

Nº 18 enero - junio 2021

# Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

**NÚMERO ESPECIAL**  
**Justicia, legitimidad y secesión**



UNIVERSIDAD  
COMPLUTENSE  
MADRID

**Edita**  
Departamento de Filosofía y Sociedad,  
Facultad de Filosofía, UCM  
ISSN: 2255-3827



Nº 18 enero - junio 2021  
*Nº 18 January - June 2021*

# Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

*International Journal of Political Philosophy*

**NÚMERO ESPECIAL**  
**Justicia, legitimidad y secesión**

***SPECIAL ISSUE***  
***Justice, Legitimacy and Secession***



**Edita Edited by**  
Departamento de Filosofía y Sociedad,  
Facultad de Filosofía, UCM  
ISSN: 2255-3827

**Dirección postal***Post Address*

Edificio A Facultad de Filosofía, Ciudad Universitaria, 28040, Madrid.

**Correo electrónico***E-mail*

editorial@lastorresdelucca.org

**Sitio Web***Web Site*

www.lastorresdelucca.org

**Diseño editorial***Editorial Design*

Romina Luppino · www.luppino.com.ar



Usted es libre de compartir, copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato. Adaptar, remezclar, transformar y crear a partir del material para cualquier finalidad, incluso comercial. El licenciadador no puede revocar estas libertades mientras cumpla con los términos de la licencia.

--

*You are free to share, copy and redistribute the material in any medium or format. Adapt, remix, transform, and build upon the material for any purpose, even commercially. The licensor cannot revoke these freedoms as long as you follow the license terms.*

## **Edita Edited by**

Departamento de Filosofía y Sociedad, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid.

## **CONSEJO EDITORIAL EDITORIAL BOARD**

### **Directores**

*Directors*

Juan Antonio Fernández Manzano, Univ. Complutense de Madrid, España.

Diego A. Fernández Peychaux, Univ. de Buenos Aires, Argentina.

### **Secretaria**

*Secretary*

Isabel Gamero, Universidad Complutense de Madrid, España.

### **Sec. técnico**

*Technical Secretary*

Donald Emerson Bello Hutt, KU Leuven, Bélgica.

### **Vocales**

*Vocals*

Gustavo Castel de Lucas, Univ. Complutense de Madrid, España.

Nicole Darat Guerra, Universidad Adolfo Ibañez, Chile.

Oscar Horta, Universidad de Santiago de Compostela, España.

Sergio Quintero Martín, Universidad Complutense de Madrid, España.

Noelia Eva Quiroga, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Olga Ramírez Calle, Saint Louis Missouri, Campus Madrid, España.

Blanca Rodríguez López, Univ. Complutense de Madrid, España.

Virginia Zuleta, Universidad Nacional de José C. Paz, Argentina.

### **Consejo asesor**

*Advisory Board*

Hugo E. Biagini, Universidad de Lanús / CONICET, Argentina.

Carlos R. Braun, Univ. Complutense de Madrid (Económicas), España.

María José Falcón y Tella, Univ. Complutense de Madrid (Derecho), España.

Oliver Feron, Universidad de Evora, Portugal.

Antonio García Santesmases, Univ. Nac. de Educación a Distancia, España.

Ignacio Gutiérrez Gutiérrez, Univ. Nac. de Educación a Distancia, España.

Antonio Hermosa Andújar, Universidad de Sevilla, España.

Axel Honneth, Columbia University, United States of America.

Regina Kreide, Instituto de Ciencias Políticas, Justus-Liebig Universität

Giessen, Alemania.

Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España.

Eduardo Rivera López, Universidad Torcuato Di Tella / CONICET, Argentina.

Lutz Wingert, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.

Jonathan Wolff, Universidad Colegio de Londres, United Kingdom.

### **Comité Científico**

*Scientific Committee*

Fernando Aguiar González, IESA, CSIC, España.

José María Carabante Muntada, Villanueva University Center, España.

Wolf-Jürgen Cram, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.

Felmon Davis, Union College Schenectady, NY, United States of America.

Pablo de Lora, Universidad Autónoma de Madrid, España.

Jorge Novella Suárez, Universidad de Murcia, España.

Macarena Marey, Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina.

Barbara Merker, Universidad Johann Wolfgang Goethe, Alemania.

Eduardo Pellejero, Universidad Federal de Río Grande del Norte, Brasil.

José Luis Pérez Triviño, Universidad Pompeu Fabra, España.

Andrew Price, Sheffield University, United Kingdom.

Damián Salcedo Megales, Universidad Complutense de Madrid, España.

Ursula Wolf, Universidad de Mannheim, Alemania.

## BASES, CATÁLOGOS E ÍNDICES *DATABASES AND INDEXES*

### Bases de datos especializadas *Specialized Databases*



### Bases de datos multidisciplinares *Multidisciplinary Databases*



### Sistemas de Evaluación *Evaluation Systems*



### E-sumarios *E-summaries*



### Catalogada en *Catalogued in*

- ~ Copec (Reino Unido)
- ~ Sudoc (Francia)
- ~ Zeitschriftendatenbank (Alemania)
- ~ World Cat (Mundial)
- ~ Catálogo CISNE de la UCM (España)
- ~ Red Española de Filosofía (REF) (España)
- ~ Red de Bibliotecas Universitarias (REBIUN) (España)

### Política Open Access *Open Access Politics*

- ~ SHERPA/ROMEO
- ~ Open Archives
- ~ Directorio Dulcinea (España)

## SUMARIO *SUMMARY*

### **NÚMERO ESPECIAL** *Special Issue*

#### **Justicia, legitimidad y secesión** *Justice, Legitimacy and Secession.*

##### **Editorial** *Editorial*

- P. 11 Introduction: Justice, legitimacy and secession.  
*Introducción: justicia, legitimidad y secesión.*  
Sergi Morales-Gálvez

##### **Autor invitado** *Guest Author*

- P. 19 In a democracy, what makes an external self-determination claim reasonable? Some reflections on the moral aspect of the question.  
*¿En democracia, qué hace que una autodeterminación externa sea una reivindicación razonable? Algunas reflexiones sobre el aspecto moral de esta cuestión.*  
Joan Vergés Gifra

##### **DOSSIER** *Dossier*

- P. 45 La teoría (de la secesión) de la minoría permanente a la luz de la democracia deliberativa.  
*The Theory (of Secession) of The Permanent Minority From The Point of View of Deliberative Democracy.*  
Félix Ovejero
- P. 69 Theories of the Right of Secession: A Republican Analysis.  
Lluís Pérez-Lozano
- P. 89 Las teorías del derecho de secesión: un análisis republicano.  
Lluís Pérez-Lozano
- P. 111 *De secessione.* Los escondites de la vía catalana.  
*De secessione. The Hideouts of The Catalan Way.*  
Josep Joan Moreso

##### **Entrevista** *Interview*

- P. 155 Territoriality, Sovereignty and Secession: An Interview with Anna Stilz.  
*Territorialidad, soberanía y secesión: una entrevista con Anna Stilz.*  
Sergi Morales-Gálvez  
Tomeu Sales Gelabert

## Artículos *Articles*

- P. 169 Michel Foucault y la Revolución Iraní: reflexiones en torno de la sublevación, la resistencia y la política.  
*Michel Foucault And The Iranian Revolution: Reflections on Uprising, Resistance and Politics.*  
Marcelo Raffin
- P. 199 Modulación ethopolítica de la existencia: una arqueología de lo político y la vida ética en Michel Foucault.  
*Ethopolitical modulation of existence: an archeology of the political and ethical life in Michel Foucault.*  
Iván Torres Apablaza
- P. 225 Política y sobredeterminación. Foucault ante el discurso posestructuralista de Laclau y Mouffe.  
*Politics and Over-determination. Foucault Facing the Poststructuralist Discourses of Laclau and Mouffe.*  
Luis Félix Blengino
- P. 247 “No hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición”: la política de la superstición en Spinoza.  
*“Nothing governs the multitude more effectively than superstition.” The politics of superstition in Spinoza.*  
Daniela Cápona González

## Reseñas *Book Reviews*

- P. 279 Griffiths, Ryan D., and Muro, Diego (eds.) (2020). *Strategies of Secession and Counter-Secession*. ECPR. 244 pages.  
Marc Sanjaume-Calvet
- P. 285 Bossacoma Busquets, Pau (2020). *Morality and Legality of Secession. A Theory of National Self-Determination*. Palgrave Macmillan (Springer) (Federalism and Internal Conflicts). 386 pages.  
Anna Meine
- P. 291 Medina Sierra, Luis Fernando (2019). *Socialismo, historia y utopía. Apuntes para su tercer siglo*. Akal. 176 páginas.  
Alejandro Sánchez Berrocal
- P. 299 Losada, Leandro (2019). *Maquiavelo en la Argentina. Usos y Lecturas, 1830-1940*. Katz. 193 páginas.  
Ignacio Luis Moretti

**Información para autores** *Information for Authors*

- P. 309 Política editorial  
*Editorial Policy*
- P. 316 Envíos  
*Submissions*



**FECHA DE PUBLICACIÓN N°18**  
*PUBLICATION DATE N°18*

30/1/2021





**DOSSIER**  
**Justicia, legitimidad y secesión**  
*Justice, Legitimacy and Secession*

Coordinador *Coordinator* **Sergi Morales-Gálvez**





# Editorial

## Introduction: Justice, Legitimacy, And Secession

*Introducción: justicia, legitimidad y secesión*

Sergi Morales-Gálvez  
Universitat Pompeu Fabra, Barcelona

Politics is about managing conflict, about how we should live together (Arendt, 2015, p. 131). Many traditions of thought and political thinkers have nonetheless taken this shared space of conflict, this *we the people*, as a given. *The people* is considered as a necessary precondition for politics. What happens when a part of this *we* disagrees with that? When, for some, this shared community is not taken as a given and claim their right to secede and build their own independent political community. Such claims bear on the fundamental questions: who is the “*demos*”? who are the people entitled to self-government?

Scholars have reflected on this issue widely. Some have defended the morality of groups to secede if they have a democratic majority (Beran, 1984, 1988, 1998; Philpott, 1995, 1998). It does not matter that much whether groups suffer injustices or have good reasons to promote secession. As long as there is a majority in a particular territory claiming for self-determination and/or secession, this should be allowed.

Others have argued that secession is warranted only when it is a remedy against an evil—for example, when a minority group is persecuted by a state controlled by a majority group. Scholars such as Birch (1984), Buchanan (1991, 1995, 1997, 1998, 2004), Norman (1998), Patten (2002, 2014) or Seymour (2007) argue that there should be an important reason for a right to secession to be justified. Secession should work as a remedy against an unjust state, not as a primary right.

This is a pressing issue in contemporary democratic societies. It thus calls for further philosophical reflection. How should political institutions deal with secession? Are democratic procedures a normatively appealing solution? Pro-independence supporters argue in the affirmative on the basis of a right to self-determination. From a philosophical point of view, however, things are not

obvious. Does democracy even warrant secession in the absence of grievances or rights violations? Which majority are we talking about? A majority state-wide, or only within the minority group claiming for independence? Moreover, what does self-determination mean and imply in democratic terms? Does it imply the creation of a nation-state or should internal self-government suffice? Is self-determination territorially conditioned? What would happen with dispersed minorities? Besides, is a democratic procedure enough to justify a decision regardless of its content? How should we balance justice claims and democratic procedures?

The relevance of questions about secession are not merely academic. They are at the core of, for example, the Spanish constitutional crises derived from the political claims of Catalan pro-independence parties and institutions, perhaps the greatest political turmoil since the beginning of Spanish democracy in 1978 (in addition to the recognition demands of other territories such as the Basque Country). It was also a pressing issue for the Quebec and Scottish referendums on independence in 1995 and 2014 respectively, New Caledonia's agreement with France regarding its political status, the Kurdish unilateral referendum on independence in Iraq in 2017, or the political status of both Taiwan and Hong Kong within the Popular Republic of China.

What can the different theories of democracy and theories of justice have to say about these issues? This special issue is a collective endeavour contributing to answer these and other related questions.

### **Content of the special issue**

This dossier starts with four articles written by prominent political and legal philosophers in the field of secession. Firstly, in his "La teoría (de la secesión) de la minoría permanente a la luz de la democracia deliberativa" Félix Ovejero Lucas, argues against the validity of the concept of permanent minorities as a justification for secession. Relying on the analytical toolkit of deliberative democratic theories, Ovejero challenges the moral validity of secession in deliberative democratic regime.

He claims that secession is justified only under specific conditions, conditions impossible to be met, he claims, in any deliberative regime. Deliberative democracy requires to scrutinize everyone's reasons in light of a public deliberation that only should accept impartial reasons, that is, reasons acceptable by all. A deliberative regime is at odds with the possibility of secession, he claims, because this means that everyone's interests (minorities

too) are considered. If that's not the case, this means that no democracy is in place, which in turn would create the conditions to justify secession as a remedy. The upshot: democracy-based arguments for secession, if they want to claim validity, must collapse into remedialism.

Secondly, Lluís Pérez-Lozano in his "Theories of Right of Secession: A Republican Analysis" develops an innovative approach to normative theories of secession. Instead of using the mainstream liberal approach to tackle issues of secession, the author develops an alternative view, namely republicanism. For him, discussion on secession should be about central concerns of the republican approach such as how to avoid domination (especially from majorities towards minorities) and how to civilize what should be seen as a conflict between different factions.

He argues that secession conflicts may lead to threats for democratic republics, especially in terms of domination (or arbitrary interference) of permanent majorities, instability, exclusion and minority blackmailing. In this regard, he explains that, so far, no current theory of right of secession correctly deals with all these threats altogether. In order to fill this gap, he outlines how an innovative republican theory of the right to secede, based on a non-unilateralist logic, could perform this job and try to regulate and civilize this kind of disputes in a better way.

Thirdly, Josep Joan Moreso writes "De Secessione. Los Escondites de La Vía Catalana." Moreso scrutinises the Catalan process to independence (especially focused on the 2012-2017 period) in light of normative theories of secession, especially those of Buchanan (remedial theories of secession), and Beran and Philpot (primary rights theories of secession).

On the one hand, the author argues that Catalan claims for independence fail to warrant secession as a remedial right. There are no strong reasons, he claims, to justify secession as a remedy against an injustice (or injustices) suffered by Catalans. On the other, he claims that even if primary right theories of secession would be applicable to the Catalan case, these theories would not be able to justify a purely unilateral right to secede. He instead champions for a democratic and agreed solution between Spanish and Catalan institutions.

Finally, Joan Vergés Gifra in his "In a Democracy, What Makes an External Self-Determination Claim Reasonable?" deals with the morality of secession in democratic regimes. Vergés Gifra analyses the strengths and weaknesses of the three main "pure" theories of secession (plebiscitary theory, remedial theory and the theory of national self-determination) and suggests to promote an "impure" or mixed theory instead. For him, the best way to

defend the *reasonableness* (instead of only speaking about the *right to*) of a self-determination claim is not by adopting a pure approach, but an impure one.

The issue then continues with an interview to Anna Stiltz, professor at Princeton University, on her recently published book “Territorial Sovereignty: A Philosophical Exploration,” published by Oxford University Press in 2019. In this book, Stiltz aims to provide three basic moral justifications to territorial political authority: rights of occupancy, basic justice and collective self-determination. In this regard, in this interview we elaborate on her main normative claims and arguments, especially in relation to the topic of this special issue: self-determination and secession.

Additionally, we ask Prof. Stiltz to elaborate on her defence of territorial sovereignty and self-determination, what this implies for her normative theory and whether secession would be permissible and/or justifiable under the umbrella of her theory.

This dossier concludes with book reviews of recently published monographs on secession. On the one hand, Marc Sanjaume-Calvet reviews “Strategies of Secession and Counter-Secession” (2020) by Ryan Griffiths and Diego Muro (published by ECPR Press). On the other, Anna Meine reviews and comments “Morality and Legality of Secession: A Theory of National Self-Determination” (2020) by Pau Bossacoma Busquets (published by Palgrave Macmillan).

All the works included in this dossier tackle some of the most important dilemmas, tensions and discussions in normative political theory broadly speaking. They include, for example, sovereignty, democratic deliberation, domination and conflict, inter alia, and theories of the right to secede particularly. They contribute to enrich academic debates and give better tools to analyse our reality and deal with the political conflicts taking place in our increasingly diverse societies.

### Bibliographic References

- Arendt, Hannah (2015). Introducción a la política [Introduction into politics]. En Hannah Arendt, *La promesa de la política* (pp. 131-224). Austral.
- Beran, Harry (1984). A liberal theory of secession. *Political Studies*, 32(1), 21-31.
- Beran, Harry (1988). More theory of secession: A response to birch. *Political Studies*, 36, 316-323.

- Beran, Harry (1998). A democratic theory of political self-determination for a new world order. In Percy B. Lehning (Ed.), *Theories of secession* (pp. 32-59). Routledge.
- Birch, Anthony A. (1984). Another liberal theory of secession. *Political Studies*, 32, 596-602.
- Buchanan, Allen (1991). Secession. *The morality of political divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*. Westview Press.
- Buchanan, Allen (1995). Federalism, inclusion, and the morality of secession. *Arizona Law Review*, 37(53), 53-63.
- Buchanan, Allen (1997). Theories of secession. *Philosophy and Public Affairs*, 26(1), 31-61.
- Buchanan, Allen (1998). Democracy and secession. In Margaret Moore (Ed.), *National self-determination and secession* (pp. 14-33). Oxford University.
- Buchanan, Allen (2004). *Justice, legitimacy, and self-determination*. Oxford University.
- Norman, Wayne (1998). The ethics of secession as the regulation of secessionist politics. In Margaret Moore (Ed.), *National self-determination and secession* (pp. 34-61). Oxford University.
- Patten, Alan (2002). Democratic secession from a multinational state. *Ethics*, 112, 558-586.
- Patten, Alan (2014). *Equal recognition. The moral foundations of minority rights*. Princeton University.
- Philpott, Daniel (1995). In defense of self-determination. *Ethics*, 105(2), 352-385.
- Philpott, Daniel (1998). Self-determination in practice. In Margaret Moore (Ed.), *National self-determination and secession* (pp. 79-102). Oxford University.
- Seymour, Michel (2007). Secession as a remedial right. *Inquiry*, 50(4), 395-423.

### NOTE OF THE AUTHOR

Sergi Morales-Gálvez, Political Theory Research Group, Department of Political and Social Sciences, Universitat Pompeu Fabra (Barcelona).

Mail: [sergi.moralesg@upf.edu](mailto:sergi.moralesg@upf.edu)

Address: C/Ramon Trias Fargas, 25-27. 08005, Barcelona.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5790-5837>

*Este dossier es una realidad gracias a la inestimable colaboración de Donald Bello Hutt, quien ha acompañado toda la elaboración y revisión de cada apartado de este proyecto. Agradezco también la colaboración de quienes han contribuido con un texto en este proyecto: Josep Joan Moreso, Lluís Pérez, Félix Ovejero, Joan Vergés, Anna Meine y Marc Sanjaume. Especialmente a Anna Stilz, por ofrecernos un poco de su escaso tiempo para responder a la entrevista que aparece en este dossier. A todos y todas: moltes gràcies, muchas gracias, thank you so much.*

**Autor invitado**  
*Guest Author*



# In a democracy, what makes an external self-determination claim reasonable? Some reflections on the moral aspect of the question

*¿En democracia, qué hace que una autodeterminación externa sea una reivindicación razonable? Algunas reflexiones sobre el aspecto moral de esta cuestión*

Joan Vergés Gifra  
Ferrater Mora Chair of Contemporary Thought, Faculty of  
Arts, Department of Philosophy, University of Girona

**ABSTRACT** The central part of this article deals with the morality of secession. We present the three main "pure" theories about the morality of secession and suggest the greatest justifying power of an "impure" or mixed theory. At the same time, however, we advocate the need for a proper understanding of the question of the morality of secession. More specifically, we suggest that the best way to raise it is by introducing the notion of "reasonableness" into the question itself.

**KEY WORDS** Secession; External Self-Determination; Morality; Reasonableness.

**RESUMEN** *La parte central de este artículo versa sobre la moralidad de la secesión. Exponemos las tres principales teorías "puras" sobre la moralidad de la secesión y sugerimos la mayor potencia justificativa de una teoría "impura" o mixta. Sin embargo, al mismo tiempo defendemos la necesidad de entender adecuadamente la cuestión acerca de la moralidad de la secesión. Más concretamente, sugerimos que la mejor manera de plantearla es introduciendo la noción de "razonabilidad" en la misma pregunta.*

**PALABRAS CLAVE** *secesión; autodeterminación externa; moralidad; razonabilidad.*

**RECIBIDO** *RECEIVED* 17/10/2020

**APROBADO** *APPROVED* 12/12/2020

**PUBLICADO** *PUBLISHED* 30/1/2021

#### **NOTE OF THE AUTHOR**

Joan Vergés Gifra. Ferrater Mora Chair of Contemporary Thought, Faculty of Arts, Department of Philosophy, University of Girona.

Traducción y actualización del artículo *La nació necessària* [The necessary nation].

Address: Facultat de Lletres. Pça. Ferrater Mora, 1. 17004 Girona

E-mail: joan.verges@udg.edu

ORCID: 0000-0002-1901-298X

A number of political processes have come to put in serious difficulty Western states whose democratic regimes appear to be well established. I refer mainly to the cases of Quebec in Canada, Scotland in the United Kingdom, and the Basque Country and Catalonia in Spain. Each of these processes has its own particularities, of course. And different have been the approaches taken by each of the central governments of these countries in order to confront or respond to the demands for self-determination: tolerating the possibility of secession and legislating on it (Canada), negotiating a binding referendum on independence (United Kingdom), systematically denying the possibility of any constitutional reform and repressing the possibility of any type of consultation (Spain). In view of such diversity, one may ask: "What attitude is more appropriate? What attitude should a democratic government have in the face of such demands? The relevance of the question is obvious, especially if we consider the Canadian example. Let us recall that in the face of the very narrow result against secession in the second consultation in 1995, the Canadian federal government asked the country's Supreme Court three questions: according to the Canadian Constitution, can Quebec unilaterally leave the federation?; does international law recognize Quebec's right to unilaterally become independent from Canada?; if there is a conflict between Canadian domestic law and international law, which should prevail? As it is well known, the Supreme Court responded negatively to the first two questions and, consequently, the third one became irrelevant. However, in its reflections, the Court added a comment that has had great significance both for Canadian policy and for the debate on the morality of secession in general: if in a province of the federation there is "a clear majority" in favour of secession in answer to a "clear question" concerning secession, then the Canadian government will have a duty to negotiate the possible secession of the province. And the reason for this, according to the Court, is that the text of the Canadian Constitution is inspired by the following four principles: (a) constitutionalism and the rule of law, (b) democracy, (c) federalism, (d) protection of minority rights.

When trying to justify the policies of the Spanish government on this issue, of course, one can always state that the constitutional doctrine in Spain is different from that of Canada and Great Britain. And surely it is different from them, especially after the Basque and Catalan episodes of the last fifteen years. The question, however, is whether such an answer can really satisfy someone who sincerely supports the democratic ideal rather than a rude version of legal positivism. The response of the Canadian Supreme Court to which we have just referred shows that there are two extremes to be avoided here: the opinion of

those who maintain that in a democracy any secession is always unfounded and illegitimate (Arteta, 2015); the position of those who maintain that these kinds of problems –the problems of the *demos*– are unsolvable from a democratic point of view (Dahl, 1991). In fact, everything suggests that these types of questions are relevant to the democratic quality of a country<sup>1</sup>. If democratic theory, understood in a broad sense, were incapable of (1) indicating under which circumstances *reasonable* claims for secession by a sector of the population occur and (2) what response is most appropriate in such cases, then democratic theory would be much less attractive. In democracy, political legitimacy has something to do not only with the fact that people recognize that certain institutions are sources of effective authority, but with the fact that they recognize themselves –to put it with Rawls– as *self-authenticating sources of valid claims*. In democracy everyone is a subject before the law. But what is specific to the democratic ideal is that there might exist constituent periods where any subject can aspire to act as a citizen in a *radical* sense.

In what follows, we will touch upon a fundamental part of the question (1) just mentioned: *in what circumstances, within a democratic framework, will a claim for external self-determination or secession be reasonable?* To be more precise, we are going to focus on one of the central aspects that must be taken into account when determining the reasonableness of this type of petition, namely, the reasons of a “moral” nature. Thus, we will not address the question (2) and, consequently, we will not be able to offer a complete picture of the problem and its possible treatment either<sup>2</sup>. Until now, most of the discussions that have taken place on the problem of the morality of secession (i) have been in terms of the moral right of a population to self-determine itself externally, (ii) have assumed that the process of secession would take place unilaterally, and (iii) the entire burden of proof has fallen on the secessionist side. However, it is likely that approaching the issue in these terms has created no small amount of confusion. For in a consolidated democratic context, (i) the issue of moral rights seems less pressing, (ii) there is little gain in focusing *only* on the claims of the pro-independence sector, and (iii) the scenario of unilateral, non-negotiated secession is unlikely. In

---

1 According to the Democracy Index issued by *The Economist* in 2018 the Spanish government’s attempt to forcibly stop the illegal referendum on independence from Catalonia on October 1 [2017] and the repressive treatment of pro-independence politicians threatened to turn Spain into a defective democracy. See: <https://www.eiu.com/n/democracy-index-2018/>

2 A very commendable attempt in this direction is the recent initiative led by Eusko Ikaskuntza - Sociedad de Estudios Vascos “Territorial Conflicts of Sovereignty in Europe: Good Practices and Proposals for Resolution” (See <http://www.eusko-ikaskuntza.eus/en/projects/territorial-conflicts-of-sovereignty-in-europe-good-practices-and-proposals-for-resolution/pr-58/>).

our opinion, raising the issue as we believe it should be done, that is, in terms of *reasonableness* would help avoid the possible misunderstandings that these three assumptions easily generate. Speaking of the *reasonableness* of a claim for external self-determination helps us to think that (i) it is not just a matter of “rights” or “morality” in an excessively limited sense of the term, but that there is a whole set of considerations to be taken into account; that (ii) claims for self-determination have to be made in good faith with a view to what would be acceptable to the rest of the population and, correspondingly, the institutions of the parent state should be willing to recognize the strength of such claims; that (iii) it is not a unilateral process, but rather one that presupposes the possibility of a certain consensus among the parties. We will return briefly to these points in the last section.

### **Three “pure” theories on the morality of secession and an “impure” one<sup>3</sup>**

There is a certain amount of consensus in the literature that three basic arguments or theories exist in favour of secession: the remedial theory of secession, the plebiscite theory and the theory of national self-determination. We could call them “pure” because each one of them is deployed as having *sufficient* force to morally justify secession.

#### **First: The Plebiscite theory**

The plebiscite theory is characterised by the aim to establish a direct connection between fundamental democratic values and the reasonableness of secession. The same principles that justify the governance of society as a whole by a majority also legitimise the decision by the majority in a territory to build a new state. Theorists in favour of a plebiscite tend to differ somewhat on the precise nature of the democratic argument justifying secession. However, most of them coincide in including the condition of viability on both sides: if the new state and the old state are viable, it is contrary to the spirit of democracy not to allow the secession.

Harry Beran, one of the first authors to deal with the issue in the 1980s, argues that secession must be permitted if it is “desired by a territorially concentrated group within a state and is morally and practically possible.” (Beran, 1984, p. 23) He bases his argument on reasons of freedom and sovereignty, and on the principle of the rule of the majority. According to Beran, liberal democracy assumes that people have the capacity to make decisions about their own lives and have a fundamental desire to exercise

---

<sup>3</sup> This section is partially based on a former text which appeared in Vergés Gifra (2014).

this capacity. He contends that democratic sovereignty essentially consists of the moral right of individuals to decide which political relations they wish to maintain among themselves. Therefore, if we consider that democratic sovereignty lies in the citizens of a society, we must also acknowledge their right to form new sovereign political entities. Democracy should have no fears about acknowledging this right, since it has a procedure that enables the peaceful resolution of disputes, namely majority rule. In democracy, the boundaries of jurisdictional units should be determined solely through the application of this rule. Otherwise, the boundaries of states will be morally arbitrary or simply immoral. Christopher Wellman makes a similar argument to that of Beran (Wellman, 2005). A group in a territory has the right to secession simply by virtue of its right to political association, provided it is viable; that is, provided that the state it forms can carry out the legitimating functions of a state, and that its severing of the territory from the existing state will not impair the latter's ability to carry out effectively those same legitimating functions. The right to political association is based on the value we assign to people's autonomy. A democratic state cannot affirm that its citizens are morally autonomous and at the same time tell them that they cannot be politically self-governing. Unless we wish to argue that democracy has a merely instrumental value, we must acknowledge the right to secession as an inextricable part of the right to political association which is intrinsic to it. In general, those who defend the possibility of establishing a conceptual distinction between the right to decide and the right to self-determination adhere to this argumentative strategy (González Bondía et al., 2015; Queralt et al., 2014; Cagiao et al., 2016).

The plebiscite theory initially seems very appealing because it bases the right to secession on that which apparently strengthens the legitimacy of the democratic state: the consent or will of citizens. In this respect, we might find it just as attractive as the classical social contract theories of Locke, Rousseau or Kant. However, appearances can be deceptive. To think that the secession issue can be solved through the classical idea of the social contract is to misunderstand what social contract theory sets out to do. Social contract theory does not aim to explain what justifies the existence of *one particular state* or political society. In fact, neither does it aim to establish that the best political regime is a democracy. The sole purpose of social contract theory is to explain *what justifies the existence of political authority within a state*. None of the classical proponents of social contract theory addressed the issue of secession.

Indeed, as Buchanan argues, it is likely that the error of the plebiscite theory is its failure to realise the difference between jurisdictional authority,

meta-jurisdictional authority and private property. Wherever there is jurisdiction, there is jurisdictional authority; that is, “a domain of legal rules and, derivatively, a sphere of authority for the agency or agencies that make, adjudicate, and enforce those rules.” (Buchanan, 2003, p. 232) Jurisdiction is therefore synonymous with territory. A territory is a geographically determined jurisdiction. It is not merely a piece of land. A piece of land may be the private property of an individual or group of people. Meanwhile, jurisdictional authority (the capacity to make, adjudicate and enforce legal rules) cannot lie exclusively with landowners but rather with the population as a whole. Citizens are the ultimate repository of political authority, not property owners. Unfortunately, this distinction, so fundamental to our democracies, sometimes seems to be forgotten (in fact, neoliberalism consists of an attempt to blur this distinction). However, it is very important to bear it in mind. In fact, those who own private property do so by virtue of the private property laws established by the jurisdictional authority. Furthermore, political or jurisdictional authority is not the same thing as meta-jurisdictional authority: jurisdictional authority consists of making, adjudicating and enforcing laws in a particular territory, while meta-jurisdictional authority grants the right to determine the boundaries of a territory and the consequent existence of a jurisdiction. According to Buchanan, proponents of the plebiscite theory would commit a fallacy by uncritically applying categories which are valid in one regulatory sphere (the jurisdictional one) in a different sphere (the meta-jurisdictional one). Buchanan is clear about attributing the right to secession only to those groups who have suffered severe injustices and not to groups who may simply have jurisdictional authority.

The importance of not confusing these different types of authority is perceived when we focus on the types of problem encountered by those in favour of the plebiscite theory. “A group has the right to secede if it democratically decides to do so, by means of a vote,” they say. To which opponents reply: “Do you realise what the consequences of turning this into a principle would be? Are you aware of how much instability there would be in the world? Well, all right, let’s accept your position. The immediate problem is to determine which group has this right. Who should be entitled to vote: only the citizens of the territory where the plebiscite is called for, or all the citizens in the state? It’s obvious that a secession would affect all of them. So why should only the citizens of the territory in question be able to vote?” To which the advocates of the plebiscite theory counter: “Living in a state is like being in a marriage. When one of the parties wishes to leave, he or she leaves. There’s no need to ask the other party for permission. A secession is like a divorce.” The divorce

metaphor is quite common in the literature and debates (Buchanan 1991; Bauböck, 1999). However, their opponents reply: “Understood. But if it’s so crucial for people to live in the country where they want to live and for them to be able to decide whether they get married or divorced, then those in favour of independence must surely agree that in electoral districts where the majority of citizens vote against independence, they must be allowed to remain within the parent state. It wouldn’t make sense for the right claimed for some to be denied to others.” And they add: “But that’s not the only issue. They’ll also have to accept that, at any time in the future, whenever part of the population of the future state wishes to vote for its own independence or to be reincorporated in the former parent state, then it must surely be allowed to do so, and regardless of its motives. For example, if a group of rich people decides to purchase part of the territory, settles there and then requests a referendum to vote on the creation of a Republic of the Rich, those in favour of the original independence vote must surely allow this new group to vote on its own independence. Perhaps this group of rich people has done the maths and realised that it is better off becoming independent than remaining part of the new state. And if that is what these people want, what arguments can be used against them? Maybe they will raise the possibility of secession as a negotiating strategy in order to achieve a privileged position within the state; that is, they will blackmail the state with the possibility of secession. But what could be said to dissuade them, if that is what they want?”

In short, the most important problems encountered by those in favour of the plebiscite theory are (i) the definition of the *demos* (who has the right to take part?), (ii) the instability that may be generated (both domestically and abroad), (iii) negative consequences for social justice, mainly due to the possibility of minority group using its own demands for secession in order to blackmail a majority group.

One might assert that the advocates of the plebiscite theory are wrong on two counts. First of all, they seem to make the mistake of assuming that the principle of majority rule is sufficient to explain the legitimacy of a secession process. It is true that, in a democracy, political legitimacy ultimately lies with the will of the majority of citizens. A democracy cannot function if it systematically goes against the will of the majority of people. Nonetheless, majority rule is not enough to determine the framework, the political unit in which a majority can exist. Majority rule becomes a principle of democratic legitimacy when all the problems involved in a secession process have been tackled. So, on first examination, the problem is conceptual: the majority of whom? In other words, in order to discuss majorities and minorities, it is

first necessary to determine the framework that encompasses them. However, a secession process precisely involves creating a framework in which, from a certain moment, there will be new majorities and new minorities. Meanwhile, the problem with placing the entire focus on the principle of the majority is also pragmatic: when we govern ourselves solely by the principle of the majority, stability issues immediately arise, since majorities depend on the frameworks that mark them out and, moreover, are changeable.

The second mistake that proponents of the plebiscite account make is to refuse to explain the set of reasons that might justify a secession. They make no attempt to address the question of why people wish to secede. They simply state the fact that this is what people want. They argue that, similarly to what occurs in a normal democracy, where the reason for voting for one political option or another is of no consequence, in a secession process people's reasons for wanting independence must also be irrelevant. That is why, as we have seen, it opens the door to blackmail by secessionist groups or to negative consequences for social justice. The basic point here is that for a democracy to be fair it is not enough to simply take into account the wishes or wills of the people. No doubt, the preferences of the people are central. But, as Charles Taylor pointed out some years ago, what makes a preference count morally is not the mere fact that someone has it, but the fact that such a person holds a "strong evaluation" with respect to what he or she values as a good, in the sense of constituting a norm for desire (Taylor, 1981). It is necessary, therefore, that the will be based on adequate reasons. From a slightly different perspective, Rawls stressed a similar point when he argued "the priority of the right over the good" (Rawls, 1999, p. 28).

The only explanation for why advocates of the plebiscite theory make the mistakes we've referred to is that they already have a reasonable idea of which political unit should be asked whether it wishes to stay or leave. Perhaps without being aware of it, they are more or less clear about the fact that certain groups can legitimately raise a claim for secession, while other groups cannot (it makes no sense and is not acceptable for a group of rich people to do so, for example). It is not that political will is not relevant in itself. The problem lies in knowing who the relevant political entity is in such matters and what reasons would constitute acceptable grounds for requesting secession.

## **Second: The Remedial Theory**

The theory of the remedial right to secession is presented as a particular version of the right to rebel. Just as people have the right to rise up against tyranny, a group of people in a state who are systematically treated unfairly by

its government also have the right to rebel and create a new state. However, Allen Buchanan, the leading proponent of this type of theory, adds that this right depends on two conditions. Firstly, the group must be located in a territory where it represents the majority of the population and, secondly, secession must really be the only way to put an end to the injustice suffered by the group. Secession constitutes a remedy of last resort: once all the possible solutions for putting an end to the injustice have been attempted and have proved unsuccessful, the last resort available to the group is to leave.

The version we have of this theory depends on the injustices on which we focus our attention. In other words, depending on what we consider to be an intolerable injustice, we will have one version of the theory or another. Buchanan argues that a group has the right to secede in six specific cases. When (i) the physical survival of the group's members is threatened by the actions of the state (for example, in the case of the Kurds in Iraq under Saddam Hussein's rule); when (ii) the group in question had its own legitimate state in the recent past and it was illegally seized by the present-day parent state (such as in the case of the republics of Estonia, Latvia and Lithuania, which regained sovereignty in 1991). A group would also have the right to secession when (iii) after having enjoyed a significant level of political autonomy, which the group wishes to preserve, the state unjustifiably withdraws this autonomy (such as when Milosevic revoked Kosovo's autonomy at a stroke in 1989). When (iv) the people of a territory are discriminated by "taxation schemes, or regulatory policies or economic programs that systematically work to the disadvantage of some groups, while benefiting others, in morally arbitrary ways" (Buchanan, 1991, p. 40), then the group in question also has the right to secession (according to Buchanan, this was the main reason why the thirteen North American colonies seceded from the British Empire). Furthermore, a group is entitled to secede when (v) the parent state becomes a failed state and the policy of "every man for himself" takes root, or when (vi) the state systematically refuses to engage, in good faith, in negotiations concerning well-intentioned requests for autonomy made by a territorial group.<sup>4</sup>

Does the remedial theory of secession fare any better in comparison with the plebiscite theory? In principle, it does. At the very least, it does not

---

<sup>4</sup> Buchanan introduced this final reason for the first time at a public lecture in Barcelona on 14 May 2014, entitled "The Strongest Case for Catalan Independence", organised by the Olof Palme International Foundation, based in Barcelona. He followed the same line of argument in his talk at the Ateneu Barcelonès on 4 October 2018. According to Buchanan "at most and depending on how the relevant facts are interpreted" conditions (iii) and (vi) apply in the case of Catalonia. So, there are reasons for sustaining a unilateral moral right to secede in the case of Catalonia but comparatively speaking it is not "the strongest sort of case" (See Buchanan, 2018).

seem to be affected by some of the problems that undermine the plebiscite theory. It adequately distinguishes the concepts of authority and, furthermore, sets out criteria for identifying which groups are entitled to become fully sovereign political entities. Indeed, the criterion of being an unjustly treated group considerably limits the number of groups that can claim the right to secession. According to Buchanan, this is one of the main advantages of the theory. One advantage of the remedial theory is that it first of all addresses the issue of reasons and through the answer it gives to that question aims to solve the problem of which entities have the right to secede.

Nevertheless, it also has significant problems. We will highlight three. For a start, it seems to be based on a questionable assumption. It assumes that the immense majority (if not all) secession processes involve a high level of violence. Buchanan often refers to the ethnic conflicts that occurred in the Balkans in the 1990s. This explains his staunch defence of the principle of territorial integrity, since he considers that only this principle can guarantee, on the one hand, the security of individuals and, on the other hand, the right incentives for them to cooperate with each other. The idea here is that if it were so easy to secede and leave, groups would often rather leave than attempt to work out their differences with the rest of the people (Buchanan 1997, pp. 46-47; Hirschman 1970). Given the assumption that secession processes are generally violent, it is understandable that the moral requirements should be rather demanding. Nonetheless, not all secession processes are violent. There was no violence, for example, in the case of Norway and Sweden, or in that of the Czech Republic and Slovakia; neither there was violence in Québec or Scotland or on the side of Catalan independentists.

In other words, in the same way that it is virtually impossible for the armed struggle of a secessionist group to succeed (the failures of the IRA and ETA are significant in this respect), globalisation and international law make it increasingly unlikely for secession attempts to be put down militarily. Therefore, the idea that the requirements for justifying a secession must be very demanding is weakened. Indeed, Buchanan accepts that the splitting of Czechoslovakia, for example, was perfectly proper and led to the creation of two legitimate political entities. In other words, he takes no issue with consensual secessions because the split or secession is agreed and because there is no violence. He thereby demonstrates that the condition of being a group that has suffered severe injustice is not necessary in certain cases, particularly when both parties accept the holding of a referendum.

However, this being the case, why should any territory with pro-sovereignty or pro-secession majorities not aspire to the same thing? This brings

us to the question of whether the refusal by a central government to organise or allow a referendum on secession when a certain territory repeatedly requests one constitutes a major injustice. This highlights the second type of problem with this theory, namely the meaning of the concept of justice put forward by Buchanan, which is presented as neutral and should therefore help to settle the dispute. He holds that “a perfectly just state (...) is one which does not violate relatively uncontroversial individual moral rights, including above all human rights, and which does not engage in uncontroversially discriminatory policies toward minorities.” (1997, p. 40) Buchanan explicitly states that the definition of injustice cannot include the fact that a state “contains a minority people or nation (...) or a majority that seeks to secede but has not been permitted to do so.” (1997, p. 41) Therefore, neither can it be considered unjust that a minority nation wishes to gain independence but cannot because it is prevented from doing so. As we have said, Buchanan holds that this meaning of justice is minimal and can be accepted by any theorist of secession, yet given the implication that we have seen above, it seems impossible for it to be acceptable to supporters of national self-determination (a third theory which we will consider below). In fact, national self-determination approaches typically argue that to deny a people the right to self-determination (and in certain circumstances to secession) constitutes a major injustice.

The criticism that can perhaps be levelled at Buchanan is in fact that he does not properly characterise the idea of nation (Miller 2003, p. 269). In fact, he conceives it apolitically. He argues that the existence of a political will for self-government is not a necessary part of the idea of nation. By way of example, he states that “What makes a group a nation or people is the fact that it has a common culture, history, language, a sense of its own distinctiveness, and *perhaps* a shared aspiration for constituting its own political unit.” (Buchanan 1997, p. 38, our italics)<sup>5</sup> This undoubtedly explains why he does not consider it an injustice that a nation is denied the right to secede if its members have not suffered severe injustices. Nevertheless, it is necessary to have a limited conception of justice in order to defend this argument, one that precisely excludes the issues and claims normally raised by the members of a nation when they are striving to gain full sovereignty. It is possible that Buchanan holds a notion of justice in the broad distributive justice tradition; that is, a notion that includes not only the distribution of wealth but also that of individual rights and opportunities when no problems exist regarding the *demos*. However, in addition to distributive justice understood in this sense,

---

<sup>5</sup> Furthermore, in other places he seems to suggest that the concept of “people” or “nation” cannot be satisfactorily defined (see Buchanan, 1991, p. 49).

there are other forms of justice. There is also, for example, the kind of justice which Charles Taylor identified as “recognition” (1994) or what Philippe van Parijs has recently termed “justice as parity of esteem” (Van Parijs 2011, p. 119)<sup>6</sup>. This type of justice is not directly related to the attribution of individual rights or even to the distribution of opportunities and wealth. It has nothing to do with civil rights, political rights or socio-economic rights. It concerns the way in which a society recognises that certain individuals form part of certain collectives for whom it is vital to be recognised as such. The failure of a society to encourage or provide this recognition constitutes a lack of respect to the individuals of these collectives, undermining their dignity.

For example, women and gay men do not wish to merely have the same formal rights as heterosexual men. They want public recognition (in a variety of ways, often controversial) that they form part of society. What they are demanding is to be visible and accepted as they conceive of themselves. That is the only way to put an end to the type of discrimination or stigmatisation to which they have historically been subjected. As such, they consider that this demand must be understood in terms of justice. Something similar occurs with a substantial number of the demands of communities with secessionist aspirations, such as Quebec or Catalonia. The members of these communities do not simply wish to have the same rights or the same formal opportunities as the rest of society. They want recognition that they form part of a community distinct from others and, therefore, recognition of the rights associated with this status. And they perceive the refusal to grant them this recognition as an injustice.

A third problem with the remedial theory is that when it comes to identifying groups entitled to secession, it does not suffice to say that they must have suffered or be suffering injustices. As we have just explained above, justice is a broad term; various kinds of justice exist, one of which is justice in recognition. This means that the identification of acts of injustice will depend directly on a group’s perception of its own collective identity. As such, the existence of injustices will depend on the prior existence of a group of people with a collective conscience who demand equal respect as members of this group. Some of these groups (such as gays and women) will

---

<sup>6</sup>According to van Parijs, “a just society (...) is not only one whose institutions organize cooperation and distribute opportunities (...) there is a dimension of equal respect that is irreducible to the equalization of opportunities (...) It is certainly possible for such stigmatization [due to belonging to a certain group] to affect opportunities, either directly through discrimination or indirectly by depressing people’s self-esteem and self-confidence, and thereby their capacity to seize whatever opportunities are formally open to them. But whether or not it does, it violates justice as equal respect.” (Van Parijs 2011, p. 119).

not define themselves as such in relation to a territory, but other groups (such as nations) will. The hunch here is that groups of this sort are the collectives that proponents of the remedial theory of secession have in mind in order for the theory to work. In order to determine whether there has been a group which has suffered an injustice, it is first of all necessary to determine whether such a group existed with the possibility of suffering significant injustices in this respect. Buchanan himself seems to realise this. For example, when he discusses distributive injustice (which is what the North American colonists adduced to justify their struggle for independence), he acknowledges that the sense of grievance in a group will depend on whether the group believes that it forms an identity or not; that is, “whether it [the group] regards those to whom some of its resources are being transferred by government redistribution policies as *its own people* or as an alien group.” (Buchanan 1991, p. 51)

As we have already explained, Buchanan holds that the people in a territory have the right to demand independence if their territory was seized in the past by the government of the present-day parent state. However, this begs the question “Why should it want to reclaim it?” Let us imagine that the new state (the one created through the annexation of the territory) has ended up becoming a reasonably just state, according to the parameters of the theory. In such a case, we can imagine that someone who has followed Buchanan’s line of reasoning might say, “The people who formed part of that previous sovereign state are now integrated in the new state and are formally treated in the same way as the other citizens of the new state. They are equal citizens with the same rights and opportunities. Why should it be taken into consideration that in the past, dozens of years ago, two or three generations belonged to another state? It is true that they were full citizens in the original state. But this is also the case in the new state. Moreover, they are better off in a large state than in a small one. So what would be the good of demanding that this historical injustice be redressed in the form of a new state? Why not just let bygones be bygones? What’s the point of stirring up old wounds?” The remedial theory of secession does not seem capable of answering these questions.

### **Third: The theory of national self-determination**

According to this theory, groups that qualify as nations possess a *prima facie* moral right to secession. By virtue of its nation status, a group may leave the state to which it has belonged until now and determine itself as a fully sovereign entity. The nation in question may have suffered injustices or abuse, but the right to secession does not primarily depend on this circumstance. It primarily depends on its nation status. This is what legitimises the right and, if certain conditions arise, justifies embarking on a secession process.

How can nation status justify the reasonableness of their claims for secession? When it comes to answering this question (concerning the grounds for the right to secession), we realise that there are in fact two slightly different versions of the argument. On the one hand, we have an argument which we could call the “argument of individual interest”. On the other hand, we have what we could call the “democratic argument”. These two arguments are complementary rather than contradictory. However, each has its own line of reasoning, which is why we are keen to differentiate them.

*The argument of individual interest.* The way the world is today, belonging to a nation is a very important matter for individuals. Their well-being, including their personal self-esteem, depends on whether the national community to which they belong prospers as such. But in order for that to be possible, the community in question must have a certain amount of recognition and a certain amount of political autonomy. When a national community is denied this recognition and autonomy, it sees its prosperity as a group in jeopardy. The community in question then has the right to demand full political autonomy. However, it will also have this right if there is not a serious problem of recognition but rather a “legitimate interest” in prospering as a nation (based on the fundamental interest of its members) and the community concludes that it will not be able to satisfy this interest by remaining in the parent state.

The key here is the close relationship established between belonging to a nation (that is, national identity) and the interest of the individuals who compose it. Logically, the right to self-determination does not belong to individuals but rather to the group. However, it is based on the interests of individuals that arise as a result of their belonging to the group. In this respect, we can see why authors state that the argument is an instrumental one.

As such, according to Raz and Margalit (1994), nations are a kind of “encompassing group”. These groups have two main characteristics. First of all, they are characterised by having pervasive cultures. This means that the points of view, judgements, tastes and life projects of individuals are strongly influenced by the group culture. Furthermore, whether we perceive something as an opportunity depends on how we have been educated and on the culture in which we have grown up. The second main characteristic is that the fact of being a member of an encompassing group (or nation) is crucial for the identity of individuals since it provides an anchor. Some individuals will be better equipped than others to make the most of the opportunities that come their way, but it is virtually impossible to lose one’s status as the member of a group, not even by committing crimes. Belonging to a group does not depend

on personal success but rather on contingent and accidental circumstances such as having grown up in a particular place or having lived there for many years. That is why if a group is scorned or denigrated, the individuals who belong to it also feel scorned or denigrated; their self-esteem is affected. These two main characteristics of a nation explain why individuals are so keen to preserve it. According to Raz and Margalit, the interest of individuals in their own well-being and in the prosperity of the group is, therefore, “among the most vital human interests”. The fortunes of the group profoundly affect the well-being of individuals. The reasonableness of a claim for self-determination as an independent state therefore comes into play when the members of a nation reach the conclusion that the best (or only) way to guarantee respect and enjoy the associated gain in well-being is through full self-government.

*The democratic argument*, on the other hand, does not depend so much on establishing an intrinsic relationship between belonging to the nation and the basic interests of individuals but rather on making it clear that, given the circumstances today, a real connection exists between democracy and nation. It is evident and almost tautological, as Miller notes, that a nation has sound reasons for wanting to hold self-government, either partially or totally (Miller, 1995, p. 90). It is when a nation has self-government that it expresses itself clearly as such, as a community that wishes to govern itself. Having a state can also better satisfy the concomitant moral obligations of the national community and better protect its national culture.

What is not so clear, perhaps, is why a self-governing political unit (a democratic state, for example) and a nation should coincide. The answer given by the proponent of this theory, as we have explained, is that there is no intrinsic need for them to coincide, but when they do the democratic regime functions more smoothly and the outcome is more positive. As John Stuart Mill said in *Considerations on Representative Government* (1861/2010) a democracy only functions well if the citizens who live there trust each other and think that they have mutual obligations. In other words, if the political community is also a community of solidarity. Trust and the feeling of having mutual obligations are fundamental in democracy, far more so than in any other type of regime. They are essential elements when it comes to solving collective action problems. But it is also an essential factor in order for the redistribution of wealth to occur or for the deliberative ideal to be satisfied.

The theory of national self-determination has been the subject of significant criticism. Two objections are particularly notorious. First, the difficulty of characterizing a group as a nation or what Margaret Moore (1997) has called “the indeterminacy problem”. What is a nation? Since Ernest Renan

(1992) tried to answer that question in his famous lecture at the Sorbonne on 11th March 1882 there have been hundreds of attempts to satisfactorily define what a nation is through subjective or objective, constructivist or primordialist criteria. The most poisoned discussion does not take place in the academia though, but in courts and parliaments. It is there where real issues are at stake, since it is always a matter of political discussion which groups qualifies as a nation. The outcome of the discussion is crucial because of the connection between being considered a nation and having an intrinsic right to self-determination –internal or external<sup>7</sup>. According to Moore the problem is easily surmountable if we stick to a subjective definition of nation, that is if we understand that “a nation refers to a group of people who identify themselves as belonging to a particular nation group, who are usually ensconced on a particular historical territory, and who have a sense of affinity to people sharing that identity” (Moore 1997, p. 905). However, the problem seems thornier if we pay attention to the fact of *mixed identities*, that is, to the fact that an individual might identify herself with more than one nation at the same time. So, for example, a person in Montreal might feel just as Canadian as Quebecois, or a person in Barcelona might consider herself just as Spanish as Catalan. The problem here is not only about the difficulty of characterizing in national terms the people living in a territory where the fact of mixed identities is common. The problem has mainly to do with the appropriateness of forcing people to vote in exclusionary terms either for one nation or the other –if the issue is between two different national identifications.

A second criticism has to do with instability. “Doesn’t the theory of self-determination have the same defect as the plebiscite theory, in that it will generate a huge amount of political instability in the world if we take it literally? There are many more nations in the world than states!” Moreover, disputes over national issues are often fierce, full of emotion and, as history shows, it is not difficult for them to end in irrational confrontations. Defendants of the theory therefore are in need to prove again that nationalism can be tamed. Indeed they have been warned about this criticism and two possible responses are available to them. The first is to stipulate some fairly restrictive conditions which must be fulfilled in order for a nation to be authorised to secede. The second is to highlight the need for states that include more than one nation to become multinational federations in order to accommodate the legitimate

---

<sup>7</sup> The Spanish Constitution defines Spain as “Nation” (capital letters) and, instead, speaks of “nationalities” (in lower case) to refer to national minorities, unspecified (article 2). On the other hand, in his Ruling 31/2010 –for many analysts, the spark that set fire to the situation and led to the Catalan sovereigntist process– the Constitutional Court ruled that the description made in the Catalan Statute of Catalonia as a “historical reality” had no legal or political relevance.

demands of each of the groups. The two responses are obviously not mutually exclusive. Kymlicka (2001) tends to place the emphasis on the second one. His hope is that, in many cases, the demands of national minorities can be accommodated within multinational states. Miller, on the other hand, places the emphasis on the first response. He holds that in order for a nation to be authorized to secede it must first fulfil six conditions (Miller 1995, p. 113). Firstly, the creation of a new state must be the only alternative which the group considers essential in order to remain a nation. Secondly, it is necessary that the territory for which secession is demanded does not contain minorities whose own identities are incompatible with the creation of the new state. Thirdly, consideration must be given to the situation of individuals who would like to continue living in the parent state and who, nevertheless, remain in the seceding territory. Fourthly, the new state must be viable, in terms of securing itself territorially. Fifthly, the parent state must not be radically weakened by the secession. Finally, the new state must not take with it natural resources that are vital for the parent state. Pau Bossacoma (2020) has argued in a similar vein for the need of “complementary causes”.

#### **Fourth: Against purism: the mixed argument**

We might consider the three theories seen above as “pure” theories on the morality of secession. In this article we do not discuss the question of which line of argument is superior. We have limited ourselves to showing its virtues and problems. Each author tends to adopt one or the other theory. Now, there is no need to stay with just one of them. There is no need to be a *purist*. Unless they consider internally that only their approach is valid the three are perfectly complementary to each other. We might even think that the defects of one can be covered by the virtues of another. Certainly, each of these theories is presented as providing sufficient normative force to justify the full reasonableness of a petition for secession, but that does not prevent the best argument one can make for a process of external self-determination from being, in reality, of a mixed nature.

Allan Patten has put forward a powerful argument along these lines. (Patten, 2014, chapter 7) In our view he has tried to complement the national self-determination theory with the plebiscite theory and the remedial approach. According to Patten, a nation has a reasonable claim to secession when the parent state does not recognise it as such. The crux of the matter is the failure of political recognition; that is, a failure of recognition of the fact that the members of a national community wish to govern themselves. It is not merely a question of a lack of “cultural” recognition (possibility of expressing themselves in their own language, recognition of the folklore and customs

of the territory, etc.). One way of satisfying the demand for recognition is to make the state a multinational one (which may include measures of a symbolic nature and giving national minorities their own voice in foreign policy). When it can be affirmed that a multinational state has granted sufficient recognition to the national minorities of which it is composed, these minorities cannot then secede. But if the state has not granted sufficient recognition to a national minority that originates an injustice which in due time and under certain conditions can lead to an external self-determination process. Some years before Patten, Josep Costa put forward a very similar approach (Costa, 2003).

In fact, if we look at the public debates on the issue that have taken place in Quebec, Scotland, the Basque Country or Catalonia, the defense of the reasonableness of the request for external self-determination formulated by their main institutions almost never takes place in terms of just one of these theories. Most of the time, the supporters of secession resort to each of these pure theories: they put at stake the fact of being a nation next to a series of claims for justice and, based on that, they postulate the need to ask the population of this region about the possibility of changing the type of constitutional relationship with the parent state. Perhaps, in the arguments issued by the pro-secession institutions, the remedialist argument has had less weight, sometimes almost imperceptible (Scotland). This may be due to the fact that in a democratic context the injustices suffered by the secessionist minority are not as scandalous as in similar processes where there is no consolidated democratic context. This does not mean, however, that having been victims of injustices in the past does not play an important role in the considerations of the minority in question in order to consider itself a nation or to have come to the conviction that it is better to become independent and thus explicit a desire for full self-government. We should not exclude the possibility that a certain type of reasons (the reasons of justice, for example), in some cases (for example, in a democratic context) have one weight and in others (for example, in a non-democratic context), another. Theories about the morality of secession, so to speak, do not walk alone. And with this we come to the concluding remarks.

### **Final remarks**

In the central part of this article we have set out the three pure theories on the morality of secession, pointing out their strengths and also their weaknesses. Finally, we have suggested that, possibly, from a moral perspective, the best

way to defend the reasonableness of a petition for external self-determination is not by adopting a pure approach, but an impure or mixed approach.

Before concluding, however, I would like to make a couple of comments on the type of theoretical activity we have carried out and thus take up again some of the initial observations with which we started this article. In the introduction, we argued that the relevant and important question is about the reasonableness of a claim for external self-determination. When the discussion takes place only in terms of moral rights, it is not uncommon for confusion to occur. First of all, it is not strange that one confuses the right to secession understood as a liberty (*liberty-right* in Hohfeld's terminology, 2001) with the right to secession understood as *claim-right*. Kosovo might have the right (liberty) to become unilaterally independent from Serbia, but this does not mean that Serbia is obliged to recognize Kosovo as a sovereign state. On the other hand, when the debate takes place in terms of right it is easy to confuse the discourse in favour of the right to secession with the discourse in favour of undertaking a process of independence. To speak of rights is not exactly to speak of reasonableness. Even less so when we circumscribe the debate to the moral right. In contrast, the discourse on reasonability is much broader. Talking about the reasonability of a petition for secession helps us see that there are more reasons to take into account, besides the moral reasons. We warned earlier that there is no need to be purist in seeking moral reasons for secession. Now we should say that there is no need to be monistic when it comes to arguing for the reasonableness of a process of external self-determination.

What other kinds of reasons do I mean? I think we could distinguish at least four types of reasons: moral reasons, ethical reasons, political-legal reasons, and existential reasons. There is no room for an adequate characterization of each of these reasons. But if I had to do it anyway (i) for *moral reasons* we could mean above all the kind of reasons about what we owe to each other as human beings when we are ready to be assessed in terms of rightness or fairness. Thus, from this point of view, as persons, when certain conditions (specified by the theories on the morality of secession) are met, it is necessary to recognize that a certain demand for external self-determination is reasonable and has to be met. (b) By *ethical reasons*, I am referring specifically to that set of considerations about what is good that an individual considers relevant by virtue of her more or less conscious adherence to a certain comprehensive doctrine or to a certain shared project about how one should live. (c) The field of *political-legal reasons* is possibly the broadest of all and would include, of course, the whole set of considerations related to the various branches of law, but also all questions related to politics in a broad sense, economic aspects, and so on. (d) By *existential*

*reasons* I mean those issues that a subject would consider relevant when, in his opinion, his own personality or identity is at stake.

Each of these reasons has –to put it with Wittgenstein– a different grammar and a different kind of force. Moral and ethical reasons, for instance, do not usually respond *in the first place* to prudential approaches, unlike political-legal reasons. The latter usually respond to conditional or feasibility factors. Moral reasons, on the other hand, are presented with a special forcefulness –they seem to be valid for any case in similar circumstances and for any reason– and contrast notably with the reasons of an existential nature, which can be featured as fragile (Canto-Sperber, 2001). In any case, it is evident that these reasons accompany each other and even closely overlap. Possessing a moral reason in favor of something, for example, can notably affect reasons of an ethical, political-legal or existential character. Likewise, reasons of a political-legal nature can affect in some way (increase, decrease, even annul) the strength of moral reasons. The fact that a morally legitimate secession may affect the standard of living or the ethical or existential project of the citizens in the new state may even nullify the opportunity to assert the relevant moral reasons. In our opinion, this type of considerations has not been given sufficient attention until now. In some approaches (e.g., Bossacoma 2020, Buchanan 1991, Norman 2006) a so-called “institutional” approach has been adopted in which attempts are made to combine mainly moral reasons with political-legal ones. Nonetheless, the discussion on the moral aspect of the issue has predominated in the literature. This has led to the rise of criticism of moralism or idealism against what we have called pure theories (Sanjaume, 2019). Raising the issue in terms of reasonableness could help to broaden the normative approach and thus contribute to a better understanding of a complex issue that current democratic theory cannot ignore.

### **Bibliographical References**

- Arteta, Mikel (2015). Por qué es antidemocrática la secesión [Why secession is antidemocratic]. *Revista de Filosofía*, 40:1, 157-180. DOI: [https://doi.org/10.5209/rev\\_RESF.2015.v40.n1.48444](https://doi.org/10.5209/rev_RESF.2015.v40.n1.48444)
- Bauböck, Rainer (1999). Why Secession is not like divorce. In K. Goldman et al. (eds.), *Nationalism and Internationalism in the Post-Cold-War Era*. UCL.
- Beran, Harry (1984). A Liberal Theory of Secession, *Political Studies*, 32:1. 21-31. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1984.tb00163.x>

- Bossacoma, Pau (2020). *Morality and Legality of Secession: A Theory of National Self-Determination*. Palgrave MacMillan.
- Buchanan, Allen (1991). *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*. Westview.
- Buchanan, Allen (1997). Theories of Secession, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 26/1. 31 - 61. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.1997.tb00049.x>
- Buchanan, Allen (2003). The Making and Unmaking of Boundaries: What Liberalism has to Say, in Allen Buchanan & Margaret Moore (eds.), *States, Nations and Borders*. Cambridge University.
- Buchanan, Allen (2018). The strongest case for Catalan independence. Public lecture at the Ateneu Barcelonès, Barcelona, 16 October [https://www.youtube.com/watch?v=dXK82J7q4II&ab\\_channel=AteneuBarcelon%C3%A8s](https://www.youtube.com/watch?v=dXK82J7q4II&ab_channel=AteneuBarcelon%C3%A8s)).
- Cagiao y Conde, Jorge y Ferraiuolo, Gennaro (Eds.) (2016). *El encaje constitucional del derecho a decidir* [The constitutional fit or the right to decide]. Catarata.
- Canto-Sperber, Monique (2001). *L'inquiétude morale et la vie humaine* [The moral unawareness and the human life]. Presses Universitaires de France.
- Costa, Josep (2003). On Theories of Secession: Minorities, Majorities and the Multinational State. *CRISPP*, 6:2, 63-90. DOI: <https://doi.org/10.1080/13698230510001702763>
- Dahl, Robert (1991). *Democracy and its critics*. Yale University.
- Eusko Ikaskuntza - Sociedad de Estudios Vascos (2020) Territorial Conflicts of Sovereignty in Europe: Good Practices and Proposals for Resolution. <http://www.eusko-ikaskuntza.eus/en/projects/territorial-conflicts-of-sovereignty-in-europe-good-practices-and-proposals-for-resolution/pr-58/>
- Gobierno de España (1978) *Constitución española* [Spanish Constitution]. Documentos del BOE (<https://boe.es/legislacion/documentos/ConstitucionCASTELLANO.pdf>)
- González Bondía, Alfonso; López, Jaume; Vilajosana, Josep María; Barceló, Mercè; y Corretja, Mercè (2015). *El derecho a decidir: teoría y práctica de un nuevo derecho* [The right to decide. Theory and Practice of a new right]. Atelier.
- Hirschman, Albert O. (1970). *Exit, Voice and Loyalty*. Harvard University.

- Hohfeld, Wesley (2001). *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*. Aldershot.
- Kymlicka, Will. (2001). *Politics in the Vernacular*. Oxford UP.
- Mill, John Stuart (2010). *Considerations on Representative Government*. Oxford University. (First publication in 1861).
- Miller, David (1995). *On Nationality*. Oxford University.
- Miller, David (2003). Liberalism and Boundaries: A Response to Allen Buchanan. In A. Buchanan & M. Moore (eds.) *States, Nations and Borders*. Cambridge UP.
- Moore, Margaret (1997). On National-Self-determination. *Political Studies*, XLV, 900-913. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9248.00118>
- Norman, Wayne (2006). *Negotiating Nationalism*. Oxford University.
- Parijs, Philippe. van (2011). *Linguistic Justice for Europe and for the World*. Oxford University.
- Patten, Allan (2014). *Equal Recognition*. Princeton University.
- Pogge, Thomas (2002). *World Poverty and Human Rights*. Polity.
- Queralt, Joan; Ridao, Joan; Pons, Xavier; Torno, Joaquín; Giménez-Salinas, Esther; Font, Antoni; González Bondía, Alfonso y Sagarra Eduard (2014). *¿Existe el derecho a decidir? Preguntas y respuestas sobre el proceso abierto en Cataluña*. [There is a right to decide? Questions and answers about the open process in Catalonia]. Tibidabo.
- Rawls, John (1999). *A Theory of Justice: revised edition*. The Belknap Press.
- Raz Joseph y Margalit, Avishai (1994). National Self-Determination, in J. Raz. (Ed.) *Ethics in the Public Domain*. Clarendon.
- Renan, Ernest (1992). *Qu'est-ce qu'une nation?* [What it is a nation?] Presses-Pocket.
- Sanjaume, Marc. (2019). Moralism in theories of secession: a realist perspective. *Nations and Nationalism*, DOI: <https://doi.org/10.1111/nana.12412>
- Taylor, Charles (1981). *Social Theory as Practice*. Oxford University.
- Taylor, Charles (1994). The Politics of Recognition, in Charles Taylor (et al.) *Multiculturalism*. Princeton University.
- The Economist (2018). *Democracy Index*. <https://www.eiu.com/n/democracy-index-2018/>
- Tribunal Constitucional (2010). *Sentencia 31/2010, de 28 de junio, en relación con diversos preceptos de la Ley Orgánica 6/2006, de 19 de*

*julio, de reforma del Estatuto de Autonomía de Cataluña.* <https://www.parlament.cat/document/intrade/218218>

Vergés Gifra, Joan (2014). *La nació necessària* [The necessary nation]. Angle.

Vilajosana, Josep (2014). Principi democràtic i justificació del dret a decidir. [Democratic principles and justification of the right to decide] *Revista d'Estudis Autònoms i Federals*, 19.

Wellman, Christopher (2005). *A Theory of Secession*. Cambridge University.

# Artículos del Dossier

*Dossier Articles*



# La teoría (de la secesión) de la minoría permanente a la luz de la democracia deliberativa

*The Theory (of Secession) of The Permanent Minority From  
The Point of View of Deliberative Democracy*

Félix Ovejero  
Universitat de Barcelona, España

**RESUMEN** Este artículo utiliza la perspectiva de la democracia deliberativa para evaluar la teoría de la minoría permanente como posible motivo de secesión. Según esta teoría, los catalanes (o vascos) constituyen minorías permanentes que, en ningún caso, podrían obtener las mayorías parlamentarias que les permitan separarse. Históricamente, esta circunstancia habría propiciado las condiciones para un abuso permanente. Hoy en día, impediría el éxito de los procesos de secesión, lo que no dejaría otra alternativa que eludir los medios democráticos. El artículo concluye que este argumento resulta incompatible con los ideales de la democracia deliberativa. En el mejor de los casos, la teoría colapsa en la tesis de la secesión como reparación: si los intereses de la minoría han sido adecuadamente considerados en un proceso deliberativo, las decisiones de la mayoría están justificadas y por lo tanto no generan un derecho de secesión; si esos intereses han sido ignorados, las decisiones no cumplen con los estándares deliberativos y acaban en el clásico derecho a la secesión de la teoría de la reparación.

**PALABRAS CLAVE** deliberación; democracia; minorías; nacionalismo; secesión.

**ABSTRACT** *This article uses the lens of deliberative democracy to examine the argument of the permanent minority as a possible ground for secession. According to this argument, Catalans (or Basques) are permanent minorities which, under no circumstances, could obtain the parliamentary majorities that would enable them to secede. Historically, this fact has created the conditions for sustained abuse. Nowadays, it prevents the success of secession processes which leaves Catalans with no alternative but to circumvent democratic means. The article concludes that this argument is either incompatible with deliberative democracy or collapses into an argument that justifies secession as reparation. The argument goes like this: if the interests of the minority have been adequately considered in a deliberative process, the decisions of the majority are justified and thus do not generate a right to secede; if those*

*interests have been ignored, the decisions fail to meet the deliberative standards and generate a remedial right to secession.*

**KEY WORDS** *Deliberation; Democracy; Minorities; Nationalism; Secession.*

**RECIBIDO** *RECEIVED* 17/4/2020

**APROBADO** *APPROVED* 23/11/2020

**PUBLICADO** *PUBLISHED* 30/1/2021

#### **NOTA DEL AUTOR**

Félix Ovejero, Departament de Sociologia, Universitat de Barcelona.

Correo electrónico: felix.ovejero@ub.edu

Dirección Postal: Universitat de Barcelona, Departament de Sociologia, Av. Diagonal, 688, Barcelona. Teléfono: 932035054

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4467-9265>.

Para defender sus puntos de vista, los movimientos secesionistas con frecuencia apelan a conceptos relacionados con la democracia: autogobierno, derecho a decidir, autodeterminación. También las justificaciones normativas de la secesión (o del derecho a la secesión) han invocado principios presentes en las teorías de la democracia: la teoría plebiscitaria, que apela al principio de autonomía; la teoría adscriptiva, que apela a la voluntad de una comunidad de identidad; y la teoría de la reparación, que apela a las condiciones de la democracia. En este trabajo, aunque se realizará una breve cala final en la teoría de la reparación, nos centraremos especialmente en la teoría de la minoría permanente, que apela a los derechos de minorías (nacionales) que, por serlo, —por su condición de minorías— nunca verían sus preferencias atendidas por la comunidad política de la que forman parte.<sup>1</sup> Se mostrará que esa teoría no se ve avalada por la apelación a la democracia, más exactamente, se mostrará la incompatibilidad de esa teoría con la democracia deliberativa, una idea de democracia según la cual las propuestas políticas se exponen a una pública deliberación y se tasan según criterios de imparcialidad o justicia, utilizando razones que —idealmente— han de resultar aceptables para quienes participan en las decisiones.

Comenzaré por caracterizar brevemente la democracia deliberativa en contraposición con otra idea de democracia de negociación (o de mercado). La caracterización será idealizada, conceptual, en un doble sentido: no se refiere a instituciones reales sino a versiones *puras*; se refiere a participantes en general, sin distinguir entre representantes (democracia representativa) o ciudadanos (democracia participativa). A continuación, perfilaré la idea de secesión, con una breve acotación histórica. Después, se examinará la teoría de la minoría permanente y, como contraste, brevemente, la teoría de la reparación. Se verá que la teoría de la reparación sí se muestra compatible con el ideal deliberativo: se argumentará que si se dan las condiciones de la deliberación, no está justificada la secesión y si esta está justificada es que, en realidad, no estamos ante una genuina democracia deliberativa. La conclusión general es que la secesión resulta incompatible con la idea deliberativa de la democracia. El texto se cierra recordando una paradoja a la que se enfrentan nuestras democracias: la universalidad de sus principios choca con el alcance limitado de las instituciones llamadas a realizarlos: estados enmarcados por fronteras políticas. Se sugiere una línea de respuesta a la paradoja: la minimización de las fronteras en aras de ampliar las comunidades democráticas. La argumentación

---

1 Quizá resulta exagerada la calificación de *teoría* y sería más justo, dada su escaso grado de elaboración, hablar de *argumentación* o *perspectiva*. Si se mantiene esa calificación es simplemente por no introducir distinciones adicionales respecto a las teorías ya consolidadas que se mencionan en el texto, algo que complicaría innecesariamente la exposición.

será, fundamentalmente, analítica y conceptual, pero se harán algunas calas empíricas en la situación española, bien para ilustrar las tesis bien para mostrar la falta de fundamentos fácticos de algunas tesis secesionistas.

## Dos democracias

Con frecuencia, la idea de democracia deliberativa se contrapone —y es un buen modo de perfilarla— con la idea de democracia de negociación o democracia como mercado (Elster, 1986). Según esta última, las decisiones colectivas son resultado de agregar preferencias, sin que quepa la posibilidad de reconsiderarlas en el proceso de toma de decisiones. Como sucede en cualquier negociación, las preferencias no se cambian, no se corrigen como resultado de un diálogo; si acaso, se acepta rebajar las demandas ante el mayor poder negociador del rival. Aunque acaten las decisiones, al final los participantes salen con las mismas opiniones que tenían al principio. Se puede corregir algún juicio, por ejemplo, porque se adquiere nueva información; pero no el punto de vista general, los intereses o las perspectivas. En ese sentido, las preferencias son prepolíticas, se forman privadamente, bien porque no se consideran susceptibles de ser argumentadas, al modo como sucede con los juicios estéticos (“hay que hacer porque sí”); bien porque se corresponden con los propios intereses, y el propio interés no es un principio normativo (imparcial, de interés general) susceptible de ser invocado en una argumentación política (no es atendible como argumento la afirmación “hay que hacer X porque me conviene a mí o a los míos”).

En contraste con ese ideal se levanta el modelo deliberativo. Según este, las preferencias se conforman mediante debate público (Elster, 1998). Los participantes acudirán a la deliberación con ciertas ideas, pero se mostrarán dispuestos a corregirlas a la luz de las mejores razones. Quizá, en el fondo, sus propuestas respondan a sus intereses; pero, en la deliberación, se ven obligados a justificarlas de acuerdo con criterios imparciales, con razones aceptables para todos, tratando de hacer ver a los demás que sus intereses se corresponden con tales criterios, que la razón para hacerles caso no es porque sean sus intereses, sino porque el respeto a principios generales de justicia recomienda atender sus intereses antes que otros. En lo esencial, la argumentación pública (también la del hipócrita) se sostiene en dos premisas: a) una normativa: “debemos hacer lo que se correspondan con principios de interés general, por ejemplo, atender a los más necesitados”; b) otra empírico-circunstancial: “la medida X que beneficia al grupo Y se corresponde con el interés general.” La primera es la que vincula normativamente a los participantes, incluso a los que

defienden los intereses de su grupo. Si la deliberación muestra que, a la luz de los principios (el interés general), sus propuestas no están justificadas — porque, por ejemplo, hay otros más necesitados—, y puesto que han acatado tales principios —porque los han invocado ellos mismos—, quienes hacen las propuestas se verán obligados a abandonarlas, o, al menos, la tesis de que se corresponden con el interés general.

En un caso, la decisión final es el resultado de un proceso de negociación que recoge y traduce la fuerza (en votos) de cada cual. La decisión dependerá de los votos que respalden a cada una de las opiniones y de la regla de decisión manejada. Si basta con la mitad más uno para que sea adoptada, la capacidad de influir de las minorías en la decisión final será muy limitada. Con facilidad, los intereses de las minorías serán desatendidos o despreciados. Una situación que cambiará según vayamos aumentando el número de votos exigidos para tomar la decisión, según nos vayamos acercando a la unanimidad: si se requiere el acuerdo de todos, las minorías pueden bloquear cualquier decisión. Pero, a la vez, según aumenta el número, la toma de decisiones resultará cada vez más costosa, más difícil. En el caso de que se requiera el acuerdo de todos (regla de unanimidad), bastará con que uno se oponga para impedir cualquier decisión. En tal caso, la idea de democracia como triunfo de la mayoría perderá su sentido. En condiciones normales, si en el proceso cada uno cuenta como un voto, la decisión basada en la negociación recogerá los intereses de quienes sean más numerosos. Ahora bien, eso no quiere decir que la decisión se pueda considerar la más justa. Por esa razón, para proteger a las minorías frente a las mayorías potencialmente explotadoras, se justificaría establecer límites a lo que las mayorías pueden decidir. En tales casos, los derechos de las minorías se opondrían, por definición, a una mayoría cuyas decisiones ignoran las razones de los perdedores.

En la deliberación, la decisión es el remate final de un proceso de discusión en la que se invocan razones, en principio, aceptables para todos. La decisión adoptada dependerá del valor de los argumentos que respalden cada punto de vista. Las minorías, por el hecho de serlo, no tienen por qué ver menoscabada la posibilidad de que sus tesis prosperen si están sostenidas por buenas razones. Si proporcionan razones potentes, sus reclamaciones serán atendidas. En este caso, cuando la decisión colectiva se basa en principios de imparcialidad, los derechos no constituyen una protección frente a una voluntad general que se anticipa hostil. También, en la democracia deliberativa se contempla que ciertos asuntos no se pueden someter a votación. Por ejemplo, los derechos que garantizan las condiciones de la propia deliberación: la libertad de expresión, el voto igual para todos, que todos puedan exponer

sus juicios y que tengan acceso a la información. En este caso, los derechos cumplirían la función de asegurar el proceso deliberativo, de asegurar a cada uno las condiciones para que puedan participar en condiciones de igualdad en las decisiones; pero su función no será proteger a las minorías, sino a la propia deliberación. Si la deliberación está asegurada, no hará falta establecer protecciones especiales para las minorías, porque las decisiones —tomadas en las correctas condiciones— ya atenderán (en la deliberación) sus intereses.

### Sobre la secesión

En lo que sigue, la secesión se entenderá como la decisión —y el derecho que la acompaña— por parte de un conjunto de individuos de crear un nuevo estado mediante la apropiación de una parte de la población y del territorio de un estado preexistente. En una parte de un territorio que era de todos, y que ahora se reservan para sí, ese conjunto de individuos decide privar a los otros de la condición de ciudadanos, sin que ni siquiera se escuche la voz de esos otros.<sup>2</sup> Para lo que aquí me interesa, carece de relevancia la distinción entre la secesión y el derecho a ejercerla. Por supuesto, una cosa es disponer de un derecho a vivir aparte, a romper la comunidad política; y otra el hecho empírico de optar por ejercerlo, con el resultado concreto de la secesión. Podría suceder, y ha sucedido, que unas cuantas personas se crean con el derecho y, luego, opten por no hacer uso del mismo; como también podría suceder que unos ciudadanos tuvieran el derecho a votar que otros se vean privados de derechos —por ejemplo, el voto de los negros— y votaran en contra de privarlos. En todo caso, en el plano normativo, y dada la naturaleza de lo que se decide, la posibilidad de ejercer el derecho es ya el resultado: la soberanía no se vota, sino que está decidida en el hecho mismo de la posibilidad de votar. Para votar hay que establecer un perímetro territorial de votantes y, en el mismo instante en que ese perímetro se establece, se ha decidido la soberanía. Un perímetro (de soberanía) que, naturalmente, no se vota, porque no puede votarse quién puede votar. Volveré más abajo sobre esto.

2 Mi definición no se ve debilitada por las llamadas *separaciones de terciopelo*, supuestamente, resultado de un acuerdo entre las partes. El problema tiene que ver con a qué nos referimos con *las partes*. En las separaciones de terciopelo realmente existentes las partes no acostumbran a ser los ciudadanos potencialmente afectados. Sin ir más lejos, las más famosa de todas, la que derivó en la partición de Yugoslavia, se decidió en los despachos y nunca fue avalada por un referéndum (de hecho, en una consulta realizada un año antes de la partición solo el 36% votó a favor de la misma). Podríamos, por supuesto, imaginar un caso hipotético de acuerdo del 100%, pero no pasaría del experimento mental. Si se trata de privar de derechos —de ciudadanía— bastaría el desacuerdo de un individuo (decidido por otros) para encontrarnos con un caso de secesión en el sentido estipulado por mi definición.

En ese sentido, el derecho unilateral a levantar una frontera es el derecho de una minoría a privar de la condición de conciudadanos a una mayoría, en un doble sentido: *ex ante*, porque nada pueden decir, y *ex post*, porque ya no serán ciudadanos en un territorio donde antes sí lo eran. Los que se separan se llevan el territorio y a sus habitantes, convertidos en ciudadanos de un nuevo estado; o de uno ya preexistente: En España, en seis meses, entre 1873 y 1874, cuando veinte localidades se declararon independientes, la ciudad de Cartagena pidió directamente el ingreso en Estados Unidos. Entre otras cosas, eso quiere decir que quienes se separan se arrogan el derecho a sustraerse de las obligaciones políticas vinculadas al estado común, entre ellas, la de redistribuir. Esa es la radical novedad de las modernas secesiones respecto a las clásicas, que se verán a continuación: quienes se separan se constituyen unilateralmente en unidades de soberanía, deciden irse con un territorio y unas gentes. Irse o expulsar, porque, en lo esencial, no hay una diferencia de concepto entre la independencia de Cataluña decidida por *los catalanes*, de una minoría (dentro de España) que decide unilateralmente constituirse en soberana; y la expulsión de Extremadura de España, decidida por una mayoría, por todos los españoles, menos los extremeños.

La secesión equivale a romper dos reglas fundamentales vinculadas entre sí que, idealmente, operan en las modernas democracias y que están indisolublemente asociadas a la unidad del territorio político: la *unidad de justicia*, según la cual las fronteras delimitan un ámbito unitario de aplicación de principios normativos, en donde se otorgan derechos, se pagan impuestos y se proporcionan servicios; y la *unidad de decisión y gobierno*, por la cual las decisiones idealmente tomadas por todos comprometen a todos. La primera regla es responsable de que los ciudadanos del mismo estado estén unidos por derechos y obligaciones que no alcancen a los individuos de otros países. Como en una familia, existiría una caja común a la que todos contribuirían, a la que podrían solicitar ayuda y de la que estarían excluidos los que no pertenecen a esa unidad de justicia (los ciudadanos de otros países). La segunda regla opera según un criterio de comunidad relevante: al modo como sucede en una reunión de vecinos, las decisiones las toman aquellos sobre quienes esas mismas decisiones recaen. Los del edificio de enfrente no tienen nada que decir acerca de si se instala un ascensor; eso queda de “puertas adentro”. Fuera del territorio enmarcado por las fronteras, en las relaciones entre los estados, las cosas serían muy diferentes: no hay compromisos de justicia o de redistribución y tampoco espacio común de decisión, democracia. Allí sigue funcionando un principio de razón de estado: no operan las razones y la deliberación, sino el poder y la negociación.

## Otras secesiones

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

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

Las diferencias en circunstancias sociales e institucionales entre las situaciones mencionadas son muchas y conviene la prudencia al reunir las bajo la común etiqueta de *secesiones*. Sin embargo, con todas las cautelas del mundo, sí cabe reconocer ciertas coincidencias, una en especial: los *secesionistas* se marchan de la comunidad política y se presentan como —se constituyen en— una unidad legítima de decisión. Eso sí, siempre sobre un trasfondo normativo que está en el ADN de la política y hasta de la vida civilizada: los

compromisos se rompen cuando se violan los derechos pactados. No eran tratados como iguales y, por tanto, su rebelión estaba justificada. Es el mismo principio que sostenía la licitud del tiranicidio, justificado por clásicos griegos y latinos, como Plutarco o Cicerón, teorizado y disculpado por la escolástica española con su característica minuciosidad (Brincat, 2008, 2009),<sup>3</sup> y que encuentra versiones más modernas —que no más elaboradas— en el derecho de resistencia, incluido explícitamente en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa e, implícitamente, en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos; así como en el derecho a la revolución, inevitable compañero de la teoría del contrato social: los legisladores, cuando atentaban contra los intereses o los derechos de los ciudadanos, estaban, *de facto*, realizando una declaración de guerra y, en ese mismo momento, los acuerdos sociales podían darse por terminados.

Locke lo expresa con claridad en distintos lugares de su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, por ejemplo:

Todo aquel que llegue a ejercer algún poder sirviéndose de medios que no corresponden a lo que las leyes de la comunidad han establecido no tiene derecho a que se le obedezca, aunque el sistema político del estado haya sido conservado; pues esa persona no será la que las leyes han aprobado, y, por lo tanto, será una persona a la que el pueblo no ha dado su consentimiento. Un usurpador así, o cualquier otro que descienda de él, no tendrá la menor autoridad legal hasta que el pueblo tenga la libertad de dar su consentimiento y haya consentido de hecho en confirmarlo en el poder que hasta entonces había ejercido por usurpación. (Locke, 1689/1994, p. 186).

Y de ahí, sin apenas premisas intermedias, justifica el derecho a la resistencia: “puede emplearse la fuerza contra otra fuerza que sea injusta e ilegal; quien ofrezca resistencia en cualquier otro caso hará recaer sobre sí la justa condena de Dios y del hombre” (Locke, 1689/1994, p. 197).

Los casos anteriores tienen pocas cosas en común, pero sí hay una y es importante: una inicial ruptura de los compromisos, una violación de derechos o de elementales reglas del juego democrático, que justifica la posterior disolución de los acuerdos. Los perjudicados se ven liberados de someterse a leyes que han dejado ser las leyes de todos. De distinta manera, una parte de la comunidad

---

3 Francisco de Vitoria justificó el robo en situaciones de hambruna o no pagar tributos injustos. Juan de Mariana, la insubordinación y el tiranicidio. El padre Mariana, en *Del Rey y de la Institución real* (1599/2017) y Francisco Suárez, en su *Discurso de leyes* (1612/1968), defendían la desobediencia y el derrocamiento de las autoridades que no cumplían sus obligaciones o se excedían en el uso de sus funciones.

política, ante las injusticias, opta por votar sus propias reglas, por sustraerse a unas leyes que ya no son sus leyes, que no los reconocen como ciudadanos y los excluyen del autogobierno colectivo, si se me permite cierta licencia retrospectiva en el uso de los conceptos políticos. Vistas las cosas de este modo, las secesiones aparecen como una variante (como el tiranicidio o la revolución) del derecho a la resistencia, con la singularidad de que se opta, de distinta manera, por marcharse y *decidir aparte*, la ruptura de la comunidad política.

Otra cosa, discutible, es que ese “marcharse” tradicional supusiera una quiebra del territorio político común. Quienes se rebelaban se marchaban a una colina de Roma, a una sala de palacio o de un parlamento; pero no se llevaban ningún territorio. Atrás quedaba, intacto, un territorio político que era de todos; también de los que se marchaban. Por eso, cuando la injusticia era reparada y los derechos reconocidos, se incorporaban a las decisiones colectivas en una comunidad política ahora restaurada. Querían —permítase otro anacronismo— ser ciudadanos iguales entre iguales. En ningún caso se concebía que unos u otros perdiesen la condición de ciudadanos, fueran privados en el territorio común de sus derechos, ni, por supuesto, que unos cuantos pudieran decidir sobre la ciudadanía de otros ni sobre el territorio político de todos. Antes al contrario, la secesión nacía para combatir esa posibilidad, arrancaba de convicciones democráticas, para impedir que unos cuantos se otorgasen la capacidad de decisión sobre la vida de los otros. Suponía una defensa de la democracia de todos. Nacía como respuesta a una injusticia y se acababa con esta.

### La teoría de la minoría permanente

Casi todas las reclamaciones secesionistas apelan a conceptos relacionados con la democracia: autogobierno, derecho a decidir, autodeterminación. Es el caso de dos de las teorías de la secesión clásicas: la teoría plebiscitaria y la teoría adscriptiva. La primera acude al principio de autonomía: a partir de la idea de que cada uno tiene derecho a autodeterminarse —que incluiría la libertad para asociarse con quien le apetece— y de que las comunidades territoriales legítimamente propietarias de sus territorios tienen derecho a disponer de ellos, concluyen que la comunidad de propietarios/habitantes puede decidir por mayoría el estatus de esos territorios (Beran, 1998; Pavkovic, 2003).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> La presentación de Ludwig von Mises es nítidamente clara: “El derecho a la autodeterminación, con respecto a la cuestión de la pertenencia a un estado, se entiende, por lo tanto, cuando los habitantes de un territorio determinado (ya sea un solo pueblo, un barrio entero, o una serie de distritos adyacentes) hacen saber, mediante un plebiscito libremente llevado a cabo, que ya no desean permanecer conectados con el estado al que pertenecen, sino que desean formar un

Basta con que una mayoría durante un cierto tiempo concentrada en un territorio decida marcharse —y llevarse su territorio— para que cualquier otra consideración quede en suspenso. Por su parte, la teoría adscriptiva apelaba a la voluntad de las naciones, entendidas como comunidades de identidad: el simple hecho de compartir una identidad nacional proporcionaría un derecho a la soberanía sobre una parte del territorio político común.

Esas teorías presentan distintos problemas. La primera, uno de principio: determinar el censo de referencia de esa *mayoría*, el *demos*, que, por definición, no puede decidirse democráticamente. Siempre, antes de votar, ha de decidirse quién puede votar, ha de trazarse una frontera. Si la votación presume las fronteras, no cabe votar las fronteras. Se ha de determinar una población enmarcada en un territorio que, obviamente, no se ha votado ni, sin regresión infinita, puede votarse. La otra teoría, la adscriptiva (Moore, 1997; Tamir, 1995), tiene una respuesta al problema del *demos*/perímetro de decisión: las naciones serían el *demos* legítimo; pero tampoco carece de problemas. De tres estrechamente relacionados: primero, definir qué es una nación; segundo (derivado del anterior), identificar al colectivo de referencia al que atribuye la condición de nación, al que se le otorga el derecho; tercero, justificar por qué las naciones tienen el derecho a la secesión, esto es, inferir derechos o valores desde premisas empíricas y analíticas, referidas a hechos. El tercer problema es el más peliagudo y puramente lógico. La justificación de (el derecho a) la secesión a partir del “hecho nacional,” tal cual, es un ejemplo inmediato de falacia naturalista: que un conjunto de individuos participen de rasgos culturales no es un argumento para dotarlos de un derecho a la soberanía.

Aquí nos centraremos en otra teoría, recientemente revitalizada, la de la minoría permanente, que también apela a argumentos democráticos, en particular, a las relaciones entre mayorías y minorías.<sup>5</sup> Así, se dice, catalanes (o vascos) constituirían *minorías permanentes* que, bajo ninguna circunstancia, podrían obtener mayorías parlamentarias suficientes para modificar los marcos de decisión. Esa condición, históricamente, habría dado pie a un abuso sostenido, a una desatención de sus demandas, cuando no a una explotación económica y a un desprecio de su identidad cultural. En el presente, cerraría la posibilidad real a proyectos políticos secesionistas, no dejándoles otra opción que la de saltarse los procedimientos normales de los sistemas democráticos, por ejemplo, mediante declaraciones unilaterales de independencia. La novedad estado independiente o formar parte de algún otro estado, y sus deseos deben ser respetados y aplicados” (2011, p. 211).

5 Cabe encontrar una formulación temprana en Berlin (1972, pp. 11-30). A veces, la tesis aparece en el contexto de la contraposición de las dos ideas de democracia (Norman, 2006, pp. 144-145). Referida al caso catalán, en varios trabajos incluidos en Kraus y Vergés (2017).

de esta tesis, que —en apariencia— recupera argumentos clásicos de la defensa de las minorías, es que invoca consideraciones democráticas. La minoría no aspira tanto a blindarse frente a las mayorías, como a convertirse en mayoría; pero, a la vez, tiene el convencimiento de que bajo ninguna circunstancia podrá llegar a ser mayoría y, por ende, entiende que sus aspiraciones políticas jamás podrán prosperar.

Para su correcta discusión, la tesis ha de formularse con precisión; y esto no siempre sucede. Sin ir más lejos, hay cierta ambigüedad en la referencia de la *minoría permanente*, una ambigüedad que está en el origen de distintos problemas. No se sabe si designa a quienes tienen la demanda política (los partidarios de la secesión), al conjunto de los potenciales demandantes (la supuesta nación, en nombre de la cual dicen hablar los primeros) o, incluso, a la diferencia entre unos y otros. Si se trata del primer caso, cualquier demanda política democráticamente derrotada (de manera permanente o no) podría invocar el argumento (y, como se verá, esa situación es una constante del juego democrático, inseparable de la dinámica mayorías y minorías). Hay minorías que han acabado por ser permanentes y que lo seguirán siendo; por ejemplo, quienes se oponen al voto de la mujer. Si se trata del segundo caso, el argumento, de tener validez, debería considerarse —con más fuerza— para el caso de comunidades aún más minoritarias que catalanes o vascos, y aún más permanentes (dada su escasa renovación demográfica): los riojanos (apenas trescientos mil) serían minoría permanente con bastante más probabilidad que los catalanes (varios millones). Si el número relevante es la (menor) diferencia entre los dos guarismos, entre los partidarios efectivos de la separación (los nacionalistas/secesionistas) y los potenciales (los nacionales) —y algo de eso parece asomar en los argumentos que insisten en que “en Cataluña hay una demanda que no existe en otras comunidades autónomas”—, no cabe descartar un escenario hipotético en donde una población muy rica (Marbella, Pozuelo de Alarcón) reduzca casi a cero esa diferencia. Incentivos no les faltarían: si el argumento vale, los ricos, que por sus modos de vida parecidos y por el funcionamiento normal de todos los mercados —entre ellos el inmobiliario— acostumbran a avecinarse, tendrían todas las razones del mundo para desvincularse de las leyes de todos.

En el trasfondo de la apelación a la minoría de esta teoría hay una mala concepción de en qué consiste la idea de democracia en su relación con la regla de la mayoría.<sup>6</sup> Y es que, en tanto gobierno de la mayoría, por definición, la democracia consiste en decir “no” a muchas minorías. En España, sin ir más

---

6 Para una defensa radical a partir de la igualdad política (Waldron, 1999). Para defensas más matizadas (Novak y Elster, 2014; Mineur, 2017).

lejos, hay una minoría mucho más mayoritaria que los nacionalistas catalanes, y también estable —o al menos tan estable como los partidarios de la secesión— que acepta con deportividad democrática que sus deseos no son mayoritarios y queda a la espera de persuadir al suficiente número de conciudadanos para cambiar cosas, como por ejemplo, ese 26,9% de españoles contrarios al estado de las autonomías, que quieren eliminarlos o disminuir sus competencias. En realidad, si atendiéramos las preferencias a los catalanes independentistas —que no son todos los catalanes, ni siquiera la mayoría— le estaríamos diciendo no a ese 26,9% y a quienes también se muestran satisfechos con el estado actual de las autonomías (CIS - Centro de investigaciones sociológicas, 2019).

Por otra parte, la tesis de las minorías permanentes se sostiene o arropa en supuestos empíricos o analíticos discutibles, cuando no directamente falsos. Uno de ellos es la asunción de existencia de una suerte de realismo metafísico fuerte, de supuestas esencias nacionales impermeables al paso del tiempo, como si las identidades nacionales fueran clases naturales. Y no es lo mismo ser mujer que miembro de una comunidad nacional. A lo largo del tiempo las mujeres o mantienen continuidades de rasgos o características, para empezar biológicas, que no se dan en el caso de las naciones. De hecho, las teorías de la secesión que en su definición de nación incluyen alguna mención a la *conciencia nacional* o la *voluntad de autogobierno* tienen serias dificultades para demostrar la existencia de las naciones con *conciencia nacional* o *voluntad de autogobierno*, habida cuenta las cambiantes opiniones de las poblaciones. Si una nación existe cuando un conjunto de individuos (suficiente) cree que son una nación, las naciones aparecen y desaparecen a lo largo del tiempo y en plazos de apenas lustros. En el caso de Cataluña, a la vista de las encuestas de opinión disponibles, hace diez años no existía la nación y no hay razón para pensar que seguirá existiendo de aquí a diez. Sencillamente, no hay continuidad de rasgos ontológicos.

Las pruebas de que no existen tales continuidades ontológicas o de identidad no se limitan a la *conciencia nacional*, hay otras pruebas menos psicológicas. Seguramente, no hay ninguna más fiable —entre las disponibles— que los apellidos de los miembros de la nación, que algo nos dicen de la composición (mudadiza) de poblaciones, de la existencia (o inexistencia) de continuidades. La composición de los apellidos nos informa acerca de dónde se mantienen los rasgos, de dónde no hay renovación ni mestizaje. Si la identidad colectiva tiene que ver con algo, es de suponer que tendrá que ver con las continuidades (biológicas, familiares) entre las personas que configuran las supuestas naciones. Puro individualismo ontológico. Si mañana todos los catalanes se fueran a Andalucía y los andaluces a Cataluña, resultaría difícil

seguir sosteniendo la existencia de la nación catalana (o al menos, habría dudas acerca de dónde ubicarla). Pues bien, algo parecido a eso se produjo en España en una suerte de experimento natural. El desarrollo económico de los años sesenta del siglo pasado condujo a los españoles a abandonar las regiones pobres y buscar trabajo en las ricas. Y los datos son elocuentes: según los apellidos, las dos ciudades españolas con mayor *identidad* —con mayor continuidad ontológica— son Lugo y Huesca, por la obvia razón de que allí todo el mundo se va y no llega nadie (Romeu et al., 2006). Ateniéndose a los apellidos, Barcelona y Madrid se parecen como dos gotas de agua y esas dos ciudades capturan una suerte de foto fija resumida del conjunto de España; y en el País Vasco, sucede otro tanto. Los apellidos más frecuentes en Cataluña son los mismos que en el resto de España: García, Martínez, Pérez y así hasta los primeros veinte (datos del Instituto de Estadística de Cataluña, IDESCAT).<sup>7</sup> Nada sorprendente en un país que experimentó el movimiento de población más importante en la Europa de la postguerra europea.

Este no es el único problema asociado a la atribución de identidad de la tesis de la minoría permanente. Reparemos en que otorga una injustificada singularidad a las naciones como minorías relevantes políticamente. Y minorías hay muchas. De hecho, todos formamos parte de varias minorías respecto a varias potenciales mayorías. Lo importante no es tanto la condición de minoría, sino qué minorías. Que una minoría esté concentrada territorialmente es solo una característica carente de implicaciones normativas. Las minorías nacionales son unas entre otras y, desde luego, resulta discutible que, a la hora de dotar de identidad compartida, resulten más decisivas que minorías definidas a partir de criterios sociales, sexuales, religiosos o, incluso, ecoambientales. La condición sexual, la clase social, la religión o el hábitat climático o ambiental están en el origen de identidades bastante más sólidas que tener una lengua común (algo, por demás, falso en el caso de vascos o catalanes, cuya lengua común y ampliamente mayoritaria es el español). Desde luego, si de identidad en algún sentido controlable empíricamente se trata, el trabajador de Seat de Martorell (Cataluña) tiene más que ver con el de Renault de Valladolid (Castilla y León) que con el burgués de Sant Gervasi (Barcelona), tan parecido al del barrio de Salamanca (Madrid). Los catalanes, en tanto que tales, compartimos bastantes menos rasgos culturales que los que pueden compartir colectivos como homosexuales, trabajadores temporeros, sopranos, islamistas o pescadores; sean andaluces, gallegos, catalanes. Estos otros colectivos constituyen también minorías (permanentes) respecto a algún

<sup>7</sup> Para encontrar el primer apellido de raíz en lengua catalana entre los más comunes en Cataluña hay que bajar hasta el puesto 25: Vila. Los más frecuentes son comunes en todas las regiones (Cano, 2018).

tipo de mayoría, el resto de la población (su conjunto exclusión, en términos lógico-matemáticos). La apelación territorial complica aún más las cosas, pues los argumentos de la teoría de la minoría permanente, de valer, justificarían otras secesiones en las nuevas naciones recién creadas: en una Cataluña independiente, también habría nuevas minorías permanentes porque, por definición, en la medida en la que establecemos un criterio que puede definir un conjunto, siempre estamos en condiciones de reconocer una minoría.

### **La teoría de la minoría y la democracia**

Desde el punto de vista normativo, lo relevante no es la existencia de minorías; sino cómo son tratadas, si se respetan sus derechos o si son objeto de discriminación. Los ricos también conforman una minoría bastante permanente en muchas de nuestras sociedades con baja movilidad interclasista, sin que por ello podamos considerar que son objeto de discriminación. Desde luego, resulta difícil pensar que en el caso de vascos o catalanes podamos hablar de injusticias. Basta con ver la composición de las élites políticas o económicas. También aquí los datos sobre lenguas y apellidos resultan significativos: a pesar de que el castellano (o español) es la lengua materna del 55% de los catalanes, tan solo el 7% de los parlamentarios reconoce el castellano como su “identidad lingüística” (Miley, 2006). Los resultados son abrumadores y sostenidos en el tiempo: “Solo 32 de los 135 diputados del Parlamento (catalán) llevan algún apellido de los más frecuentes de Catalunya,” los apellidos “españoles” (Castro, 2016.). Ninguno de los veinticinco apellidos más comunes (los “españoles”) está presente en los recientes gobiernos autonómicos (con datos anteriores a 2018). En realidad, los excluidos son los catalanes cuya identidad no se corresponde con la “nacional” y que constituyen la mayoría de los catalanes. Catalanidad, privilegios sociales y puntos de vista independentistas están altamente correlacionados (Oller, Satorra y Tobeña, 2019; Vidal y Gil Hernández, 2019), y las correlaciones se han ido incrementado a lo largo del tiempo. El aumento de la relevancia de ser catalanoparlante lleva a pensar que el entorno económico es aún más favorable a los catalanoparlantes (en comparación con los castellanoparlantes) ahora que durante el franquismo, respecto a los castellanoparlantes que, además, son los más pobres.<sup>8</sup> Y otro

---

8 La movilidad social asociada a la lengua ha disminuido durante los años de políticas nacionalistas, o de otro modo, con respecto a sus conciudadanos, los *otros catalanes* no son más ricos de lo que lo fueron sus padres. Se puede comprobar a partir del *índice de catalanidad*, elaborado según la distribución —más o menos uniforme— del cada apellido en España. El índice de catalanidad se calcula como la probabilidad de que un teléfono de línea fija registrado en España con ese apellido esté localizado en Cataluña (Güell, Rodríguez Mora y Telmer, 2015).

tanto sucede con la supuesta explotación económica. En la historia reciente —y no tan reciente— incluido el franquismo, Cataluña y el País Vasco han estado entre las regiones más ricas de España. Por cierto, también es falso el mito de la represión franquista, al menos comparativamente: en porcentaje, dentro del conjunto de España, las dos regiones con el menor número de víctimas —y con diferencia— fueron precisamente Cataluña y el País Vasco (Gómez Calvo y Zubiaga, 2018).

En realidad, el colapso de la teoría de la minoría permanente es de principio. Y es que si vale para Cataluña, vale para Extremadura, que, desde cualquier punto de vista empírico, referido al bienestar o a la riqueza, está en peores condiciones que Cataluña, y que, además, por número de habitantes, es una minoría aún más minoritaria. El argumento vale para Extremadura, para Castilla y para cualquier región. Salvo que, por una suerte de saturación ontológica, asumamos que solo existen Cataluña y *lo demás*, una España que, de ese modo, quedaría convertida en un paquete compacto de identidad. Así las cosas, no habría democracia legítima: por definición, cada uno es minoría respecto a todos los demás. Cada uno de nosotros forma parte de varias minorías a la vez, pero eso no impide que, como ciudadanos, dotados de nuestra plural identidad, tomemos decisiones con los demás en condiciones de igualdad. Cuando las razones son justas, se materializan en leyes y el mundo mejora; así ha sido siempre a lo largo de la historia. Las reclamaciones de derechos siempre empezaron con una minoría, incluso las de las mujeres, que no son una minoría; y ni les cuento los de los niños o los de los animales. Desde el punto de vista normativo, si un derecho está justificado, tanto da que lo solicite uno como un millón. Lo que sucede es que en unos casos nos parece razonable, en un debate democrático; y en otros no. Si el derecho a la secesión existe “por minoría permanente,” también dispone de él Pozuelo de Alarcón (la población española con mayor nivel de renta), que cumple todos los requisitos. El argumento “en Pozuelo nadie reclama la secesión” es moralmente irrelevante. Si el derecho está justificado, deberíamos alentar la aparición de un partido que lo reclamara en Pozuelo o en Badalona. La voluntad y el número resultan irrelevantes para fundamentar derechos.

Basta con sustituir *catalanes* por *homosexuales* o *negros* y se verá la debilidad del argumento, que, si algo muestra, es la escasa confianza de quienes lo invocan en la posibilidad de respaldar con buenas razones sus demandas. El matrimonio homosexual lo hemos aceptado todos porque, aunque afecta a pocos, nos ha parecido justo. Y, afortunadamente, hemos conseguido que otras demandas (racistas o sexistas, por ejemplo) se conviertan en minoritarias y con tendencia a ser cada vez más minoritarias. La buena democracia, por

buscar razones aceptables para todos, es universalista: los ciudadanos, cada uno con su plural identidad, se reconocen iguales y exponen sus razones que otros atienden. La tesis de la minoría permanente resulta inseparable de una pobre idea de democracia (la que llamábamos democracia de mercado o de negociación) (Elster, 1986), en la que solo importa el número y que desatiende la justicia o racionalidad de las preferencias, y por eso necesita unos derechos que *protejan* frente a la democracia. Desconfía de la capacidad de la democracia para producir leyes justas y, en ese sentido, resulta incompatible con la indiscutible evidencia de la conquista de derechos por minorías. Las minorías permanentes son atendidas cuando consiguen convencer a suficiente número de conciudadanos de la injusticia de su situación; por eso se hacen leyes en favor de discapacitados, autónomos, ferroviarios o pastores de cabras.

En ese sentido, la tesis de la minoría permanente se lleva mal —por no decir que resulta incompatible— con la democracia deliberativa. Una minoría que carece de razones —o que ni siquiera contempla exponerlas— para sostener sus reclamaciones no es una minoría injustamente tratada. La injusticia parecería precisamente si sus demandas se impusieran solo por ser minoría, sin haber sido tratada injustamente; que es lo que sucede con los privilegiados en muchas de nuestras sociedades y con los secesionistas que amenazan con romper la comunidad política si no se atienden sus exigencias (que consisten precisamente en romper la comunidad política, en no redistribuir ni votar con sus actuales conciudadanos). La mayoría, cuando se han escuchado las razones de todos, tiene razones para imponer su voluntad. En eso consiste la mejor democracia.

Otra cosa, como decía, es que la minoría haya sido maltratada. Si, por ejemplo, los supuestos empíricos de la tesis de la minoría permanente fueran indiscutiblemente ciertos, si nos encontrásemos con que realmente catalanes o vascos han sido, en tanto que tales, sistemáticamente excluidos y explotados, privados de derechos; la teoría de la minoría permanente como justificación de la secesión resultaría, en el mejor de los casos, redundante o prescindible. Sus reclamaciones estarían justificadas, pero no por los argumentos invocados por la teoría; sino porque no se han atendido preferencias razonables, porque (objetivamente) están privados de derechos (no puede votar, acceder a trabajos, expresar sus puntos de vista, etcétera). En tal caso la teoría, colapsaría en la teoría de la reparación que examinaremos a continuación: si no hay derechos, se rompe el contrato social.

## La teoría de la reparación

La teoría de la reparación (o de la causa justa) otorga prioridad a una democracia inseparable de una comunidad de ciudadanos instalada en un territorio. En continuidad con la idea clásica de secesión, reclama una potente justificación para romper el compromiso con las leyes y las decisiones del estado primitivo: tan solo la falta de democracia o una injusticia indiscutible justificarían la secesión. Más exactamente, la secesión solo resulta aceptable cuando a) se ha ocupado un territorio soberano, como es el caso de las colonias, o b) se violan sistemática y persistentemente los derechos de ciudadanos en un territorio, lo que incluiría, obviamente, la explotación económica de tales ciudadanos. La separación sería un mal menor para aliviar otro peor: el daño a los derechos, entre ellos el de participación. Cuando eso se produce, cabría amenazar legítimamente con el argumento: “Si mis derechos no son atendidos o mi voz es acallada, me marcho (y conformo en una parte del territorio una nueva comunidad política).” Mientras tales circunstancias no concurren, no habría secesión aceptable. Si mi voz, mis razones y mis votos han sido considerados, no cabe decir “me voy (con el territorio) y no debo explicación alguna.” Por el contrario, cuando mis intereses, mis opiniones y mis votos cuentan en su ponderado peso en las decisiones colectivas, no cabe la secesión. Amenazar con la secesión equivale a sustituir las buenas razones y la búsqueda de las leyes justas por el chantaje y la fuerza. Quien invoca el argumento de “no me atengo a lo acordado si mis deseos no se cumplen,” cuando sus opiniones han sido atendidas en un proceso deliberativo está, *de facto*, quebrando el vínculo entre democracia y leyes justas, sostenido en que las decisiones recogen las opiniones, los votos y los intereses de todos. Esa amenaza supone, en breve, atentar contra el único sentido inteligible de la idea de autogobierno colectivo.

Las consideraciones anteriores describen, en lo esencial, la llamada teoría —o justificación— de la secesión como remedio o reparación (de injusticias), teoría que está en el trasfondo normativo del derecho internacional cuando se ocupa de esos asuntos (Buchanan y Golove, 2005; Seymour, 2007). La autodeterminación o la secesión no se descartan, pero es necesario demostrar la existencia de injusticias, de limitaciones a los derechos o a la participación democrática. Mientras eso no suceda, precisamente por respeto a la democracia y los derechos, las fronteras están justificadas. Esta estrategia entronca con la razonable intuición que líneas arriba calificábamos como el ADN de la política: si se violan los derechos, se rompen los compromisos; no podemos sentirnos obligados por decisiones que ignoran nuestra voz. Por lo mismo, si no es así,

cuando se respetan los derechos y se ponderan mis razones, las fronteras de los territorios políticos existentes, *prima facie*, se consideran legítimas.<sup>9</sup>

No se trata de un punto de vista conservador. Y es que, se mire como se mire, levantar una frontera supone establecer un límite al alcance de los derechos y de la democracia, enmarcar un perímetro a la aplicación de principios con vocación de universalidad. Quienes nacen del otro lado de la frontera, por el simple hecho de nacer al otro lado —una circunstancia azarosa, no elegida— ven limitado su acceso a derechos y recursos. Quedan excluidos de nuestro círculo político o normativo: no tenemos obligación de redistribuir, de atender su voz o de garantizar sus derechos como conciudadanos. Repartimos y decidimos con los nuestros; a los otros, si acaso, y con quien quiera, caridad. En general, cualquier frontera es una anomalía desde el punto de vista de la justicia, al menos si nos sentimos comprometidos con el principio de que no están justificadas las desigualdades que no deriven de elecciones responsables de las personas; el mismo principio que permite condenar las discriminaciones por sexo o raza. Una frontera supone cercenar arbitrariamente la aplicación de principios de justicia. En ese sentido, en virtud de estas mismas consideraciones, el ideal regulador, el principio de actuación, recomendaría eliminar fronteras (y, por lo mismo, condenaría levantarlas donde no existen). La ampliación institucionalizada de nuestro círculo moral, *ceteris paribus*, justificaría la eliminación de fronteras en aras de ampliar la comunidad de ciudadanos, de extender el ámbito de aplicación de la democracia y de la justicia.

Vale la pena subrayar que —en la medida en que se ancla en una poderosa idea de justicia, hasta el punto de mirar con desconfianza a unas fronteras que trazan límites a la aplicación de principios de alcance general y que, si acaso, juzga aceptables tan solo como males menores— la teoría de la reparación no se ve afectada por las apelaciones a *voluntades democráticas*, al menos mientras no dispongan de argumentos independientes, como la privación de derechos. Si nos tomamos en serio que no hay un derecho incondicional a levantar fronteras, resulta moralmente irrelevante que muchos quieran la secesión

---

9 Sería mejor decir *alegítimas*, no necesitadas de justificación. Las fronteras son resultado de circunstancias geográficas, matrimonios reales, conquistas y violencias; pero, una vez consolidadas en situaciones de democracia y respecto a los derechos, y habida cuenta de que tampoco hay unas condiciones de democracia para trazarlas, porque no cabe votarlas, se tomarían como un dato, como el fin de una secuencia histórica. En todo caso, lo que no cabe es confundir esta apelación al ruido y la furia con una justificación o una fundamentación. De ahí lo de *alegítimas*. Por lo demás, la estrategia naturalizadora ayuda mucho frente a la obsesión propia de la filosofía trascendental por *fundamentar* lo que simplemente *es*. Del mismo modo que nadie intenta fundamentar la visión —si acaso, explicarla—, nadie debería intentar fundamentar la inducción. Ni, por cierto, el conocimiento científico: no se sabe muy bien en qué pudiera consistir una fundamentación sobre una base indudable, ajena, externa a la ciencia.

(teorías plebiscitarias), que existan comunidades culturales con voluntad de autogobierno (teorías adscriptivas) o que las minorías no consigan convertirse en mayorías (teoría de la minoría permanente). Estas circunstancias, si acaso, importarán solo si se acompañan de razones independientes, que apelan a principios de justicia, porque se discrimine a los miembros del colectivo cultural o se los excluya de derechos democráticos. Lo importante es la existencia de injusticias probadas y sistemáticas.

Es más, sin injusticias —y dado que la prioridad moral apunta en contra de una secesión que justifica trazar perímetros de exclusión entre ciudadanos y limita el alcance de la justicia— la apelación al número, la identidad o la condición minoritaria, sin otros respaldos argumentales, debería mirarse con desconfianza: estaría en el origen de la defensa de privilegios o de limitaciones de derechos. Una apreciación que, en el caso español, no se ve desmentida por las conocidas invocaciones —por parte de las comunidades más ricas— a unos supuestos “derechos históricos” o singularidades culturales para justificar tratos fiscales especiales. La secesión, sin injusticia, supondría una violación de elementales compromisos con la igualdad de los ciudadanos, entre ellos el primero: unos decidirían los derechos políticos de otros en su propio país; de hecho, se arrojan la potestad de convertirlos en extranjeros. Desde esta perspectiva, no habría diferencia relevante entre la secesión y el racismo o el sexismo. En todos esos casos, un conjunto de ciudadanos se arrojaría la potestad de limitar a otros derechos de ciudadanía en virtud de ciertas características biológicas, culturales o territoriales. En ese sentido, la justificación de la unidad territorial, como una garantía de institucionalización de la democracia en su vínculo con la justicia, se sostiene en el mismo principio que justifica, excepcionalmente, la secesión cuando se produce una injusticia o una limitación de derechos. En los dos casos estaría privándose de derechos a unos por decisión de otros.

## Conclusiones

A la vista de lo expuesto hasta aquí, no parece que la teoría de la minoría permanente pueda encontrar avales en la democracia deliberativa. La condición de minoría no es, como tal, un argumento normativo; sino una circunstancia habitual de las decisiones democráticas. Si la minoría dispone de razones, sus intereses serán tenidos en cuenta; si no, no hay por qué tenerlos. Si está excluida o explotada, entonces ya no estamos ante una buena democracia; pero en ese caso, la teoría de la minoría colapsa en la teoría de la reparación, cuyos fundamentos son los mismos que los de la democracia deliberativa. Más

en general, nadie que crea que una democracia es algo más que una simple agregación acrítica de preferencias puede defender un proyecto secesionista que exige romper una unidad de decisión y de justicia. Es más, la prioridad de los derechos y del autogobierno reclama oponerse a tales proyectos. Solo cuando esos principios no se respetan, cuando no hay justicia ni hay democracia, estará justificada la secesión, precisamente en nombre de tales principios. En ese sentido, la teoría de la reparación parece la fundamentación más acorde con los principios democráticos: la única secesión justificada es aquella que apela a los mismos principios que sostienen a la democracia. Mientras exista democracia, no hay lugar para la secesión justificada: antes, al contrario, apostar por la secesión supone socavar las condiciones de la democracia.

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

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

## Referencias bibliográficas

- Beran, Harry (1998). A democratic theory of political self-determination for a New World Order [Una teoría democrática de la autodeterminación política para un nuevo orden mundial]. En Percy B. Lehning (Ed.) *Theories of Secession*, Routledge. (32-59)
- Berlin, Isaiah (1972). The bent twig: A note on nationalism [La rama doblada: una nota sobre el nacionalismo]. *Foreign Affairs*, 51(1), 11-30. <https://doi.org/10.2307/20037960>
- Brincat, Shannon K. (2008). 'Death to tyrants': The political philosophy of tyrannicide-Part I ['Muerte a los tiranos': autodefensa, derechos humanos y tiranicidio - Parte I]. *Journal of International Political Theory*, 4(2), 212-240. <https://doi.org/10.3366%2FE1755088208000220>
- Brincat, Shannon K (2009). 'Death to tyrants': Self-defence, human rights and tyrannicide - Part II ['Muerte a los tiranos': autodefensa, derechos humanos y tiranicidio - Parte II]. *Journal of International Political Theory* 4(2), 75-93. <https://doi.org/10.3366%2FE1755088209000330>
- Buchanan, Allen y Golove, David (2005). Philosophy of international law [Filosofía del derecho internacional]. En Jules L. Coleman, Kenneth E. Himma y Scott J. Shapiro (Eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law* (pp. 869-935). Oxford.
- Cano, Luis (2018, octubre 2). Los ocho apellidos catalanes y vascos, los mismos que el resto de España. *ABC*. [https://www.abc.es/sociedad/abci-mapa-ocho-apellidos-catalanes-y-vascos-mismos-espanoles-201810020324\\_noticia.html](https://www.abc.es/sociedad/abci-mapa-ocho-apellidos-catalanes-y-vascos-mismos-espanoles-201810020324_noticia.html)
- Castro, Carles (2016, febrero 21). Solo 32 de los 135 diputados del Parlament lleva algún apellido de los más frecuentes de Catalunya. *La Vanguardia*. <https://www.lavanguardia.com/politica/20160221/302314516649/diputados-parlament-apellidos-frecuentes.html>
- Centro de investigaciones sociológicas (CIS) (2019). Encuesta 32253 / 17/06/19 postelectoral elecciones autonómicas y municipales. [http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3240\\_3259/3253/Marginales/es3253mar.html](http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3240_3259/3253/Marginales/es3253mar.html)

- Elster, Jon (1986). The market and the forum [El mercado y el foro]. En Jon Elster y Aanund Hyland (Eds.), *Foundations of Social Choice Theory* (pp. 104-132). Cambridge.
- Elster, Jon (Ed.). (1998). *Deliberative Democracy* [Democracia deliberativa]. Cambridge.
- Gómez Calvo, Javier y Zubiaga, Erik (2018). Represión de guerra y dictadura en el País Vasco: cifras y letras. En Antonio Rivera Blanco (Ed.), *Naturaleza muerta: usos del pasado en Euskadi después del terrorismo* (pp. 143-158). Universidad de Zaragoza.
- Güell, Maia, Rodríguez Mora, José Vicente y Telmer, Charles (2015). The informational content of surnames, the evolution of intergenerational mobility, and assortative mating [El contenido informativo de los apellidos, la evolución de la movilidad intergeneracional y el emparejamiento selectivo]. *The Review of Economic Studies*, 82(2), 693-735. <https://doi.org/10.1093/restud/rdu041>
- Instituto de estadística de Cataluña (IDESCAT). (2020). Apellidos de la población. <http://www.idescat.cat/cognoms/?lang=es>
- Kraus Peter y Vergés Joan (Eds.) (2017). *The catalan process: Sovereignty, self-determination and democracy in the 21st Century* [El proceso catalán: soberanía, autodeterminación y democracia en el siglo XXI]. Institut d'Estudis de l'Autogovern.
- Livio, Tito (2006). *Historia de Roma desde su fundación*. (José Antonio Villar Vidal, Trad.). Gredos.
- Locke, John (1994). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. (Carlos Mellizo, Trad.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1689).
- Mariana, Juan de (2017). *Del rey y de la institución real*. Value School. Instituto Juan de Mariana (Trabajo original publicado en 1599).
- Miley, Thomas Jeffrey (2006). *Nacionalismo y política lingüística: el caso de Cataluña*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Mineur, Didier (2017). *Le pouvoir de la majorité* [El poder de la mayoría]. Garnier.
- Moore, Margaret (1997). On national self-determination [Sobre la autodeterminación nacional]. *Political Studies*, 45(5), 900-913. <https://doi.org/10.1111%2F1467-9248.00118>
- Norman, Wayne (2006). *Negotiating nationalism: Nation-building, federalism, and secession in the multinational state* [Negociar

- el nacionalismo: construcción de una nación, federalismo y secesión en el estado multinacional]. Oxford.
- Oller, Josep, Satorra, Albert y Tobeña, Adolf (2019). Pathways and legacies of the secessionist push in Catalonia: linguistic frontiers, economic segments and media roles within a divided society [Caminos y legados del empuje secesionista en Cataluña: fronteras lingüísticas, segmentos económicos y roles mediáticos en una sociedad dividida]. *Policy Network Papers*. <https://policynetwork.org/publications/papers/pathways-and-legacies-of-the-secessionist-push-in-catalonia/>
- Pavkovic, Aleksandar (2003). Secession, majority rule, and equal rights: A few questions [Secesión, gobierno de la mayoría e igualdad de derechos: algunas preguntas]. *Macquarie Law Journal*, 3, 73-94.
- Romeu, Andrés, Collado, M. Dolores y Ortuño Ortin, Ignacio (2006). Vertical transmission of consumption behavior and the distribution of surnames [Transmisión vertical del comportamiento de consumo y distribución de apellidos]. *Working papers: Serie AD*, 9, 1-32.
- Seymour, Michel (2007). Secession as a remedial right [La secesión como derecho reparador]. *Inquiry*, 50(4), 395-423.
- Suarez, Francisco de (1968). *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Instituto de Estudios Políticos. (Trabajo original publicado en 1612).
- Novak, Stéphanie, y Elster, Jon (Eds.) (2014). *Majority Decisions* [Decisiones mayoritarias]. Cambridge.
- Tamir, Yael (1995). *Liberal nationalism* [Nacionalismo liberal]. Princeton.
- Vidal, Guillem y Gil Hernández, Carlos (2019, diciembre 22). ¿La pela es la pela? Renta, clase social y secesionismo. *Agenda Pública. El País*. <http://agendapublica.elpais.com/la-pela-es-la-pela-renta-clase-social-y-secesionismo/>
- Von Mises, Ludwig (2011). *Liberalismo. La tradición clásica*. (José Joaquín Albiol, Trad.). Unión.
- Waldron, Jeremy (1999). *Law and disagreement* [Ley y desacuerdo]. Oxford.

# Theories of the Right of Secession: A Republican Analysis

*Teorías del derecho de secesión: un análisis republicano*

Lluís Pérez-Lozano  
Universitat Pompeu Fabra, Barcelona

**ABSTRACT** Republican theorists have paid little attention to the normative problems of secession conflicts. So far, there is no such thing as a democratic republican theory of the right of secession (TRS), nor any comprehensive analysis of current TRS has ever been undertaken from a democratic republican point of view. This article tries to fill this second gap as a previous step in order to approach the first one. In doing so, it is shown how secession conflicts pose threats for two core democratic republican values: freedom and inclusion. The threats are, concretely, those of exclusion, blackmailing minorities, arbitrary permanent majorities, and instability. The article also shows how, due to their respective pro-unionist or pro-secessionist biases, no current TRS seems to be able to handle those threats, and briefly outlines how a democratic republican TRS, based on a non-unilateralist logic, could be developed.

**KEY WORDS** Adscriptivism, Factions, Plebiscitarianism, Remedialism, Republicanism, Secession.

**RESUMEN** *Los teóricos republicanos han prestado poca atención a los problemas normativos de los conflictos de secesión. Hasta ahora, no existe una teoría del derecho de secesión (TDS) republicana democrática, ni se ha llevado a cabo ningún análisis exhaustivo de las TDS actuales desde un punto de vista republicano-democrático. Este artículo intenta cubrir este segundo vacío como un paso previo para abordar el primero. Al hacerlo, se muestra cómo los conflictos de secesión representan amenazas para dos valores republicanos democráticos centrales: libertad e inclusión. Estas amenazas son, concretamente, las de exclusión, chantaje de minorías, mayorías permanentes arbitrarias e inestabilidad. El artículo también muestra cómo, debido a sus respectivos sesgos pro-unionistas o pro-secesionistas, ninguna TDS actual está en disposición de afrontar esas amenazas, y describe brevemente cómo podría desarrollarse una TDS republicano democrática basada en una lógica no unilateral.*

**PALABRAS CLAVE** *adscriptivismo, facciones, plebiscitarismo, remedialismo, republicanismo, secesión.*

<b>RECIBIDO</b> <i>RECEIVED</i>	3/2/2020
<b>APROBADO</b> <i>APPROVED</i>	27/11/2020
<b>PUBLICADO</b> <i>PUBLISHED</i>	30/1/2021

### **NOTA DEL AUTOR**

Lluís Pérez-Lozano, Department of Political and Social Sciences, Faculty of Political and Social Sciences, Universitat Pompeu Fabra (Barcelona).

Correo electrónico: lluis.perezlozano@upf.edu

Dirección postal: Universitat Pompeu Fabra, Office 20.135, Ramon Trias Fargas, 25-27, 08005 Barcelona.

Teléfono: 34 93 542 2505

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5299-405X>

This article is a result of my PhD research. In this sense, first and foremost I would like to thank Ferran Requejo for his thorough supervision during the whole process. I would also like to thank the insights I received from Peter A. Kraus, Marc Sanjaume, Adam Holesch, Sergi Morales and Ivan Serrano in several workshops on secession while I was writing this article, as well as the useful feedback I got from Neus Torbisco Casals, Daniel Weinstock and Rainer Bauböck when I finished its first version. I would also like to express my gratitude to the Spanish Ministry of Education, Culture and Sport for funding during four years the research that has resulted, among other outcomes, in this article.

This article aims to undertake a normative analysis of current theories of the right of secession (TRS) from the point of view of democratic republicanism. There has hardly been any analysis of this kind concerning these two bodies of normative literature, which I regard as a necessary step in order to fill another major gap: the lack of a democratic republican TRS. The few scholars who have worked on the issue have done so in a rather exploratory way (McGarry and Moore, 2011), usually as a secondary issue within broader works on nationalism (Ovejero, 2006, pp. 81-104), international law (Sellers, 2006, pp. 158-166) or self-determination considered more broadly (Klabbers, 2006).<sup>1</sup> And even scholars with an affinity to republicanism, such as Weinstock (with Nadeau, 2004) or Miller (2008), have not used republican concepts and principles in their works on secession (Weinstock, 2000, 2001; Miller, 2003). Only Catala (2017) has outlined some ethico-political duties of a potentially secessionist group, concerning non-domination, in one particular area (distributive justice).

This article tries to fill this gap, being a first step in order to develop a democratic republican TRS. Indeed, in order to develop such a theory, we need to find out in the first place whether it must be based on one current TRS, on a synthesis of them or on a completely new basis. As we will see at the end of the article, I am rather inclined to this second path. The article is structured in five sections. In the first two, I summarize the main traits both of democratic republicanism and current TRS, respectively. The third section shows the threats that secession conflicts imply for two core democratic republican values: freedom and inclusion. This third section shows as well how and why each TRS fails to provide a framework capable of protecting the two main factions of secession conflicts (i.e. unionists and secessionists) from domination and exclusion, since all them tend to be based on a pro-unionist or pro-secessionist bias. In the fourth, using these findings, I briefly outline how an alternative democratic republican approach to secession could be developed through further research. The fifth section summarizes my findings and conclusions.

### **Democratic Republicanism: A Definition**

Republicanism, as any tradition of political thought, can be defined in different ways. This article is based in what nowadays is probably the main

---

<sup>1</sup> Other scholars, like Caminal (2007) or Young (2005) have examined the relationship between republicanism or some republican values like non-domination and self-determination, but their works in this sense have been focused on multinational federalism, rather than on secession.

rational reconstruction of the republican tradition: that of Philip Pettit (1997, 2012). For Pettit, republicanism: (1) stands for freedom as non-domination, with *domination* meaning the arbitrary power of one individual or group over other people;<sup>2</sup> (2) argues that, in order to promote republican freedom, private sources of power (e.g. wealth) must be checked, controlled and dispersed by the state and by a civically virtuous citizenry; (3) argues that, in order to prevent the state itself from becoming dominating, it must be organized as a constitutional republic,<sup>3</sup> with its own powers being checked, dispersed, prevented from being monopolized by any faction, and kept under the rule of law and the vigilance of citizenry; and (4) argues that civic virtue is unattainable without freedom, and vice versa. Besides, *democratic* republicanism, as opposed to more oligarchic brands of the republican tradition, (5) seeks republican citizenship, based on republican freedom and civic virtue, to include as many people as possible. Thus, *domination* and *exclusion*, so defined, are the main concerns of democratic republicanism.

There is a point implicit in Pettit's work that I think he does not properly highlight: the key importance that, for republicanism, is held by the conflict between factions, which we can generally define as groups of people with some common perceived interest translated into a common political purpose. Almost all historical republican thinkers (including Aristotle, Machiavelli or Madison, among others) understood that every political community was divided between factions contending for political power. In this sense, they regarded constitutional *checks and balances* as needed, among other reasons, in order to prevent a factional takeover, which would end the definition of the political community as a *res publica* (public matter) by transforming it into a *res privata* (private matter) of the ruling faction. This feature of the republican tradition will be, as we will later see, central to my republican analysis of TRS.

Currently, those polities closer to democratic republican values are modern democracies,<sup>4</sup> in which citizenship rights (whether civil, political and

2 An arbitrary power is "a power capable of interfering in our activities without having to consider our interests" (Skinner, 2002, pp. 247-248).

3 Here, *republic* does not necessarily, or merely, mean a state without a monarch as its head, but a *political community of citizens mutually granting freedom as non-domination*.

4 By *modern democracies*, I mean those modern polities which combine universal suffrage, free and fair multi-party elections and a robust body of citizens' rights, whether only civil and political, or also social, economic and cultural rights. I prefer to use the term *modern democracies* rather than the more common *liberal democracies*, since liberalism is just one of the main sources of the rights and institutions that characterize our current democracies. Other traditions such as republicanism, socialism or feminism have not been any less important in conducting modern democracies to adopt some of their key features such as checks and balances, socio-economic rights or universal suffrage.

socioeconomic), separation of powers and constitutionalism protect citizens against arbitrary power to degrees of depth and extension unparalleled in history. Pettit acknowledges this, while pointing out serious weaknesses of these polities in democratic republican terms (e.g. lack of civic virtue or unchecked economic power) (2012, p. 23). Republicanism, so defined, has been developed to deal with different topics of political theory: the definition of concepts like freedom or civic virtue, the proper institutional design to promote republican values, the tense relationship between civic virtue and commerce or the place of republicanism in national or international law.

However, historically, republicanism as a tradition of political thought has not produced much theory about the problems of nation-building, from language regulations to immigration policies or cultural diversity. An oblivion shared, we must notice, by almost all theories of democracy until recent times. As Requejo and Caminal have said,

What seems increasingly untenable is not what traditional democratic liberalism and other ideologies say, but what they do not say because they take it for granted: a series of theoretical assumptions and common places of a ‘statist’ nature that characterize the nation-building processes. (2011, p. 2).

Secession is one of those problems that republican thinkers have barely theorized about. And what TRS do, precisely, is to question the statist assumptions pointed out by Requejo and Caminal, whether to criticize them or to find out their best normative foundations.

### **Current Theories of the Right of Secession: Main Features and Criticisms**

Current TRS tend to focus, implicitly or explicitly, on the *unilateral* right of secession, which is “the principal focus of interest for theorists of secession” (Pavkovic and Radan, 2007, pp. 200-201). They try to establish *who* has a moral (i.e. not necessarily a legal) right to secede, and *why*. Though discussions on institutionalization are not excluded from this field, the main concerns of TRS are the two just mentioned. They are usually classified in three groups: *plebiscitarianism*, *adscriptivism* and *remedialism*. The first two conceive secession as a *primary right*, i.e. a right to which some groups of people are entitled *a priori*, with no need to justify their decision; they only differ on the definition of which people(s) are entitled to this primary right.

For *plebiscitarianism*, the subject of the right of secession is simply any territorially concentrated group containing a secessionist majority. Wellman

(1995), Beran (1984) and Philpott (1998) are some well-known examples of these theories. Despite their differences, they always seem to appeal to the same idea: in liberal-democratic terms, the state is the servant of the people, not vice versa; therefore, a state's legitimacy is based on consent. In second place, *adscriptivism* restricts that primary right to certain groups which are linked by objective features such as language, history, self-government institutions, traditions, *world-views* and so on. Miller (1995, pp. 84-85, 2003), Nielsen (1998) and Margalit and Raz (1990) are typical representatives of adscriptive theories. Broadly speaking, the idea is that some objective features create a common identity (usually labeled as *national*) among the people who share them; this common identity provides some important goods to these people; and this fact makes it justifiable for such people to build their own state, if that is their will.

These primary right theories have received different criticisms, two of the most common ones being: (1) *secessio ad infinitum*, i.e. the risk that a primary right of secession could lead to recursive secessions, and hence to instability; and (2) the *blackmail threat*, that is, the risk of giving privileged minorities the power to threaten the whole polity, and even to undermine citizenship rights and social justice (e.g. the Slave States' secessionism in the antebellum US). In addition, adscriptivism has been further criticized for: (3) *weak operationalization*: it is difficult to give an empirically operational definition of the adscriptive features that a human group must share in order to be considered a *nation* or an *encompassing group*; (4) *unclear normative logic*: it is not clear why an *encompassing group* should have the right to its own state, since the reasons usually pointed out in this sense (e.g. common interests, importance for individual identity and values) are easily applicable to other kinds of groups, such as social classes; and (5) the *threat of exclusion on ethnic-cultural grounds*: those who live in the territory of the adscriptive group entitled to secession, but who do not share its adscriptive (normally meaning *cultural*) features, might be seen as *second-class citizens*, be excluded from the decision on secession, or even be excluded of citizenship altogether.

In order to overcome these problems, different primary right theorists propose placing restrictions on this right. Secession would then be a primary right of certain groups, *if* certain conditions are met. Each primary right theorist has his own set of limits to unilateral secession (Wellman, 2005, p. 36; Beran, 1984, pp. 30-31; Philpott, 1998, p. 80; or Margalit and Raz, 1990, pp. 459-460), but normally all of them refer to the foreseeable capability (and will) of both the seceding state and the former host state to keep fulfilling the obligations of a functional modern democratic state. However, the more

limits we put on a primary right of secession, the more it needs an arbiter to interpret when those limits have been passed (which, of course, raises the problem of *who* should be the arbiter), and the more it loses one of its strong points: the open questioning of the arbitrariness of most boundaries as they have been developed throughout history (since we will be assuming that those boundaries can only be modified by those secessionist groups which happen to satisfy a series of conditions that we are not demanding of currently existing states in order to continue their existence).

Lastly, we find *remedialism*, that is, those theories which define the right of secession not as a primary right but as a remedial one. For remedialists, there are no groups that have this right for their own sake. Secession must be seen as a last resort to be used by those groups that are the victims of serious and constant injustices and/or grievances. What these injustices and/or grievances are that legitimize a group to exercise secession is a matter of discussion within this theoretical family, but they generally agree on some basic ones, such as massive and constant violations of basic human rights, or unjust annexation. Buchanan (1991, 2007) is probably the best-known representative of this group, within which we can also find scholars like Birch (1984), Norman (1998, 2003, 2006) or Seymour (2007). The idea is that a state's legitimacy is not based on consent, but on the state's capability and willingness to keep basic standards of justice among its citizens. Hence, in a modern democracy, unilateral secession would be forbidden *a priori*.

These theories have the appeal of avoiding the weak points of primary right theories. However, remedial theories have also been criticized as biased towards the *statu quo*, assuming the legitimacy of current boundaries while putting the burden of proof on secessionists. This is quite problematic, since most boundaries are the result of historical processes (e.g. wars) rather far from complying with the normative values that remedial theories rest upon. Remedialism seems to imply an answer to this objection: as long as states are reasonably just, the shape of their borders is not relevant. However, between the massively oppressed minority and the privileged, blackmailing one, there are a lot of intermediate stages in which there is an absence of intolerable injustice; there are genuine discussions on certain issues related to state or nation-building (e.g. language regulations, decentralization or territorial allocation of economic resources) in which territorialized, permanent minorities (e.g. Quebecers within Canada, Basques or Catalans within Spain) are usually the weak part under state-majority rule.

Remedialists tend to employ two main strategies in order to avoid these problems: (1) *to argue for intrastate reasonable degrees of autonomy* for minorities

(Buchanan, 2007, pp. 401-424); but this can hardly be seen as a solution since the definition of *reasonable degree of autonomy* would be differently interpreted by majorities and minorities and, again, here the weak part would generally be minorities; and (2) *to extend the catalog of “just causes”* for secession in order to include, for instance, the failure of a state to adequately recognize the national identity of the secessionist target group (Bauböck, 2000; Patten, 2002; Seymour, 2007). However, the more we extend the catalog, the more remedialism loses one of its main appeals: clarity in the delimitation of a *demos* with a reasonable claim against staying within its host state. It is relatively easy to determine if a group is a victim of massive violations of human rights, but it will usually be controversial whether a group has a *national* identity, in the first place, and whether it has been, or not, *adequately* recognized by the state.

### Democratic Republicanism And Current TRS

As we have seen, all TRS are in some way criticized for being unfairly or dangerously biased either towards the state or towards secessionists. This is not an ultimate reason to reject them all, but if we explore the reasons behind this common weakness, we will find some useful insights in order to understand how democratic republicanism must look at secession conflicts. In this sense, I would say that the main reason for that common weakness is that all current TRS choose an *a priori* winner in secession conflicts, an actor who is not asked to prove its legitimacy to unilaterally define the boundaries of the state. This poses an evident problem in terms of building a consensus between the two main actors in any secessionist controversy, i.e. unionists and secessionists. And, as we have seen, there do not seem to exist clear ultimate reasons to impose the burden of the proof on either of them. In my view, this shared trait is the consequence of a common search: the search for the *demos* of democracy. All current TRS implicitly assume that, once you find this *demos*, the main normative problem of secession conflicts is basically solved.

I think this way of looking at secessionist politics is, to a great extent, an inheritance of the three basic modern conceptions of *nation*, which in the end is one of the most common ways to name the *demos* of modern democracy: (1) a *voluntaristic* conception which Renan (1996) famously summarized in the metaphor of the nation as a *daily plebiscite*; (2) an *organic* conception of nation as a group of people linked by some common objective traits (e.g. language, culture or even race), as we can read in Fichte (1997); and (3) a *statist* conception of nation as the citizenship represented in the legislature of the state, which can be found in Sieyès (1982). It is easy to see links between these conceptions and

plebiscitary, adscriptive and remedial TRS, respectively, and it is important to recall that all three were designed in order to argue for concrete state and nation-building projects.<sup>5</sup> This means that to handle secession conflicts from one of these three conceptions is the equivalent of handling them from a point of view raised by some of the conflicting factions in order to win those conflicts.<sup>6</sup> That is not an ultimate reason to reject current TRS, but it is a way of understanding the roots of their difficulties in reaching consensus.

So rather than asking who is right and who is wrong in secession conflicts, we must conceive and develop rules and institutions able to channel these conflicts in civilized ways.<sup>7</sup> I think that democratic republicanism, with its *republican* conception of factional conflicts as a source of domination, and its *democratic* concern regarding inclusion, is well suited to face this challenge; it will only need to update its catalog of factional conflicts, as it has done other times in the past.<sup>8</sup> A democratic republican approach to secession must therefore look at contenders of secession conflicts as factions of the ultimate expression of center-periphery conflicts, usually confronting permanent majorities and permanent minorities. Thus, the normative analysis of secession conflicts must be concerned on minimizing the risks of factional domination and/or exclusion.

---

5 Thus, Renan, in 1882, wanted to argue for the continuity of Alsace-Lorraine within the French Republic, which was the will of the majority of their inhabitants despite their German ethnolinguistic heritage. Fichte, in 1808, was concerned with the unification of the German-speaking states. And Sieyès, in the wake of the French Revolution, wanted to identify the French state with its citizenship, thus replacing the old absolutist identification between the state and the monarch. And, in different times, different movements have assumed one of these concepts of nation in order to legitimate their aspiration to create a state or to keep one united.

6 Some remedial TRS are linked to some notion of plurinational federalism (Bauböck, 2000), and therefore it could be argued that they do not share this link with these three brands of nationalism. However, I think this would miss one important point: plurinational federalism recognizes, indeed, the existence of internal *nations*, in a certain sense, within a shared federal state; but nevertheless it does not question the very fact of the sovereignty of that federal state (unless the federal state infringes what plurinational federalism considers to be the rights of national minorities). And what those classical theorists of the nation had in mind when they formulated their theories was the justification of certain claims of sovereignty. In this very crucial sense, a remedial TRS grounded on plurinational federalism retains a statist background à la Sieyès.

7 In a way, this is what Sanjaume-Calvet (2020) attempts in his realist approach to secession.

8 In Greek-Roman ancient times the main concern of democratic republicans was to prevent exclusion and domination based on social class or political party; early modern republicanism incorporated a concern about exclusion and domination based on religion; and further developments also included concerns about exclusion and domination based on gender or race, as well as regarding domination between states or different levels of government between multilevel states.

However, there is a key point in which secession conflicts are different from any of the factional conflicts that republicanism has ever been concerned about: what is at stake is not how the state should be governed, who should govern it, or even how power must be distributed within the borders of the state; instead, the objects of the conflict are precisely those borders. A problem that traditional republican solutions are ill-prepared to handle, for they are designed to work *within* the state (or, in republican International Relations theories, between states). However, the idea of preventing the arbitrary rule of one faction over the other, I think, still makes full sense in secession conflicts. Therefore, the principles inherited from the republican view of factional conflicts are still valid, although we would probably need to translate them into rules and institutions which are likely to be sensibly different from others previously envisioned by republican thinkers.

In my view, if we look at secession conflicts from this democratic republican point of view, we can identify four main normative threats linked to them: (1) *exclusion*: some people who would be directly affected by secession may be excluded from deciding on the issue and/or from full citizenship in the new state (e.g. an ethnic minority within the seceding territory); (2) *domination by blackmailing minorities*: in case of being entitled to secession, powerful minorities might be able to blackmail the rest of the polity; (3) *domination by arbitrary permanent majorities*: secession conflicts are usually an ultimate expression of particularly deep center-periphery conflicts between a central permanent majority and a peripheral permanent minority;<sup>9</sup> both of them defined along constant disagreements on how the state should be conceived and organized in terms of *economy* (i.e. territorial organization of it), *territory* (i.e. territorial distribution of political power) and *identity*,<sup>10</sup> so that without a feasible exit option, permanent minorities would be at mercy of arbitrary permanent majorities; and (4) *instability*, i.e. the risk that a wrong management of secession conflicts is likely to promote instability,<sup>11</sup> eventually triggering exclusion and/

---

9 This permanent minority being, in turn, a permanent majority in that regional periphery.

10 See Rokkan and Urwin (1983) for a good account of how nationalist conflicts (and, we can say, secession ones) are related to these three fields.

11 Here, *instability* means *political instability*, i.e. a state of things in which the exercise and holders of political power over a given territory are highly uncertain: laws come and go (and are easily overlooked), governments quickly rise and fall, their decisions are constantly challenged in the streets by mass movements (whether peaceful or not), different institutions and administrations virulently fight each other, and separation of powers and basic rights are usually threatened. We must recall that: (1) stability does not necessarily exclude changes (even deep ones); and (2) instability does not necessarily mean violence (though it can imply it, depending on the case).

or domination. Thus, democratic republicanism must evaluate current TRS in terms of their capability to confront these four threats.

To begin with, I see the *threat of exclusion* as particularly present in adscriptive TRS. If, for instance, we define Quebecois people in linguistic (French-speaking) terms, and we give this people the right to secede, then English-speaking Quebecers might be excluded from a referendum on the secession of Quebec. Besides, some scholars have argued that this threat is also present in plebiscitary theories (Ovejero, 2011, pp. 155-201). The argument goes like this: republican freedom requires, as we have seen, the citizens' right to participate in politics, as well as civic virtue. On the other hand, democracy requires a maximally inclusive citizenship. This ideal is realized, however imperfectly, in modern democracies. To give some people the unilateral right to secede from a democratic political community would therefore mean: (1) to let some people decide over a matter that affects the whole political community; and (2) to declare all the rest of the political community as strangers; that is, as non-citizens.

In my view, these are misleading objections. Concerning the first one, we can only consider that secession affects *the whole political community* if we take for granted that *the political community* (the *nation*, one could say) is the host state. If not, secession may "affect" the host state very much like many decisions taken by the host state (e.g. concerning tariffs or immigration policies) may affect its neighbors. If this is an argument against plebiscitarian secession, it should equally be an argument against the independence of the host state.<sup>12</sup> Concerning the second objection, we must realize that secession does not *exclude* the people at the other side of the new border in the same way in which, for instance, African-Americans were excluded from full citizenship in the Southern U.S. before the 1960s. Taking again the example of Quebec: if Quebec seceded unilaterally after a referendum in which all Quebec residents had been able to participate, and if all Quebec residents were entitled to the new Quebecer citizenship, then the people of the rest of Canada would not have been more *excluded* from Quebec than they currently are from the U.S. They would continue to be full members of a democratic community. The territorial borders of their democracy would be smaller; their inclusion within that democracy would not.

Nevertheless, a threat that indeed affects both adscriptive and (particularly) plebiscitary TRS is the *threat of blackmailing minorities*. As we

---

<sup>12</sup> And, certainly, it would be reasonable to argue that, in the end, the very existence of independent states is contradictory with a universalist view of democracy. However, no remedialist republican scholar actually questions this core feature of the international system.

have seen in the previous section, primary right theorists propose overcoming this risk, as well as the risk of exclusion, by putting restrictions on such primary right, normally linked to the foreseeable capability (and will) of both the seceding state and the remainder one to keep fulfilling the obligations of a functional modern democratic state. However, we have also seen the weaknesses of this solution: (1) the need of an arbiter; and (2) the weakening of the open questioning of the arbitrariness of most states' boundaries.

These two threats of exclusion and blackmail, linked as they are with primary right TRS, have led republican scholars like Ovejero (2006, p. 81) or Sellers (2006, pp. 158-166) to embrace remedialism. I regard remedialism, however, as ill-prepared to handle *the threat of arbitrary permanent majorities*: by putting the burden of the proof on the secessionists' shoulders, remedialism gives the high ground to state-level permanent majorities to arbitrarily decide what degree of autonomy, recognition or economic promotion they will give to permanent minorities. Certainly, remedialism places a limit on this arbitrariness: the state, and therefore a ruling permanent majority, is not allowed to commit evident injustices against minorities. But a permanent majority can be highly dismissive towards permanent minorities' identity, territorial or economic aspirations while essentially respecting the limits imposed by basic human rights and modern democratic institutions. For instance, it can decide, through strictly democratic procedures, to remove the teaching of the indigenous language of a permanent minority (if it happened to have one) from public education across the state.

From a democratic republican point of view, this criticism of remedialism can be answered by arguing that, in order to protect republican freedom and civic virtue, democracy should be understood in a deliberative way. Citizens of a democratic republic have to be open to argue their views and, in the process, to convince and to be convinced by other people by means of public reasons, i.e. reasons that appeal to the common good of all citizenship, and not just to the particularistic interest of one individual or faction. This way, factional domination would be expelled from political conflicts, including center-periphery ones. Starting from this point, it is easy to follow: if the permanent minority's claims can be sustained on reasons of common interest, they will prevail; if not, they will fail. And in no way could this be attributed to their permanent minority status, but only to the fact that their claims would have a factional nature. To give them a primary, unilateral right of secession would undermine all this deliberative architecture.

In my opinion, this view confuses wishes with reality. This deliberative ideal has indeed a good republican pedigree (Pettit, 1997, pp. 187-190;

Sunstein, 1988; Bello Hutt, 2018), and from a republican point of view it is clearly desirable for democracies to work, as far as possible, in a deliberative way, and therefore to design their institutions to promote this deliberative dynamic. The fact is, however, that more often than not, our modern democracies do not work that way. That is not to say that rational discussion and common interest have no place in our modern democracies, but they do not have a clear, ultimate place which is strong enough as to discredit any secessionist claim as *anti-deliberative*. Factional conflict does not disappear, nor it is well handled, just by saying that “we should not be factional” and that “we should think about the well-being of the whole political community”; it is rather the other way around: factions will find themselves forced to discuss each other through public reasons if we minimize, through proper institutional designs, their chances of plainly and arbitrarily impose their will onto other factions.

Indeed, McGarry and Moore (2011) provide, from a republican and remedialist point of view, a brief and interesting exploration of how, within democracy and the rule of law, the majority group in a state can “ensure its domination over state institutions and through this, over the society as a whole” (2011, p. 436). However, I find some weak points in their analysis: (1) they do not explore the threats of domination that other TRS pose for republican freedom; (2) they describe the ways in which a state-level majority can *cheat* within the democratic game in order to ensure its permanent hegemony (e.g. gerrymandering or a self-favoring design of the electoral system), but they do not clearly consider the fact that, even with reasonably fair democratic rules, a permanent majority still retains an *a priori* power to arbitrarily ignore consistently predominant demands and views of permanent minorities, unless they become entrenched with the means to counter such arbitrary power; and (3) they conclude that remedialism should include a republican perspective on domination and apply it to this sort of *democratic domination* of majorities over minorities, but they neither explore the possibility of just choosing another TRS instead of remedialism, nor realize that there are reasons that remedialism as such can be unsuitable for a republican reformulation.

As we have already seen, there are two remedialist strategies in order to overcome this bias against permanent minorities. The first one was the defense of reasonably high degrees of intrastate autonomy. Unfortunately, we have also seen a critical weakness in this strategy: it is rather hard to establish objective criteria on what should be seen as a *reasonably high level of autonomy*. The second strategy was, on the other hand, the inclusion of insufficient self-government, discriminatory redistribution and/or failure of recognition within the catalog of *just causes* for unilateral secession; Bauböck (2000),

Patten (2002) and Seymour (2007) are some proponents of this version of remedialism. As we have seen, however, this strategy weakens the most interesting feature of remedialism: its clarity in defining who has a right to secede without allowing exclusion or minority blackmailing.

The last of the four threats we saw at the beginning of this section was *instability*. It is the only one that, in my view, is common to all three TRS and, more importantly, also to the option of rejecting all three without an alternative. Under rules which could be reasonably presented as biased towards one faction of secession conflicts, the disadvantaged faction (whether secessionists or unionists) is likely to reject such rules, which in turn will lead to instability and to a *might makes right* logic, the nemesis of republican freedom. In the absence of any rules at all, unless both factions are spontaneously reasonable and open to dialogue, such instability and logic will arise even more quickly. So it seems that all current TRS, when reviewed from the point of view of democratic republicanism, share the same mistake: *they all favor one faction of the conflict at stake*, instead of looking for a way to balance the power between them so that no-one can dominate the other.

In the end, we seem to be stuck in a cul-de-sac: on the one hand, secession conflicts pose serious threats for democratic republicanism; on the other hand, no current TRS seems to be able to overcome them all. However, it is unlikely that neither democratic republicanism, nor current TRS, would be better suited to handle secession by simply ignoring this problem. So the exploration of the best way to reconcile both theoretical fields seems to be a relevant research issue. But then, new questions arise: is this reconciliation possible? That is: can we develop a democratic republican TRS? I think we can, and before finishing this article I would like to point out the basic tasks that must be fulfilled in order to develop such theory.

### **Towards a democratic republican theory of the right of secession**

I have argued that current TRS share a common weakness based on a common search: the search for a sovereign *demos*. In my opinion, in contrast, the idea of popular (or national) sovereignty is an abstraction with no intrinsic, but only instrumental, value, based on a twofold usefulness: (1) to the extent that it prevents states from arbitrarily interfering in the affairs of other states, unless in case of extraordinary circumstances, hence promoting peace and order in the international arena; and (2) to the extent that it establishes the state as servant, and not as master, of the people, therefore encouraging common people to not tolerate domination by governments and elites. But it is still

an abstraction: *peoples* exist in a certain sense, but they do not exist in the same sense as individuals do. Peoples do not *decide* anything, nor do they *violate* any right or become *oppressed*, literally: individuals do, either alone or in conjunction with other individuals. Therefore, the idea of a *people* holding sovereignty despite what individuals might think is, in my opinion, a case of reification, in which we are treating an abstraction as if it was a concrete, objective real event.

As long as the individuals who happen to be citizens of one given state recognize each other as members of the same *people* or *nation*, the idea of *popular* or *national* sovereignty remains useful in the two senses I have pointed out; we can label these cases as *uncontested political communities* (e.g. Iceland, Switzerland or Japan, to name very different cases of the same concept). But then we can also think of a situation in which a good number of the individuals who happen to live in one given part of one given state happen, on the contrary, to challenge this assumption of being *a people* together with the rest of the citizens of the state, and more concretely happen to campaign for secession; we could label these cases as *contested political communities* (e.g. Canada and Quebec, Spain and Catalonia, UK and Scotland, or Belgium and Flanders). To use the concept of *popular* or *national* sovereignty as a way of discrediting the aspirations of either unionists or secessionist members of such communities is not likely to make any positive contribution in order to solve this kind of controversies.

Then, from a democratic republican point of view, the question, in contested political communities, should not be “who is the *demos*?” but rather “how can a contest over who is, or should be, the *demos*, be handled in a way that maximizes people’s protection against exclusion and domination of any sort?”. It is clear that, from this point of view, a unilateral right of secession must be a last resort in the face of very concrete grievances committed by the unionists, and in particular by the state. A democratic republican TRS would therefore agree with remedialism in this sense; the difference would be that such theory would also consider the unilateral right of the state to suppress or ignore a demand of secession as a last resort in the face of very concrete grievances by the secessionist group. If I am right, a democratic republican TRS should be based on a sort of double-direction remedialism, in which the last-resort logic is applied to both sides of the conflict, not just to secessionists; and on the other hand, this TRS will also share some tenets of primary right theories, by providing a non-unilateralist path for secessionist demands and, at the same time, denying the host state the right to unilaterally suppress or ignore them.

In other words, in the absence of these very concrete grievances by either faction, neither the right of secession of the regional-level secessionist majority, nor the right to territorial integrity of the state-level unionist majority would be unilateral *a priori*; instead, some institutional design, based on a non-unilateralist logic, should be in place in order to handle a negotiation process between the two parts. Therefore, the two basic tasks in order to develop a democratic republican TRS would be: (1) to develop this institutional design as the normal framework for handling secession conflicts; and (2) to specify under which concrete conditions one of the two parts would be allowed to unilaterally impose its will. For sure, this will imply the exploration of the possibility of a constitutional right of secession; but we will need to be careful in distinguishing the idea of a non-unilateralist normative framework for secession conflicts, on the one hand, from its legal translation, on the other. This last could be entrenched in constitutional law, in another legal body (e.g. international law) or in no legal body at all, remaining just as a set of criteria to be applied *ad hoc* by states, secessionists and international organizations on a case by case basis.

### Conclusion

Through this article, I have undertaken a normative analysis of current TRS from the point of view of democratic republicanism, finding that: (1) secession conflicts imply threats for democratic republicanism in terms of exclusion, minority blackmailing, arbitrary permanent majorities and instability; (2) democratic republicanism shows that all current TRS, as well as the option of simply rejecting them all, fall into some of these threats; (3) therefore, current TRS and democratic republicanism seem to be in a normative relationship characterized by tension; (4) nevertheless, it is unlikely that neither two will be better suited to handle the normative problems of secession by simply ignoring each other; and (5) a non-unilateralist TRS could be the proper embodiment of democratic republicanism when applied to secession conflicts. Indeed, I hope this article will be seen as a first step in this direction. This is a small part of a longer road that, however, I think is worth taking.

### Bibliographical References

Bauböck, Rainer (2000). Why stay together? A pluralist approach to secession and federation. In Will Kymlicka and Wayne Norman (Eds.), *Citizenship in diverse societies* (pp. 366-394). Oxford University.

- Bello Hutt, Donald (2018). Republicanism, deliberative democracy, and equality of access and deliberation, *Theoria*, 84(1), 83-111. <https://doi.org/10.1111/theo.12138>
- Beran, Harry (1984). A liberal theory of secession. *Political Studies*, 32(1), 21-31. <https://doi.org/10.1111%2Fj.1467-9248.1984.tb00163.x>
- Birch, Anthony (1984). Another liberal theory of secession. *Political Studies*, 32(4), 596-602. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1984.tb01548.x>
- Buchanan, Allen (1991). *Secession. The morality of political divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*. Westview.
- Buchanan, Allen (2007). *Justice, legitimacy, and self-determination. Moral foundations for international law*. Oxford University.
- Caminal, Miquel (2007). Una lectura republicana i federal de l'autodeterminació [A republican and federal reading of self-determination], *Revista d'Estudis Autònoms i Federals*, 5, 11-38.
- Catala, Amandine (2017). Secession and distributive justice. *Philosophical Studies*, 174(2), 529-552. <https://doi.org/10.1007/s11098-016-0695-2>
- Fichte, Johann G. (1997). Reden an die deutsche Nation [Addresses to the German nation]. In Wilhelm G. Jacobs and Peter L. Oesterreich (Eds): *Fichtes Werke in 2 Bänden*. Band 2, 539-788. Deutscher Klassiker.
- Klabbers, Jan (2006). The right to be taken seriously: Self-determination in international law. *Human Rights Quarterly*, 28, 186-206.
- Margalit, Avishai and Raz, Joseph (1990). National self-determination. *The Journal of Philosophy*, 87(9), 439-461. <https://doi.org/10.2307/2026968>
- McGarry, John and Moore, Margaret (2011). Secession and domination. In Aleksandar Pavkovic and Peter Radan (Eds.), *The Ashgate Research Companion to Secession* (pp. 427-438). Ashgate.
- Miller, David (1995). *On nationality*. Oxford University.
- Miller, David (2003). Liberalism and boundaries: a response to Allen Buchanan. In Allen Buchanan, and Margaret Moore (Eds.), *States, nations, and borders. The ethics of making boundaries* (pp. 262-272). Cambridge University.

- Miller, David (2008). Republicanism, national identity, and Europe. In Cécile Laborde and John Maynor (Eds.), *Republicanism and political theory* (pp. 133-158). Blackwell Publishing.
- Nielsen, Kai (1998). Liberal nationalism and secession. In Margaret Moore (Ed.), *National self-determination and secession* (pp. 103-133). Oxford University.
- Norman, Wayne (1998). The ethics of secession as the regulation of secessionist politics. In Margaret Moore (Ed.), *National self-determination and secession* (pp. 34-61). Oxford University.
- Norman, Wayne (2003). Domesticating secession. In Stephen Macedo and Allen Buchanan (Eds.), *Secession and self-determination* (pp. 193-237). New York University.
- Norman, Wayne (2006). *Negotiating nationalism. Nation-building, federalism, and secession in the multinational state*. Oxford University.
- Ovejero, Félix (2006). *Contra Cromagnon. Nacionalismo, ciudadanía, democracia* [Against Cromagnon: Nationalism, Citizenship, Democracy]. Montesinos.
- Ovejero, Félix (2011). *La trama estéril. Izquierda y nacionalismo* [The Futile Plot: Left-wing politics and Nationalism]. Montesinos.
- Patten, Alan (2002). Democratic secession from a multinational state. *Ethics*, 112, 558-586.
- Pavkovic, Aleksandar, and Radan, Peter (2007). *Creating new states. Theory and practice of secession*. Ashgate.
- Pettit, Philip (1997). *Republicanism. A theory of freedom and government*. Oxford University.
- Pettit, Philip (2012). *On the people's terms. A republican theory and model of democracy*. Cambridge University.
- Philpott, Daniel (1998). Self-determination in practice. In Margaret Moore (Ed.), *National self-determination and secession* (pp. 79-102). Oxford University.
- Renan, Ernest (1996). What is a nation? In Geoff Eley and Ronald G. Suny (Eds.), *Becoming national. A reader* (pp. 42-56). Oxford University.
- Requejo, Ferran and Caminal, Miquel (2011). Liberal democracies, national pluralism and federalism. In Ferran Requejo and Miquel Caminal (Eds.), *Political liberalism and plurinational democracies* (pp. 1-10). Routledge.

- Rokkan, Stein and Urwin, Derek W. (1983). *Economy, territory, identity. Politics of West European peripheries*. Sage.
- Sanjaume-Calvet, Marc (2020). Moralism in theories of secession: a realist perspective. *Nations and Nationalism*, 26(2), 323-343.
- Seymour, Michel (2007). Secession as a remedial right. *Inquiry*, 50(4), 395-423. <https://doi.org/10.1080/00201740701491191>
- Sellers, Mortimer N.S. (2006). *Republican principles in international law*. Palgrave.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph (1982). *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* [What is the third estate?] Quadrige/PUF.
- Skinner, Quentin (2002). A third concept of liberty. *Proceedings of the British Academy*, 117, 237-268.
- Sunstein, Cass (1988). Beyond the republican revival. *The Yale Law Journal*, 97, 1538-1576 and 1589-1590.
- Weinstock, Daniel (2000). Towards a proceduralist theory of secession. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 13, 251-264. <https://doi.org/10.1017/S0841820900000424>
- Weinstock, Daniel (2001). Constitutionalizing the right to secede. *The Journal of Political Philosophy*, 9(2), 182-203. <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00124>
- Weinstock, Daniel and Nadeau, Christian (Eds.). (2004). *Republicanism. History, theory, practice*. Frank Cass Publishers.
- Wellman, Christopher H. (1995). *A theory of secession. The case for political self-determination*. Cambridge University.
- Wellman, Christopher H. (2005). A defense of secession and political self-determination, *Philosophy and Public Affairs*, 24(2), 142-171. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.1995.tb00026.x>
- Young, Iris M. (2005). Self-determination as non-domination. *Ethnicities*, 5(2), 139-159. <https://doi.org/10.1177%2F1468796805052112>



# Teorías del derecho de secesión: un análisis republicano

*Theories of the Right of Secession: A Republican Analysis*

Lluís Pérez-Lozano

Universitat Pompeu Fabra, Barcelona

Juan Antonio Fernández Manzano (Trad.)

**RESUMEN** Los teóricos republicanos han prestado poca atención a los problemas normativos de los conflictos de secesión. Hasta ahora, no existe una teoría del derecho de secesión (TDS) republicana y democrática, ni se ha llevado a cabo ningún análisis exhaustivo de las TDS actuales desde un punto de vista republicano-democrático. Este artículo intenta cubrir este segundo vacío como paso previo para abordar el primero. Al hacerlo, se muestra cómo los conflictos de secesión representan amenazas para dos valores republicano-democráticos centrales: libertad e inclusión. Estas amenazas son, concretamente, las de exclusión, chantaje de minorías, mayorías permanentes arbitrarias e inestabilidad. El artículo también muestra cómo, debido a sus respectivos sesgos prounionistas o prosecesionistas, ninguna TDS actual está en disposición de afrontar esas amenazas, y describe brevemente cómo podría desarrollarse una TDS republicano-democrática basada en una lógica no unilateral.

**PALABRAS CLAVE** adscriptivismo; facciones, plebiscitarismo; remedialismo; republicanismo; secesión.

**ABSTRACT** *Republican theorists have paid little attention to the normative problems of secession conflicts. So far, there is no such thing as a democratic republican theory of the right of secession (TRS); nor any comprehensive analysis of current TRS has ever been undertaken from a democratic republican point of view. This article tries to fill this second gap as a first step in order to fill that first one. In doing so, it shows how secession conflicts pose threats for two core democratic republican values: freedom and inclusion. The threats are, concretely, those of exclusion, blackmailing minorities, arbitrary permanent majorities, and instability. The article also shows how, due to their respective pro-unionist or pro-secessionist biases, no current TRS seems to be able to handle those threats; and briefly outlines how a democratic republican TRS, based on a non-unilateralist logic, could be developed.*

**KEY WORDS** *Adscriptivism; Factions; Plebiscitarianism; Remedialism; Republicanism; Secession.*

<b>RECIBIDO</b> <i>RECEIVED</i>	2/3/2020
<b>APROBADO</b> <i>APPROVED</i>	27/11/2020
<b>PUBLICADO</b> <i>PUBLISHED</i>	30/1/2021

### **NOTE OF THE AUTHOR**

Lluís Pérez-Lozano, Departamento de Ciencias Políticas y Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universitat Pompeu Fabra (Barcelona).

Correo electrónico: lluis.perezlozano@upf.edu

Dirección postal: Universitat Pompeu Fabra, Despacho 20.135, Ramon Trias Fargas, 25-27, 08005 Barcelona.

Teléfono: 34 93542 2505

orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5299-405X>

Este artículo es un resultado de mi investigación doctoral. En este sentido, ante todo quiero agradecer a Ferrán Requejo por su minuciosa supervisión durante todo el proceso. También me gustaría agradecer las ideas que recibí de Peter A. Kraus, Marc Sanjaume, Adam Holesch, Sergi Morales e Iván Serrano en varios talleres sobre la secesión que tuvieron lugar mientras escribía este trabajo, así como los útiles comentarios que recibí de Neus Torbisco-Casals, Daniel Weinstock y Rainer Bauböck cuando concluí la primera versión. También me gustaría expresar mi agradecimiento al Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España por financiar durante cuatro años la investigación que ha dado lugar, entre otros resultados, a este artículo.

Este artículo intenta llenar este vacío, siendo un primer paso para desarrollar una TDS republicano-democrática. De hecho, para desarrollar tal teoría, necesitamos averiguar en primer lugar si debe basarse en una TDS actual, en una síntesis de ellas o si debe tener bases completamente nuevas. Como veremos al final del artículo, tiendo a inclinarme por este último camino. El artículo está estructurado en cinco apartados. En los dos primeros, resumo los rasgos principales tanto del republicanismo democrático como de las TDS actuales. La tercera sección muestra las amenazas que los conflictos de secesión plantean a dos valores republicano-democráticos fundamentales: la libertad y la inclusión. Esta tercera sección muestra también cómo y por qué cada TDS fracasa en lo que respecta a proporcionar un marco capaz de proteger a las dos principales facciones de los conflictos de secesión (es decir, a unionistas y secesionistas) de la dominación y la exclusión, ya que dichas teorías tienden a basarse en un sesgo prounionista o prosecesionista. En el cuarto apartado, utilizando estos hallazgos, esbozo brevemente cómo se podría desarrollar un enfoque republicano-democrático alternativo para la secesión en posteriores investigaciones. La quinta sección resume mis hallazgos y conclusiones.

### Republicanismo democrático: una definición

El republicanismo puede definirse, como cualquier tradición de pensamiento político, de diferentes maneras. Este artículo se basa en la que hoy es, probablemente, la principal reconstrucción racional de la tradición republicana: la de Philip Pettit (1997, 2012). Para Pettit, el republicanismo: (1) representa la libertad como no-dominación, entendiendo por *dominación* el poder arbitrario de un individuo o grupo sobre otras personas;<sup>1</sup> (2) argumenta que, para promover la libertad republicana, las fuentes privadas de poder (por ejemplo, la riqueza) deben ser vigiladas, controladas y dispersadas por el estado y por una ciudadanía cívicamente virtuosa; (3) argumenta que, para evitar que el propio estado se vuelva dominante, debe organizarse como república constitucional,<sup>2</sup> con sus propios poderes vigilados, dispersos, imposibles de monopolizar por cualquier facción y mantenidos bajo el imperio de la ley y la vigilancia de una ciudadanía virtuosa; y (4) argumenta que la virtud cívica es inalcanzable sin libertad, y viceversa. Además, el republicanismo *democrático*, a

1 Un poder arbitrario es un poder capaz de interferir en nuestras actividades sin tener que considerar nuestros intereses [“An arbitrary power is a power capable of interfering in our activities without having to consider our interests”] (Skinner, 2002, pp. 247-248).

2 Aquí, *república* no significa necesariamente, o simplemente, un estado sin un monarca como jefe, sino *una comunidad política de ciudadanos que se garantizan mutuamente la libertad como no-dominación*.

diferencia de las variantes más oligárquicas de la tradición republicana, (5) trata de que incluir al mayor número posible de personas dentro de esta ciudadanía republicana, basada en la libertad republicana y la virtud cívica. Por tanto, la *dominación* y la *exclusión*, así definidas, son las principales preocupaciones del republicanismo democrático.

Hay una cuestión implícita en el trabajo de Pettit que creo que el autor no subraya adecuadamente: la importancia clave que para el republicanismo tiene el conflicto entre facciones, a las que podemos definir de un modo general como grupos de personas con algún interés común percibido, que se traduce en un propósito político común. Casi todos los pensadores republicanos históricos (incluidos Aristóteles, Maquiavelo o Madison, entre otros) entendieron que toda comunidad política estaba dividida entre facciones que luchaban por el poder político. Por ello, consideraron necesarios los *controles y contrapesos* constitucionales, entre otras razones, para evitar que una facción acaparara el poder, pues eso colisionaría con la definición de la comunidad política como una *res publica* (cosa pública), transformándola en *res privata* (cosa privada) de la facción gobernante. Esta característica de la tradición republicana será, como veremos más adelante, central en mi análisis republicano de las TDS.

Actualmente, los regímenes políticos más cercanos a los valores democrático-republicanos son las democracias modernas,<sup>3</sup> en las que los derechos de ciudadanía (ya sean civiles, políticos o socioeconómicos), la separación de poderes y el constitucionalismo protegen a los ciudadanos del poder arbitrario con una profundidad y extensión sin precedentes históricos. Pettit reconoce esto, al tiempo que señala serias debilidades de estos sistemas políticos en términos republicano-democráticos (como la falta de virtud cívica o la ausencia de control sobre el poder económico) (Pettit, 2012, p. 23). El republicanismo, así definido, se ha desarrollado para tratar diferentes cuestiones de la teoría política: la definición de conceptos como libertad o virtud cívica, el diseño institucional adecuado para promover los valores republicanos, la tensa relación entre virtud cívica y comercio o el lugar del republicanismo en el derecho nacional o internacional.

3 Por *democracias modernas*, me refiero a aquellas organizaciones políticas modernas que combinan el sufragio universal, elecciones multipartidistas libres y justas y un corpus sólido de derechos ciudadanos, ya sean solo civiles y políticos, o también de derechos sociales, económicos y culturales. Prefiero utilizar el término *democracias modernas* en lugar del más común *democracias liberales*, ya que el liberalismo es solo una de las principales fuentes de los derechos e instituciones que caracterizan nuestras democracias actuales. Otras tradiciones como el republicanismo, el socialismo o el feminismo no han sido menos importantes a la hora de hacer que las democracias modernas adoptaran algunas de sus características fundamentales, como los frenos y contrapesos, los derechos socioeconómicos o el sufragio universal.

Sin embargo, el republicanismo como tradición de pensamiento político, no ha producido a lo largo de su historia mucha teoría sobre los problemas de la construcción nacional, desde las regulaciones lingüísticas hasta las políticas de inmigración, o la diversidad cultural. Un olvido compartido, cabe admitir, por casi todas las teorías de la democracia hasta tiempos recientes. Como han dicho Requejo y Caminal:

Lo que parece cada vez más insostenible no es lo que dicen el liberalismo democrático tradicional y otras ideologías, sino lo que no dicen porque lo dan por sentado: una serie de supuestos teóricos y lugares comunes de carácter ‘estatista’ que caracterizan los procesos de construcción nacional (2011, p. 2).

La secesión es uno de esos problemas sobre los que los pensadores republicanos apenas han teorizado. Y lo que hacen las TDS, precisamente, es cuestionar los supuestos estatistas señalados por Requejo y Caminal, ya sea para criticarlos o para hallar sus mejores fundamentos normativos.

### **Teorías actuales del derecho de secesión: principales rasgos y críticas**

Las TDS actuales tienden a centrarse, implícita o explícitamente, en el derecho *unilateral* de secesión, que es “the principal focus of interest for theorists of secession” [el principal foco de interés de los teóricos de la secesión] (Pavkovic y Radan, 2007, pp. 200-201). Intentan establecer *quién* tiene el derecho moral (no necesariamente legal) a la secesión y *por qué*. Aunque las discusiones sobre la institucionalización no están excluidas de este campo, las principales preocupaciones de las TDS son las dos que acabamos de mencionar. Las TDS suelen clasificarse en tres grupos: *plebiscitarismo*, *adscriptivismo* y *remedialismo*.<sup>4</sup> Los dos primeros conciben la secesión como un *derecho primario*, es decir, algo a lo que algunos grupos de personas tienen derecho *a priori*, sin necesidad de justificar su decisión; solo difieren en la definición de qué personas o pueblos tienen este derecho primario.

Para el *plebiscitarismo*, el sujeto del derecho de secesión es simplemente cualquier grupo concentrado territorialmente que contenga una mayoría secesionista. Wellman (1995), Beran (1984) y Philpott (1998) son algunos ejemplos bien conocidos de estas teorías. A pesar de sus diferencias, siempre parecen apelar a la misma idea: en términos liberal-democráticos, el estado es el servidor del pueblo, no lo contrario; por lo tanto, la legitimidad del estado se basa en el consentimiento. En segundo lugar, el *adscriptivismo* restringe ese

---

4 N. del T.: “remedialismo” [*remedialism*], también conocido como teoría reparadora.

derecho primario a ciertos grupos que estén vinculados por características objetivas como el idioma, la historia, las instituciones de autogobierno, las tradiciones, las cosmovisiones, etc. Miller (1995, pp. 84-85, 2003), Nielsen (1998) y Margalit y Raz (1990) son representantes típicos de las teorías adscriptivas. En términos generales, la idea es que algunas características objetivas crean una identidad común (generalmente etiquetada como *nacional*) entre las personas que las comparten; esta identidad común les proporciona algunos bienes importantes y este hecho justifica que tales personas construyan su propio estado, si así lo desean.

Estas teorías del derecho primario han recibido diferentes críticas, siendo dos de las más comunes: (1) *secessio ad infinitum*, es decir, el riesgo de que un derecho primario de secesión pudiera conducir a secesiones recursivas y, por ende, a la inestabilidad; y (2) la *amenaza de chantaje*, es decir, el riesgo de otorgar a las minorías privilegiadas el poder de amenazar a toda la comunidad política e incluso de socavar los derechos de ciudadanía y la justicia social (por ejemplo, el secesionismo de los estados esclavistas en los Estados Unidos antes de la guerra). Por su parte, el adscriptivismo ha sido criticado por: (3) *operacionalización débil*: la dificultad de dar una definición empíricamente operacional de las características adscriptivas que un grupo humano debe compartir para ser considerado una *nación* o un *grupo abarcador*; (4) *lógica normativa poco clara*: no está claro por qué un *grupo abarcador* debería tener derecho a un estado propio, ya que las razones generalmente señaladas en este sentido (por ejemplo, intereses comunes, importancia para la identidad individual y los valores) son fácilmente aplicables a otros tipos de grupos, como las clases sociales; y (5) la *amenaza de exclusión por motivos étnico-culturales*: quienes viven en el territorio del grupo adscriptivo con derecho a la secesión, pero no comparten sus características adscriptivas (que normalmente son *culturales*), podrían ser considerados *ciudadanos de segunda clase*, excluidos de la decisión de secesión, o incluso excluidos por completo de la ciudadanía.

Para superar estos problemas, diferentes teóricos del derecho primario proponen imponer restricciones a este derecho. La secesión sería entonces un derecho primario de ciertos grupos, *si* se cumplen ciertas condiciones. Cada teórico del derecho primario tiene su propio conjunto de límites a la secesión unilateral (Wellman, 2005, p. 36; Beran, 1984, pp. 30-31; Philpott, 1998, p. 80; o Margalit y Raz, 1990, pp. 459-460); pero normalmente todos se refieren a la capacidad (y voluntad) previsible tanto del estado secesionista como del antiguo estado matriz para seguir cumpliendo las obligaciones de un estado democrático moderno y funcional. Sin embargo, cuantos más límites se ponen a un derecho primario de secesión, más se necesita un árbitro para

interpretar cuándo se han superado esos límites (lo que, por supuesto, plantea el problema de *quién* debería ser el árbitro), y más pierde la teoría uno de sus puntos fuertes: el cuestionamiento abierto de la arbitrariedad de la mayoría de las fronteras tal como se han desarrollado a lo largo de la historia (ya que estaremos asumiendo que esas fronteras solo pueden ser modificadas por los grupos secesionistas que satisfagan una serie de condiciones que a su vez no se exigen a los estados actualmente existentes para continuar su existencia).

Por último, encontramos el *remedialismo*, es decir, aquellas teorías que definen el derecho de secesión no como un derecho primario sino como remedio. Para los remedialistas, no hay grupos que tengan este derecho por sí mismos. La secesión debe verse como un último recurso utilizado por los grupos que son víctimas de injusticias y/o agravios graves y constantes. Cuáles son estas injusticias y/o agravios que legitiman a un grupo para ejercer la secesión es tema de discusión dentro de esta familia teórica, pero sus defensores coinciden en señalar algunas injusticias básicas, como las violaciones masivas y constantes de los derechos humanos básicos o la anexión injusta. Buchanan (1991, 2007) sea probablemente el representante más conocido de este grupo, dentro del cual también podemos encontrar autores como Birch (1984), Norman (1998, 2003, 2006) o Seymour (2007). Su idea es que la legitimidad de un estado no se basa en el consentimiento, sino en su capacidad y la voluntad de mantener niveles básicos de justicia entre sus ciudadanos. Por tanto, en una democracia moderna, la secesión unilateral estaría prohibida *a priori*.

Estas teorías tienen el atractivo de evitar los puntos débiles de las teorías del derecho primario. Sin embargo, las teorías remediales también han sido criticadas por estar sesgadas hacia el *statu quo*, asumiendo la legitimidad de las fronteras actuales y poniendo la carga de la prueba en los secesionistas. Esto es bastante problemático, ya que la mayoría de las fronteras son el resultado de procesos históricos (guerras, por ejemplo) bastante alejados de los valores normativos en los que se basan las teorías remediales. El remedialismo parece implicar una respuesta a esta objeción: mientras los estados sean razonablemente justos, la forma de sus fronteras no es relevante. Sin embargo, entre la minoría masivamente oprimida y la mayoría privilegiada y chantajista, hay muchas etapas intermedias en las que no se da una injusticia intolerable, pero en las que no obstante se dan discusiones genuinas sobre ciertos temas relacionados con la construcción del estado o nación (regulaciones lingüísticas, descentralización o asignación territorial de recursos económicos) en las que las minorías permanentes y territorializadas (por ejemplo, quebequeses en Canadá, vascos o catalanes en España) suelen ser la parte débil bajo el dominio de la mayoría estatal.

Los remedialistas suelen emplear dos estrategias principales para evitar estos problemas: (1) *defender grados razonables de autonomía intraestatal* para las minorías (Buchanan, 2007, pp. 401-424); aunque esto difícilmente puede verse como una solución, ya que la definición de *grado razonable de autonomía* sería interpretada de manera diferente por mayorías y minorías y, nuevamente, aquí la parte débil generalmente serían las minorías. Y (2) *ampliar el catálogo de “causas justas”* para la secesión e incluir, por ejemplo, el hecho de que un estado no reconozca adecuadamente la identidad nacional del grupo secesionista (Bauböck, 2000; Patten, 2002; Seymour, 2007). Sin embargo, cuanto más se amplía el catálogo, más pierde el remedialismo uno de sus principales atractivos: la claridad en la delimitación de un *demos* con una pretensión razonable contraria a permanecer dentro de su estado. Es relativamente fácil determinar si un grupo es víctima de violaciones masivas de derechos humanos; pero habitualmente es más controvertido determinar si un grupo posee, en primer lugar, identidad *nacional* y si ha sido reconocido *adecuadamente* por el estado.

### Republicanismo democrático y TDS actuales

Como hemos visto, todas las TDS son de una u otra manera criticadas por tener un sesgo injusto o peligroso hacia el estado o hacia los secesionistas. Esta no es una razón definitiva para rechazarlas, pero si exploramos las razones detrás de esta debilidad común, encontraremos algunas ideas útiles para comprender cómo debería el republicanismo democrático abordar los conflictos secesionistas. En este sentido, diría que la principal razón de esa debilidad común es que todas las TDS actuales eligen un ganador a priori en los conflictos de secesión, un actor al que no se le pide que demuestre su legitimidad para definir unilateralmente los límites del estado. Esto plantea un problema evidente en términos de construcción de consenso entre los dos actores principales en cualquier controversia secesionista: unionistas y secesionistas. Y, como hemos visto, no parece haber razones últimas claras para imponer la carga de la prueba a ninguno de ellos. En mi opinión, este rasgo compartido es consecuencia de una búsqueda común: la búsqueda del *demos* de la democracia. Todas las TDS actuales asumen implícitamente que, una vez que se encuentra este *demos*, el principal problema normativo de los conflictos de secesión está básicamente resuelto.

Creo que esta forma de ver la política secesionista es, en gran medida, una herencia de las tres concepciones modernas básicas de la nación, que en última instancia es una de las formas más comunes de nombrar el *demos* de

la democracia moderna: (1) una concepción voluntarista que Renan (1996) resumió en la famosa metáfora de la nación como plebiscito diario; (2) una concepción orgánica de nación como grupo de personas vinculadas por algunos rasgos objetivos comunes (por ejemplo, idioma, cultura o incluso raza), como podemos leer en Fichte (1997); y (3) una concepción estatista de la nación como la ciudadanía representada en la legislatura del estado, que se puede encontrar en Sieyès (1982). Es fácil ver vínculos entre estas concepciones y las TDS plebiscitarias, adscriptivas y remediales, respectivamente; y es importante recordar que las tres fueron diseñadas para defender proyectos concretos de construcción de estado y nación.<sup>5</sup> Esto significa que manejar los conflictos de secesión desde una de estas tres concepciones equivale a manejarlos desde un punto de vista planteado por algunas de las facciones en liza para ganar esos conflictos.<sup>6</sup> Esa no es una razón definitiva para rechazar las TDS actuales, pero es una forma de entender las raíces de sus dificultades para llegar a un consenso.

Entonces, en lugar de preguntar quién tiene razón y quién no en los conflictos de secesión, debemos concebir y desarrollar reglas e instituciones capaces de canalizar estos conflictos de manera civilizada.<sup>7</sup> Creo que el republicanismo democrático, con su concepción *republicana* de los conflictos entre facciones como fuente de dominación y su preocupación *democrática* por la inclusión, está bien equipado para hacer frente a este desafío. Solo necesitará actualizar su catálogo de conflictos entre facciones, como ha hecho en otras

---

5 Así, Renan, en 1882, quiso defender la continuidad de Alsacia-Lorena dentro de la República Francesa, que era la voluntad de la mayoría de sus habitantes a pesar de su herencia etnolingüística alemana. Fichte, en 1808, estaba preocupado por la unificación de los estados de habla alemana. Y Sieyès, a raíz de la Revolución Francesa, quiso identificar el estado francés con su ciudadanía, reemplazando así la vieja identificación absolutista entre el estado y el monarca. Y, en distintas épocas, distintos movimientos han asumido uno de estos conceptos de nación para legitimar su aspiración a crear un estado o a mantenerlo unido.

6 Algunas TDS remediales están vinculadas a alguna noción de federalismo plurinacional (Bauböck, 2000) y, por lo tanto, se podría argumentar que no comparten este vínculo con estas tres variantes del nacionalismo. Sin embargo, creo que esto pasaría por alto un asunto importante: el federalismo plurinacional reconoce, de hecho, la existencia de *naciones* internas, en cierto sentido, dentro de un estado federal compartido. Sin embargo, no cuestiona el hecho mismo de la soberanía de ese estado federal (a menos que el estado federal infrinja lo que el federalismo plurinacional considera derechos de las minorías nacionales). Y lo que esos teóricos clásicos de la nación tenían en mente cuando formularon sus teorías era la justificación de ciertas pretensiones de soberanía. En este sentido tan crucial, una TDS remedial basada en el federalismo plurinacional conserva un trasfondo estatista à la Sieyès.

7 En cierto modo, esto es lo que intenta Sanjaume-Calvet (2020) en su enfoque realista de la secesión.

ocasiones en el pasado.<sup>8</sup> Un enfoque republicano democrático de la secesión debe, por lo tanto, considerar a los contendientes en los conflictos de secesión como facciones en la última expresión de conflictos centro-periferia, que generalmente enfrentan a mayorías y minorías permanentes. Así, el análisis normativo de los conflictos de secesión debe ocuparse de minimizar los riesgos de dominación faccional y/o de exclusión.

Sin embargo, hay una cuestión clave en la que los conflictos de secesión se diferencian de cualquiera de los conflictos de facciones que han preocupado al republicanismo: lo que está en juego no es cómo se debe gobernar el estado, quién lo debe gobernar, ni siquiera cómo debe distribuirse el poder dentro de las fronteras del estado; sino que el objeto del conflicto son precisamente esas fronteras. Las soluciones republicanas tradicionales están mal preparadas para manejar este problema, puesto que están diseñadas para funcionar *dentro*<sup>9</sup> del estado (o en las teorías republicanas de Relaciones Internacionales, entre estados). Sin embargo, creo que la idea de prevenir el gobierno arbitrario de una facción sobre la otra tiene aún mucho sentido ante los conflictos de secesión. Por tanto, los principios heredados del enfoque republicano de los conflictos entre facciones siguen siendo válidos, aunque seguramente tendremos que traducirlos en reglas e instituciones que probablemente sean sensiblemente diferentes de las imaginadas previamente por los pensadores republicanos.

En mi opinión, si miramos los conflictos de secesión desde este punto de vista republicano democrático, podemos identificar cuatro amenazas normativas principales vinculadas a ellos: (1) *exclusión*: algunas personas que se verían directamente afectadas por la secesión pueden ser excluidas de decidir sobre la cuestión y/o de la ciudadanía plena en el nuevo estado (por ejemplo, una minoría étnica dentro del territorio secesionista); (2) *dominación por parte de minorías chantajistas*: en caso de tener derecho a la secesión, las minorías poderosas podrían chantajear al resto de la comunidad política; (3) *dominación por mayorías permanentes arbitrarias*: los conflictos de secesión suelen ser una expresión reciente de conflictos centro-periferia particularmente profundos entre una mayoría central permanente y una minoría permanente periférica;<sup>10</sup> ambas definidas por constantes desacuerdos sobre cómo se debe concebir y

8 En la antigüedad grecorromana, la principal preocupación de los republicanos democráticos era evitar la exclusión y la dominación basada en la clase social o el partido político; el republicanismo moderno temprano incorporó la preocupación por la exclusión y la dominación basada en la religión; y otros desarrollos posteriores también incluyeron preocupaciones sobre la exclusión y la dominación basada en el género o la raza, así como con respecto a la dominación entre estados o diferentes niveles de gobierno en estados multinivel.

9 O, en otras teorías republicanas de Relaciones Internacionales, entre estados.

10 Esta minoría permanente es, a su vez, una mayoría permanente en esa periferia regional.

organizar el estado en términos de *economía* (es decir, organización territorial de la misma), *territorio* (distribución territorial del poder político) e *identidad*.<sup>11</sup> Por tanto, sin una opción de salida viable, las minorías permanentes estarían a merced de mayorías permanentes arbitrarias; e (4) *inestabilidad*, es decir, el riesgo de que una gestión incorrecta de los conflictos de secesión probablemente acabe promoviendo la inestabilidad,<sup>12</sup> desencadenando eventualmente exclusión y/o dominación. Por consiguiente, el republicanismo democrático debe evaluar las TDS actuales en función de su capacidad para hacer frente a estas cuatro amenazas.

Para empezar, considero que la *amenaza de exclusión* está particularmente presente en la TDS adscriptiva. Si, por ejemplo, definimos al pueblo quebequés en términos lingüísticos (francófonos) y le damos a este pueblo el derecho a separarse, los quebequeses de habla inglesa podrían quedar excluidos de un referéndum sobre la secesión de Quebec. Además, algunos autores han argumentado que esta amenaza también está presente en las teorías plebiscitarias (Ovejero, 2011, pp. 155-201). El argumento sería el siguiente: la libertad republicana requiere, como hemos visto, el derecho de los ciudadanos a participar en política, así como la virtud cívica. Por otro lado, la democracia requiere una ciudadanía máximamente inclusiva. Este ideal se realiza, aunque de manera imperfecta, en las democracias modernas. Dar a algunas personas el derecho unilateral de separarse de una comunidad política democrática significaría, por tanto: (1) dejar que algunas personas decidan sobre un asunto que afecta a toda la comunidad política; y (2) declarar a todo el resto de la comunidad política como extraños; es decir, como no ciudadanos.

En mi opinión, se trata de objeciones engañosas. En cuanto a la primera, solo podemos considerar que la secesión afecta a *toda la comunidad política* si damos por hecho que *la comunidad política* (la *nación*, se podría decir) es el estado matriz. De lo contrario, la secesión puede “afectar” al estado matriz de manera muy similar a como muchas de las decisiones que toma el estado matriz (por ejemplo, en lo que respecta a tarifas o políticas de inmigración)

11 Ver Rokkan y Urwin (1983) para una buena descripción de cómo los conflictos nacionalistas (y, podemos decir, los de secesión) se relacionan con estos tres campos.

12 Aquí, *inestabilidad* significa *inestabilidad política*, es decir, un estado de cosas en el que el ejercicio y los titulares del poder político sobre un territorio dado son altamente inciertos: las leyes van y vienen (y se pasan por alto fácilmente), los gobiernos se forman y caen rápidamente, las decisiones son contestadas de continuo en las calles por movimientos de masas (sean pacíficos o no), diferentes instituciones y administraciones luchan virulentamente entre sí, y están amenazados la separación de poderes y los derechos básicos. Debemos recordar que: (1) la estabilidad no excluye necesariamente los cambios (ni siquiera los profundos); y (2) *inestabilidad no significa necesariamente violencia (aunque puede implicarla, según el caso).*

pueden afectar a sus vecinos. Si este es un argumento contra la secesión plebiscitaria, debería ser igualmente un argumento contra la independencia del estado matriz.<sup>13</sup> Con respecto a la segunda objeción, debemos tener en cuenta de que la secesión no *excluye a* las personas al otro lado de la nueva frontera de la misma manera en que, por ejemplo, los afroamericanos fueron excluidos de la ciudadanía plena en el sur de los Estados Unidos antes de los años sesenta. Tomando nuevamente el ejemplo de Quebec: si se separara unilateralmente después de un referéndum en el que todos los residentes de Quebec hubieran podido participar, y si todos los residentes de Quebec tuvieran derecho a la nueva ciudadanía quebequesa; entonces la gente del resto de Canadá no habría sido más *excluida* de Quebec de lo que lo están actualmente de los Estados Unidos. Seguirían siendo miembros de pleno derecho de una comunidad democrática. Las fronteras territoriales de su democracia serían más pequeñas, pero su inclusión dentro de esa democracia no sería menor.

Sin embargo, una amenaza que sí afecta tanto a las TDS adscriptivas como (particularmente) a las plebiscitarias es la *amenaza de las minorías chantajistas*. Como hemos visto en la sección anterior, los teóricos del derecho primario proponen superar este riesgo, y también el riesgo de exclusión, mediante la imposición de restricciones a dicho derecho primario, normalmente vinculadas a la capacidad (y voluntad) previsible tanto del estado secesionista como del estado matriz para seguir cumpliendo con las obligaciones de un estado democrático funcional y moderno. Sin embargo, también hemos visto las debilidades de esta solución: (1) la necesidad de un árbitro; y (2) el debilitamiento del cuestionamiento abierto de la arbitrariedad de las fronteras de la mayoría de los estados.

Estas dos amenazas de exclusión y chantaje, vinculadas como están con la TDS del derecho primario, han llevado a autores republicanos como Ovejero (2006, p. 81) o Sellers (2006, pp. 158-166) a abrazar el remedialismo. Sin embargo, considero que el remedialismo está mal equipado para manejar *la amenaza de mayorías permanentes arbitrarias*: al poner la carga de la prueba sobre los hombros de los secesionistas, el remedialismo concede ventaja a las mayorías permanentes a nivel estatal para decidir arbitrariamente qué grado de autonomía, reconocimiento o promoción económica darán a las minorías permanentes. Ciertamente, el remedialismo pone un límite a esta arbitrariedad: el estado, y por lo tanto una mayoría gobernante permanente, no puede cometer

13 Y, ciertamente, sería razonable argumentar que, al final, la existencia misma de estados independientes es contradictoria con una visión universalista de la democracia. Sin embargo, ningún autor republicano remedialista realmente cuestiona esta característica central del sistema internacional.

injusticias evidentes contra las minorías. Pero una mayoría permanente puede desdenar las aspiraciones identitarias, territoriales o económicas de las minorías permanentes, al tiempo que respeta esencialmente los límites impuestos por los derechos humanos básicos y las instituciones democráticas modernas. Por ejemplo, puede decidir, mediante procedimientos estrictamente democráticos, eliminar la enseñanza de la lengua indígena de una minoría permanente (si existiera) de la educación pública en todo el estado.

Desde un punto de vista republicano democrático, esta crítica al remedialismo puede responderse argumentando que, para proteger la libertad republicana y la virtud cívica, la democracia debe entenderse de manera deliberativa. Los ciudadanos de una república democrática deben estar abiertos a argumentar sus puntos de vista y, en el proceso, a convencer y ser convencidos por otras personas por medio de razones públicas, es decir, razones que apelan al bien común de toda ciudadanía, y no solo al interés particular de un individuo o facción. De esta forma, la dominación de una facción sería eludida de los conflictos políticos, incluidos los surgidos entre centro y periferia. Partiendo de este punto, es fácil seguir el argumento: si los reclamos de la minoría permanente pueden sustentarse en razones de interés común, prevalecerán; si no, fracasarán. Y de ninguna manera esto podría atribuirse a su condición de minoría permanente, sino solo al hecho de que sus reclamaciones tendrían un carácter faccional. Concederles un derecho de secesión primario y unilateral socavaría toda esta arquitectura deliberativa.

En mi opinión, esta argumentación confunde los deseos con la realidad. Este ideal deliberativo tiene ciertamente un buen pedigrí republicano (Pettit, 1997, pp. 187-190; Sunstein, 1988; Bello Hutt, 2018), y desde un punto de vista republicano es claramente deseable que las democracias funcionen, en la medida de lo posible, de manera deliberativa, y por tanto que se diseñen sus instituciones para promover esta dinámica de deliberación. La cuestión es, sin embargo, que la mayoría de las veces, nuestras democracias modernas no funcionan de esa manera. Eso no quiere decir que la discusión racional y el interés común no tengan lugar en ellas, sino que no tienen un lugar claro y definitivo que sea lo suficientemente fuerte como para poder tachar a cualquier reclamación secesionista de *antideliberativa*. El conflicto entre facciones ni desaparece ni se gestiona bien solo con decir que “no deberíamos estar sesgados” y que “deberíamos pensar en el bienestar de toda la comunidad política”; es más bien al revés: las facciones se verán obligadas a discutir entre sí a través de razones públicas si minimizamos, mediante diseños institucionales adecuados, sus posibilidades de simplemente imponer su voluntad arbitrariamente sobre las otras facciones.

De hecho, McGarry y Moore (2011) ofrecen, desde un punto de vista republicano y remedialista, una breve e interesante exploración de cómo, dentro de la democracia y el estado de derecho, el grupo mayoritario de un estado puede “ensure its domination over state institutions and through this, over the society as a whole” [asegurar su dominio sobre las instituciones estatales y a través de esto, sobre la sociedad en su conjunto] (2011, p. 436). Sin embargo, veo algunos puntos débiles en su análisis: (1) no exploran las amenazas de dominación que otras TDS plantean a la libertad republicana; (2) describen las formas en las que una mayoría a nivel estatal puede *trampear* dentro del juego democrático para asegurar su hegemonía permanente (por ejemplo, la manipulación de las circunscripciones electorales o el diseño autofavorable del sistema electoral), pero no consideran claramente el hecho de que, incluso con reglas democráticas razonablemente justas, una mayoría permanente aún conserva el poder *a priori* para ignorar arbitrariamente las demandas y puntos de vista sistemáticamente predominantes en las minorías permanentes, a menos que se pongan medios para contrarrestar dicho poder arbitrario; y (3) concluyen que el remedialismo debería incluir una perspectiva republicana sobre la dominación y aplicarla a este tipo de *dominación democrática* de las mayorías sobre las minorías, pero ni exploran la posibilidad de elegir sin más otra TDS distinta del remedialismo, ni se dan cuenta de que hay razones por las que el remedialismo como tal puede ser inadecuado para una reformulación republicana.

Como ya hemos visto, existen dos estrategias remedialistas para superar este sesgo contra las minorías permanentes. La primera era la defensa de niveles razonablemente altos de autonomía intraestatal. Desgraciadamente, también hemos visto una debilidad crítica en esta estrategia: es bastante difícil establecer criterios objetivos sobre lo que debería considerarse un *nivel de autonomía razonablemente alto*. La segunda estrategia era, por otro lado, la inclusión del autogobierno insuficiente, la redistribución discriminatoria y/o la falta de reconocimiento dentro del catálogo de *causas justas* para la secesión unilateral; Bauböck (2000), Patten (2002) y Seymour (2007) son algunos de los defensores de esta versión del remedialismo. Sin embargo, como hemos visto, esta estrategia debilita el rasgo más interesante del remedialismo: su claridad para definir quién tiene derecho a separarse sin permitir la exclusión o el chantaje de las minorías.

La última de las cuatro amenazas que vimos al principio de esta sección fue la *inestabilidad*. Es la única que, en mi opinión, es común a las tres TDS y, lo que es más importante, también a la opción de rechazar las tres sin dar una alternativa. Bajo reglas que podrían presentarse razonablemente como

sesgadas hacia una u otra facción en los conflictos de secesión, es probable que la facción perjudicada (ya sean los secesionistas o los unionistas) rechace tales reglas, lo que a su vez conducirá a la inestabilidad y a la lógica de la ley del más fuerte, la némesis de la libertad republicana. En ausencia total de reglas, a menos que ambas facciones sean espontáneamente razonables y estén abiertas al diálogo, tal inestabilidad y lógica surgirán aún más fácilmente. De manera que parece que todas las TDS actuales, al ser revisadas desde la perspectiva del republicanismo democrático, comparten el mismo error: *todas favorecen a una facción del conflicto a dirimir*, en lugar de buscar una forma de equilibrar el poder entre ellas para que ninguna pueda dominar a la otra.

Al final, parece que estamos atrapados en un callejón sin salida: por un lado, los conflictos de secesión plantean serias amenazas para el republicanismo democrático; por otro, ninguna TDS actual parece ser capaz de superarlas todas. Sin embargo, es poco probable que el republicanismo democrático o las actuales TDS estén mejor preparados para manejar la secesión limitándose a ignorar el problema. Por consiguiente, la búsqueda de la mejor forma de conciliar ambos campos teóricos parece ser un tema de investigación relevante. Pero entonces surgen nuevas preguntas: ¿es posible esta reconciliación? Es decir: ¿podemos desarrollar una TDS republicana democrática? Creo que sí es posible y, antes de terminar este artículo, me gustaría señalar las tareas básicas que deben cumplirse para desarrollar dicha teoría.

### **Hacia una teoría republicana democrática del derecho de secesión**

He sostenido que las actuales TDS comparten una debilidad común basada en una búsqueda común: la búsqueda de un demos soberano. En mi opinión, en cambio, la idea de soberanía popular (o nacional) es una abstracción sin valor intrínseco, sino solo instrumental, basada en una doble utilidad: (1) en la medida en que impide que los estados interfieran arbitrariamente en los asuntos de otros estados, salvo en circunstancias extraordinarias, como promover la paz y el orden en la arena internacional; y (2) en la medida en que establece al estado como servidor, y no como amo, del pueblo, alentando así a la gente común a no tolerar la dominación de gobiernos y élites. Pero sigue siendo una abstracción: los pueblos existen en cierto sentido, pero no en el mismo sentido en el que existen los individuos. No son los pueblos los que deciden nada, ni violan ningún derecho ni son oprimidos, sino que son, literalmente, los individuos, ya sea solos o en conjunto con otros. Por tanto, la idea de un pueblo que ostenta la soberanía a pesar de lo que puedan pensar

los individuos es, en mi opinión, un caso de reificación, en el que estamos tomando a una abstracción como si fuera un hecho concreto, objetivo y real.

Mientras que los individuos que resultan ser ciudadanos de un estado se reconozcan como miembros del mismo pueblo o nación, la idea de soberanía popular o nacional sigue siendo útil en los dos sentidos que he señalado; podemos etiquetar estos casos como comunidades políticas indiscutidas (por ejemplo, Islandia, Suiza o Japón, por nombrar casos muy diferentes del mismo concepto). Pero también podemos pensar en una situación en la que un buen número de los individuos que viven en una parte de un determinado estado, por el contrario, desafíen este supuesto de ser parte de un pueblo junto con el resto de los ciudadanos del estado y, más concretamente, hagan campaña por la secesión; podríamos etiquetar estos casos como comunidades políticas en disputa (por ejemplo, Canadá y Quebec, España y Cataluña, Reino Unido y Escocia, o Bélgica y Flandes). Utilizar el concepto de soberanía popular o nacional como forma de desacreditar las aspiraciones de los unionistas o secesionistas de tales comunidades es probable que no contribuya a resolver positivamente este tipo de controversias.

Entonces, desde un punto de vista republicano democrático, la pregunta, en las comunidades políticas en disputa no debería ser “¿quién es el *demos*?” sino más bien “¿cómo se puede manejar una controversia sobre quién es, o debería ser, el *demos* de forma que se maximice la protección de las personas contra la exclusión y dominación de cualquier tipo?” Está claro que desde este punto de vista, un derecho unilateral a la secesión debe ser el último recurso ante agravios muy concretos cometidos por los unionistas, y en particular por el estado. Por tanto, una TDS republicana democrática concordaría con el remedialismo en este sentido; la diferencia sería que también consideraría que el derecho unilateral del estado a reprimir o ignorar una demanda de secesión es también el último recurso ante agravios muy concretos del grupo secesionista. Si estoy en lo cierto, una TDS republicano-democrática debería basarse en una especie de remedialismo de doble dirección, en el que la lógica de último recurso se aplica a ambos lados del conflicto, no solo a los secesionistas; y por otro lado, esta TDS también compartiría algunos principios propios de las teorías del derecho primario, al proporcionar una vía no unilateral para las demandas secesionistas y, al mismo tiempo, negar al estado matriz el derecho a suprimirlas o ignorarlas unilateralmente.

En otros términos, en ausencia de agravios muy concretos por parte de cualquiera de las facciones, ni el derecho de secesión de la mayoría secesionista a nivel regional, ni el derecho a la integridad territorial de la mayoría unionista a nivel estatal serían unilaterales *a priori*; en cambio, debería existir algún

tipo de diseño institucional, basado en una lógica no unilateral, con objeto de manejar un proceso de negociación entre ambas partes. Por lo tanto, las dos tareas básicas para desarrollar una TDS republicano-democrática serían: (1) desarrollar este diseño institucional como marco normal para manejar los conflictos de secesión; y (2) especificar bajo qué condiciones concretas se le permitiría a una de las dos partes imponer unilateralmente su voluntad. Sin duda, esto implicará la exploración de la posibilidad de un derecho constitucional a la secesión; pero tendremos que ser cautos al distinguir la idea de un marco normativo no unilateral para los conflictos de secesión, por un lado, de su traducción jurídica, por otro. Esta última podría inserirse en el derecho constitucional; o en otro cuerpo legal (por ejemplo, en el derecho internacional); o no inserirse en ningún cuerpo legal, quedando solo como un conjunto de criterios que deben aplicar *ad hoc* los estados, los secesionistas y las organizaciones internacionales analizando caso por caso.

### Conclusión

A lo largo de este artículo, he realizado un análisis normativo de las TDS actuales desde el punto de vista del republicanismo democrático, encontrando que: (1) los conflictos de secesión implican amenazas para el republicanismo democrático en términos de exclusión, chantaje de minorías, mayorías permanentes arbitrarias e inestabilidad; (2) el republicanismo democrático muestra que todas las TDS actuales, así como la opción de simplemente rechazarlas todas, incurren en alguna de estas amenazas; (3) por lo tanto, las TDS actuales y el republicanismo democrático parecen estar en una relación normativa caracterizada por la tensión; (4) sin embargo, es poco probable que ninguna de las partes pueda manejar adecuadamente los problemas normativos de la secesión limitándose a ignorar a la otra parte; y (5) una TDS no unilateral podría suponer la aplicación adecuada del republicanismo democrático a los conflictos de secesión. De hecho, espero que este artículo pueda verse como un primer paso en esta dirección. Esta es una pequeña parte de un camino más largo que, sin embargo, creo que merece la pena recorrer.

### Referencias bibliográficas

Bauböck, Rainer (2000). Why stay together? A pluralist approach to secession and federation [¿Por qué permanecer juntos? Un enfoque pluralista de la secesión y la federación]. En Will Kymlicka y Wayne Norman (Eds.), *Citizenship in diverse societies* (pp. 366-394). Oxford University.

- Bello Hutt, Donald (2018). Republicanism, deliberative democracy, and equality of access and deliberation [Republicanism, democracia deliberativa e igualdad de acceso y deliberación], *Theoria*, 84(1), 83-111. <https://doi.org/10.1111/theo.12138>
- Beran, Harry (1984). A liberal theory of secession [Una teoría liberal de la secesión]. *Political Studies*, 32(1), 21-31. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1984.tb00163.x>
- Birch, Anthony (1984). Another liberal theory of secession [Otra teoría liberal de la secesión]. *Political Studies*, 32(4), 596-602. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1984.tb01548.x>
- Buchanan, Allen (1991). *Secession. The morality of political divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec* [Secesión. La moralidad del divorcio político de Fuerte Sumter a Lituania y Quebec]. Westview.
- Buchanan, Allen (2007). *Justice, legitimacy, and self-determination. Moral foundations for international law* [Justicia, legitimidad y autodeterminación. Fundamentos morales del derecho internacional]. Oxford University.
- Caminal, Miquel (2007). Una lectura republicana i federal de l'autodeterminació [Una lectura republicana y federal de la autodeterminación]. *Revista d'Estudis Autònoms i Federals*, 5, 11-38.
- Catala, Amandine (2017). Secession and distributive justice [Secesión y justicia distributiva]. *Philosophical Studies*, 174(2), 529-552. <https://doi.org/10.1007/s11098-016-0695-2>
- Fichte, Johann G. (1997). Reden an die deutsche Nation [Discursos a la nación alemana]. En Wilhelm G. Jacobs y Peter L. Oesterreich (Eds.): *Fichtes Werke in 2 Bänden*. Band 2, 539-788. Deutscher Klassiker.
- Klabbers, Jan (2006). The right to be taken seriously: Self-determination in international law [El derecho a ser tomado en serio: la autodeterminación en el derecho internacional]. *Human Rights Quarterly*, 28, 186-206.
- Margalit, Avishai y Raz, Joseph (1990). National self-determination [Autodeterminación nacional]. *The Journal of Philosophy*, 87(9), 439-461. <https://doi.org/10.2307/1026968>
- McGarry, John y Moore, Margaret (2011). Secession and domination [Secesión y dominación]. En Aleksandar Pavkovic y Peter Radan (Eds.), *The Ashgate Research Companion to Secession* (pp. 427-438). Ashgate.

- Miller, David (1995). *On nationality* [Sobre la nacionalidad]. Oxford University.
- Miller, David (2003). Liberalism and boundaries: a response to Allen Buchanan [Liberalismo y fronteras: una respuesta a Allen Buchanan]. En Allen Buchanan, y Margaret Moore (Eds.), *States, nations, and borders. The ethics of making boundaries* (pp. 262-272). Cambridge University.
- Miller, David (2008). Republicanism, national identity, and Europe [Republicanism, identidad nacional y Europa]. En Cécile Laborde y John Maynor (Eds.), *Republicanism and political theory* (pp. 133-158). Blackwell.
- Nielsen, Kai (1998). Liberal Nationalism and secession [Nacionalismo liberal y secesión]. En Margaret Moore (Ed.), *National self-determination and secession* (pp. 103-133). Oxford University.
- Norman, Wayne (1998). The ethics of secession as the regulation of secessionist politics [La ética de la secesión como regulación de la política secesionista]. En Margaret Moore (Ed.), *National self-determination and secession* (pp. 34-61). Oxford University.
- Norman, Wayne (2003). Domesticating secession [Domesticar la secesión]. En Stephen Macedo y Allen Buchanan (Eds.), *Secession and self-determination* (pp. 193-237). New York University.
- Norman, Wayne (2006). *Negotiating nationalism. Nation-building, federalism, and secession in the multinational state* [Negociar el nacionalismo. Construcción nacional, federalismo y secesión en el estado multinacional]. Oxford University.
- Ovejero, Félix (2006). *Contra Cromagnon. Nacionalismo, ciudadanía, democracia*. Montesinos.
- Ovejero, Félix (2011). *La trama estéril. Izquierda y nacionalismo*. Montesinos.
- Patten, Alan (2002). Democratic secession from a multinational state [La secesión democrática de un estado multinacional]. *Ethics*, 112, 558-586.
- Pavkovic, Aleksandar, y Radan, Peter (2007). *Creating new states. Theory and practice of secession* [Crear nuevos estados. Teoría y práctica de la secesión]. Ashgate.
- Pettit, Philip (1997). *Republicanism. A theory of freedom and government* [Republicanism. Una teoría de la libertad y el gobierno]. Oxford University.

- Pettit, Philip (2012). *On the people's terms. A republican theory and model of democracy* [En los términos de la gente. Una teoría y un modelo republicano de democracia]. Cambridge University.
- Philpott, Daniel (1998). Self-determination in practice [La autodeterminación en la práctica]. En Margaret Moore (Ed.), *National self-determination and secession* (pp. 79-102). Oxford University.
- Renan, Ernest (1996). What is a nation? [¿Qué es una nación?]. En Geoff Eley y Ronald G. Suny (Eds.), *Becoming national. A reader* (pp. 42-56). Oxford University.
- Requejo, Ferran y Caminal, Miquel (2011). Liberal democracies, national pluralism and federalism [Democracias liberales, pluralismo nacional y federalismo]. En Ferran Requejo y Miquel Caminal (Eds.), *Political liberalism and plurinational democracies* (pp. 1-10). Routledge.
- Rokkan, Stein y Urwin, Derek W. (1983). *Economy, territory, identity* [Economía, territorio, identidad]. *Politics of West European peripheries*. Sage.
- Sanjaume-Calvet, Marc (2020). Moralism in theories of secession: a realist perspective [El moralismo en las teorías de la secesión: una perspectiva realista. Naciones y nacionalismo]. *Nations and Nationalism*, 26(2), 323-343.
- Seymour, Michel (2007). Secession as a remedial right [La secesión como derecho remedial]. *Inquiry*, 50(4), 395-423. <https://doi.org/10.1080/00201740701491191>
- Sellers, Mortimer N.S. (2006). *Republican principles in international law* [Principios republicanos en derecho internacional]. Palgrave.
- Sieyès, Emmanuel - Joseph (1982). *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* [¿Qué es el tercer estado?] Quadrige/PUF.
- Skinner, Quentin (2002). A third concept of liberty [Un tercer concepto de libertad]. *Proceedings of the British Academy*, 117, 237-268.
- Sunstein, Cass (1988). Beyond the republican revival [Más allá del renacimiento republicano]. *The Yale Law Journal*, 97, 1538-1576 y 1589-1590.
- Weinstock, Daniel (2000). Towards a proceduralist theory of secession [Hacia una teoría procedimentalista de la secesión]. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 13, 251-264. <https://doi.org/10.1017/S0841820900000424>

- Weinstock, Daniel (2001). Constitutionalizing the right to secede [Constitucionalizar el derecho de secesión]. *The Journal of Political Philosophy*, 9(2), 182-203. <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00124>
- Weinstock, Daniel y Nadeau, Christian (eds.). (2004). *Republicanism. History, theory, practice* [Republicanism. Historia, teoría, práctica]. Frank Cass.
- Wellman, Christopher H. (1995). *A theory of secession. The case for political self-determination* [Una teoría de la secesión. El caso de la autodeterminación política]. Cambridge University.
- Wellman, Christopher H. (2005). A defense of secession and political self-determination [Una defensa de la secesión y la autodeterminación política]. *Philosophy and Public Affairs*, 24(2), 142-171. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.1995.tb00026.x>
- Young, Iris M. (2005). Self-determination as non-domination [Autodeterminación como no-dominación]. *Ethnicities*, 5(2), 139-159. <https://doi.org/10.1177%2F1468796805052112>



# De Secessione. Los escondites de la vía catalana

De secessione. *The Hideouts of The Catalan Way*

Josep Joan Moreso  
Universitat Pompeu Fabra, Barcelona

**RESUMEN** En la mejor literatura sobre la legitimidad de la secesión unilateral, por ejemplo, Buchanan (2017), se distingue entre teorías de la reparación, que exigen una justa causa para conceder un derecho a la secesión a los habitantes de un territorio que es parte de un estado, y teorías primarias, las teorías plebiscitarias y las teorías adscriptivistas o nacionalistas. Según esta literatura, solo las primeras están en condiciones de justificar un derecho unilateral para la secesión. En este artículo, se argumenta que la estrategia de la reparación no es aplicable a Cataluña, y que las teorías primarias, que sí son aplicables —la plebiscitaria ha dado lugar a lo que en Cataluña se conoce como el *derecho a decidir*—, no son aptas para justificar un derecho unilateral a la secesión.

**PALABRAS CLAVE** teorías de la secesión; derecho de autodeterminación; doctrinas plebiscitarias; doctrinas nacionalistas; legitimidad de la secesión.

**ABSTRACT** *In the best literature on unilateral secession, for instance, Buchanan (2017), it is usual to distinguish between remedial theories, which require a just cause for conceding a right to secession for the inhabitants of a territory, part of a State; and primary theories, plebiscitary theories and adscriptivist or nationalist theories. In accordance to this view, only the first are capable of justifying a unilateral right to secession. Well then, in this paper, an argument is elaborated in order to show that the remedial strategy is not applicable to Catalonia and, also to show that even if primary theories are applicable to the case of Catalonia —the plebiscitary strategy has given rise to the so-called right to decide—, they are not able to justify a unilateral right to secession.*

**KEY WORDS** *Theories of Secession; Self-determination Right; Plebiscitary Doctrines; Nationalist Doctrines; Legitimacy of Secession.*

<b>RECIBIDO</b> <i>RECEIVED</i>	17/4/2020
<b>APROBADO</b> <i>APPROVED</i>	25/11/2020
<b>PUBLICADO</b> <i>PUBLISHED</i>	30/1/2021

### **NOTA DEL AUTOR**

Josep Joan Moreso Mateos, Departamento de Derecho, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona. El trabajo forma parte del proyecto RETOS del Plan Nacional concedido por la Agencia Estatal de Investigación, 'Constitucionalismo global y aplicación del Derecho,' DER2016-80471-C2-1-R y se ha beneficiado también de la ayuda del AGAUR de la Generalitat de Catalunya Projectes 2017 SGR 00823.

Agradezco los amables y pertinentes comentarios de Sergi Morales, editor de este dossier, y también los de Manuel Atienza, Pau Bossacoma, Pablo de Lora, Alfonso García Figueroa, Francisco J. Laporta y Juan Ruiz Manero.

Dirección postal: Departamento de Derecho, Universidad Pompeu Fabra, Edificio Roger de Llúria, Despacho 40025, C/ Ramon Trías Fargas 25-27, 08005, Barcelona, España.

Correo electrónico: josejuan.moreso@upf.edu.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2702-569X>

*Fem que tothom sàpiga bé les coses:  
molt cautament construïm una pàtria,  
molt cautament i amb una gran tendresa;  
de tots depèn que sigui lliure i justa.*

Miquel Martí i Pol 'Amagatall' (1981)

El 11 de septiembre de 2013, el día de la fiesta nacional de Cataluña (que, en realidad, conmemora una derrota: la rendición de la ciudad de Barcelona, después de un dilatado sitio, a las tropas borbónicas de Felipe V en 1714), una larguísima cadena humana que fue desde *El Pertús*, en Francia, hasta *Vinaròs*, en el territorio de la Comunidad autónoma valenciana, se manifestó pacíficamente a favor de la independencia de Cataluña, a favor de que este territorio que forma parte de España, pudiera devenir independiente. Fue, como han sido todas las celebraciones del 11 de septiembre desde 2012, una gran manifestación pacífica, en la que participaron más de un millón de personas de toda condición, desde los mayores hasta los niños, en un clima de reivindicación distendida y alegre. Por ello, algún tiempo después — parece que por la anterior presidenta de Òmnium cultural, prematuramente desaparecida, Muriel Casals—, fue denominada la *Revolució dels somriures*, la *Revolución de las Sonrisas*.

La inspiración de esta gran reivindicación procedía, como es sabido, de la denominada *Vía Báltica*, que el 23 de agosto de 1989, llenó las calles, plazas y carreteras de los tres países bálticos, Estonia, Letonia y Lituania, en su reclamación de recuperar su estatus independiente, que habían perdido por la ocupación de la Unión Soviética durante la segunda guerra mundial (Lieven, 1994).

Por ello, la vía catalana es un síntoma de una demanda política muy relevante que ha representado la mayor crisis constitucional (si dejamos aparte el golpe de Estado de 1981) de la España democrática contemporánea. Una demanda que tiene su origen más próximo en la sentencia del Tribunal Constitucional español sobre el Estatuto de autonomía de Cataluña, STC 31/2010, de 28 de junio, que declaraba inconstitucionales catorce artículos del texto aprobado por las Cortes españolas en 2006, a partir del texto aprobado en el Parlamento de Cataluña en 2005 —pero ya con muchos cambios—, y ratificado en referéndum por el pueblo de Cataluña en junio de 2006. Lo que vino después es muy conocido y ha sido narrado muchas veces de diversas maneras.<sup>1</sup> No es mi propósito reiterarlo aquí.

---

<sup>1</sup> Lo he contado en un trabajo en el que, a partir de la conocida opinión consultiva de la Corte

Lo que voy a discutir es lo siguiente: a menudo se argumenta, entre los defensores de la independencia, que los catalanes tenemos el derecho a la autodeterminación o, al menos, el derecho a decidir la independencia. Algunas veces, las menos, se dice que tenemos este derecho *jurídicamente*, es decir, que el derecho internacional reconoce a los catalanes dicho derecho. Pero otras veces, aun reconociendo que ello no es así, se argumenta que el derecho internacional *debería* conceder este derecho a los catalanes, un argumento que apela a la legitimidad y a la moralidad política. Un argumento de filosofía política para la secesión. Un destacado internacionalista con simpatías con la causa catalana, Kirsch (2013) lo dice así:

*All this [se refiere a las presuntas injusticias perpetradas por el Estado español contra los catalanes] does not reach the threshold for remedial secession under international law. But is international law, state-centric and state-made as it is, a good guide for our normative approach here? Probably not.*<sup>2</sup>

En este estudio trataré de analizar los argumentos de carácter normativo ofrecidos en la literatura y que serían, en principio, susceptibles de fundar este derecho. Mi posición, que prefiero adelantar desde ya, es que los argumentos normativos que justifican la secesión unilateral no se aplican a Cataluña y que los argumentos que sí se aplican a Cataluña, no justifican la secesión unilateral.

Los argumentos que tomaré en cuenta son aquellos que aparecen en Allen Buchanan, el autor que más ha desarrollado en la literatura contemporánea esta cuestión (1991, 1997, 2004, 2017).<sup>3</sup> Buchanan divide los argumentos que pueden justificar la secesión en dos grandes grupos: teorías *reparadoras* (*remedial theories*), que solo en determinados casos conceden este derecho a la secesión y que requieren una *causa justa*; y teorías denominadas *primarias*, que conceden el derecho a determinados colectivos en cualquier circunstancia, denominadas también por dicha razón teorías de la *elección* (*choice theories*). Entre las teorías primarias hay dos grandes familias: las teorías adscriptivistas

---

Suprema del Canadá, *Reference Re Secession of Quebec* [1998] 2 S.C.R., mantenía la opinión — que como trataré de mostrar— todavía mantengo, que este conflicto se enquistó por culpa del olvido de la política del gobierno de España y del menosprecio del derecho, del gobierno de la Generalitat de Cataluña y, con aroma kantiano, puede decirse que el derecho sin la política es vacío, pero la política sin el derecho es ciega (Moreso, 2018b). Como lo dijo Norberto Bobbio (1982): “*il potere senza diritto è cieco, ma il diritto senza potere è vuoto* [el poder sin derecho es ciego, pero el derecho sin poder está vacío]”.

2 Trad.: Todo esto no alcanza el umbral de la secesión reparadora según el derecho internacional. Pero, ¿es el derecho internacional, dado que está centrado en los Estados y es un producto de los Estados, una buena guía para nuestro enfoque normativo aquí? Probablemente no.

3 Una buena y sintética presentación en Sanjaume (2012).

o *nacionalistas*, como las denominaré, y teorías *plebiscitarias* que, como trataré de mostrar, encajan bien en lo que en la literatura sobre Cataluña se denomina el *derecho a decidir*.<sup>4</sup>

Para ello, procederé del siguiente modo. En la sección segunda analizaré algunos preliminares de la cuestión, ¿de qué tipo de derecho estamos hablando? ¿cómo dicho derecho se incluye en el más amplio esquema de una doctrina de la justicia territorial? En la sección tercera, me dedicaré a las doctrinas *reparadoras*. En la sección cuarta, y dado que las doctrinas de la reparación son usualmente usadas en relación con la justificación de un derecho a la secesión en el derecho internacional, me referiré a ello también. La sección quinta estará dedicada a las concepciones *plebiscitarias* y, en especial, al derecho a decidir. La sexta prestará atención a las doctrinas *nacionalistas*. En la séptima, concluiré.

Al enfocar estas cuestiones, trataré de mostrar cómo en la literatura a favor del derecho a la secesión de Cataluña no siempre se enseñan todas las cartas y cómo estos *escondites* en la argumentación, los escondites a los que me refiero en el título, debilitan hasta socavar sus presuntos fundamentos. Trataré de mostrar también que, aún si no hay argumentos para conceder un derecho unilateral a la secesión, sí hay argumentos para demandar del gobierno de España una negociación de buena fe que procure el mejor encaje de las aspiraciones de autogobierno presentes en una mayoría considerable del pueblo de Cataluña.

### **Preliminares: conceptos y teorías**

Hay, como es esperable, muchas cuestiones conceptuales en la cuestión de la justificación de la secesión. Aquí, sin embargo, voy a referirme a dos que considero cruciales para el debate posterior. La primera se refiere a qué tipo de derecho es el derecho a la secesión. La segunda se refiere a cómo debería ser generada una teoría de la justicia territorial.

El más reconocido de los enfoques sobre los diversos sentidos que la expresión ‘derecho’ tiene en el ámbito jurídico y, en general, en el ámbito práctico, es el de W.N. Hohfeld (1919). Hohfeld distingue cuatro sentidos diferentes de la expresión *derecho*: derecho como *libertad* (*liberty-right*, o también *privilege-right*), como *pretensión* (*claim-right*), como *potestad* (*power-right*) y como *inmunidad* (*immunity-right*). Aquí nos interesan los dos primeros, en el primer sentido, en el sentido de derecho como libertad, “tener

---

<sup>4</sup> Algunas veces en el ámbito independentista se argumenta que las tres estrategias son aplicables al caso catalán (por ejemplo, paradigmáticamente, Vergés, 2014). Pero esta es una posición minoritaria, los autores suelen inclinarse por alguna de ellas y desatender las otras.

derecho a X” significa algo como “hacer X no está prohibido”. En este sentido, por ejemplo, yo tengo el derecho como libertad a ir a cenar al *Celler de Can Roca* de Girona. Tengo dicho derecho porque no hay norma alguna que me lo prohíba, ahora bien, este derecho puede ser frustrado porque cuando trato de ir (como sucede a muchos a menudo) me dicen que no hay lugar ese día. En cambio, el segundo sentido de derecho, el derecho como una pretensión, comporta no solo que me está permitido hacerlo, sino que los demás tienen el deber de no impedírmelo y, si se trata de una obligación a obtener algún servicio, que alguien tiene el deber de proporcionármelo. En este sentido, los derechos son correlativos a deberes. Así, mi derecho a expresar mis ideas comporta que nadie puede impedírmelo y mi derecho a percibir mi salario que mi empleador tiene el deber de pagármelo. Pues bien, como señala Buchanan (2004, pp. 334-337, 2017) esta ambigüedad es crucial cuando pensamos en el derecho a la secesión. No es lo mismo decir que, por ejemplo, los catalanes tienen el derecho a la secesión como una libertad que como una pretensión.

En este sentido, tal vez, pueda entenderse la discusión que ha producido la opinión consultiva de la Corte Internacional de Justicia de 22 de julio de 2010, que se expide para responder una cuestión planteada por la Asamblea General de Naciones Unidas acerca de si la declaración unilateral de independencia de las autoridades provisionales de Kosovo estaba o no de acuerdo con el derecho internacional. La mayor parte de la opinión está destinada a dejar claro aquello sobre lo que no se pronunciará: en concreto, ni sobre el alcance del derecho de autodeterminación, ni sobre los deberes que comporte en derecho internacional dicha declaración unilateral de independencia. Es más, para sostener que dicha declaración no es una declaración contraria al derecho aplicable en dicho momento en Kosovo, sostiene que no es una declaración de la Asamblea legislativa de Kosovo, sino de sus miembros actuando a título personal. Y, lo que nos importa aquí, añade en su n. 84:

*For the reasons already given, the Court considers that general international law contains no applicable prohibition of declarations of independence. Accordingly, it concludes that the declaration of independence of 17 February 2008 did not violate general international law. (Accordance with International Law, 2010).<sup>5</sup>*

La posición de la Corte es, entonces, meridianamente clara, la declaración de estos ciudadanos de Kosovo no está prohibida por el derecho

---

5 Trad.: Por las razones ya aducidas, la Corte considera que el derecho internacional no contiene ninguna prohibición aplicable a las declaraciones de independencia. De conformidad, concluye que la declaración de independencia de 17 de febrero de 2008 no viola el derecho internacional general.

internacional aunque ello no conlleva ningún deber de ningún otro Estado a facilitar, ni mucho menos a reconocer, la validez de dicha declaración. Es un derecho como *libertad*, pero en ningún caso un derecho como *pretensión*, que conlleva deberes correlativos.

En la discusión se ha sugerido algunas veces, entre los partidarios de reconocer un derecho a la independencia de Cataluña, que la opinión consultiva de la Corte Internacional de Justicia en el caso Kosovo podía reconocer un derecho a la secesión unilateral. Por ejemplo, López Bofill (2018, p. 151), al que he de referirme en la sección cuarta, arguye del siguiente modo:

*El punt de vista que volem destacar aquí és que, si s'admet que les esmentades condicions sobre l'absència de l'ús de la força, l'exigència d'un mecanisme de participació democràtica i el requisit d'haver intentat prèviament una negociació bilateral són arguments decisius que la Cort esgrimeix per apreciar la legalitat de la declaració d'independència de Kosovo, també s'està al·ludint, ni que sigui a contrari, a les mateixes circumstàncies que semblen habilitar a l'autodeterminació externa, ja que si hi ha violència, no hi ha democràcia i no s'han intentat processos de negociació, es violen els drets fonamentals i de participació política.<sup>6</sup>*

Bien, aquí se obtiene de manera indebida la conclusión de que puede haber un derecho a la autodeterminación externa, que como veremos en la sección cuarta comporta obligaciones de terceras partes en derecho internacional, a partir de un derecho que solo es una libertad, que solo establece la ausencia de prohibición en el derecho internacional, sin ningún deber asociado a ella. Es como si, por así decirlo, yo pretendiera que como no tengo prohibido cenar en el *Celler de Can Roca*, entonces sus propietarios tienen el deber de admitirme a cenar la noche en que lo solicito. Un formidable *non sequitur*, me temo.

Es también Buchanan (2017) el que oportunamente llama la atención sobre la necesidad de cualquier concepción del derecho a la secesión de integrarse en una concepción más amplia de la justicia territorial, es decir, una teoría capaz de decirnos en qué condiciones una estructura de poder es

---

<sup>6</sup> Trad.: El punto de vista que queremos destacar aquí es que, si se admite que las mencionadas condiciones sobre la ausencia del uso de la fuerza, la exigencia de un mecanismo de participación democrática y el requisito de haber intentado previamente una negociación bilateral son argumentos decisivos que la Corte esgrime para apreciar la legalidad de la declaración de independencia de Kosovo, también se está aludiendo, aunque sea a contrario, a las mismas circunstancias que parecen habilitar la autodeterminación externa, puesto que si hay violencia, no hay democracia y no se han intentado procesos de negociación, entonces se violan los derechos fundamentales y de participación política.

legítima cuando pretende tener jurisdicción sobre un territorio y qué límites tiene esta pretensión.

Aunque hay cierta literatura reciente (Kolers, 2009; Meisels, 2009; Nine, 2012) al respecto,<sup>7</sup> aquí me referiré a la que considero la mejor contribución al debate sobre el derecho de secesión de los catalanes. Se trata de Pau Bossacoma (2015, 2016, 2020) que elabora una concepción global de la justicia territorial.

La concepción de Bossacoma (2020, cap. 2) es una concepción contractual de la justicia territorial en la que se reconoce un derecho a la secesión unilateral cuando se cumplen determinadas condiciones. Bossacoma usa la bien conocida estrategia rawlsiana (Rawls, 1971) que, a través de un *Gedankenexperiment* (experimento mental), imagina un contrato hipotético celebrado por personas que se hallan en la denominada *posición original* y, bajo el *velo de la ignorancia*, eligen los dos conocidos principios de justicia. En su obra sobre la justicia en el ámbito internacional (Rawls, 1999), considera una posición original de segundo nivel en donde las partes no son representantes de las personas, sino representantes de los *pueblos*, pueblos representantes o bien de sociedades liberales o bien de sociedades *decentes* (sociedades no democráticas, jerárquicas, aunque bien ordenadas). En este contrato, de acuerdo con Rawls, estas sociedades *decentes* respetarían el núcleo básico de los derechos humanos (con algún espacio para la representación de todas las voces y para la discrepancia, Rawls imagina una sociedad islámica que privilegia el punto de vista del islam sin anular los demás y la denomina *Kazanistan*) y, lo que es más relevante, la estructura básica del orden internacional no demandaría un principio como el de la diferencia para compensar las desigualdades.<sup>8</sup>

Pues bien, en este modelo, siguiendo el segundo nivel de la posición originaria, es en el que Bossacoma trata de generar su idea de la justicia territorial acomodando en ella un derecho a la secesión unilateral. Y Bossacoma (2020, pp. 31-32) presenta en detalle su propuesta del siguiente modo:

1. Cada nación que forma parte de un Estado multinacional actuará de acuerdo con el pacto constitucional siempre que respete (*Principio de constitucionalidad*):

1.1.) garantice un trato no discriminatorio a los miembros de las comunidades nacionales minoritarias (*Principio de no-discriminación negativa*).

---

7 Y también consideraciones relevantes en el propio Buchanan (2004), algunas de ellas anticipadas en Beitz (1979).

8 Este, como es sabido, es el punto de mayor discusión acerca de la propuesta rawlsiana, que se aleja de las propuestas cosmopolitas de algunos rawlsianos, como Beitz (1979) y Pogge (1994). Rawls trata de refutar sus puntos de vista en Rawls (1999, pp. 115-118).

1.2.) promueva una igualdad de oportunidades de los miembros de las minorías nacionales y un reconocimiento igual de dichas minorías (*Principio de igualdad de oportunidades y de reconocimiento igual*).

1.3.) se establezca una solidaridad multinacional. Tal solidaridad ha de ser ordenada de modo compatible con la solidaridad nacional y no puede ser discriminatoria respecto de las minorías nacionales (*Principio de solidaridad multinacional*).

1.4) se permita un mínimo razonable de autodeterminación nacional interna (*Principio de autodeterminación interna*).<sup>9</sup>

2. Una nación minoritaria que forma parte del Estado multinacional se podrá secesionar unilateralmente cuando concurren los siguientes requisitos (*Principio de autodeterminación externa*):

2.1.) la secesión unilateral ha de ser fruto de un proceso democrático dentro de la propia nación minoritaria con unas mayorías claras y un proceso deliberativo extenso, intenso y de calidad (*Principio de democracia*).

2.2.) haber agotado las vías previas de acuerdo bajo el deber de negociación de buena fe (*Principio del pactismo y de la negociación*).

2.3.) la pretensión secesionista ha de ser compatible con el nacionalismo liberal (*Principio de necesidad de un nacionalismo liberal*).

2.4.) garantizar el respeto a los derechos humanos y la protección de los derechos de las minorías durante el proceso secesionista, durante el proceso constituyente y una vez constituidos los poderes del nuevo Estado (*Principio de respeto de los derechos humanos y de protección de las minorías*).

2.5.) la nación minoritaria ha de estar concentrada en un territorio concreto situado en los confines del Estado multinacional (*Principio de territorialidad*).

2.6.) fruto de una secesión, tanto el Estado recién nacido como el Estado matriz deben convertirse en unidades territoriales objetivamente capaces de desempeñar las potestades públicas suficientes para ejercer una soberanía efectiva e independiente sobre el territorio y sobrevivir en un contexto global. El Estado matriz no puede ver alterada de manera sustancial su riqueza. Si el Estado matriz no tiene un deber de soportar los daños y perjuicios derivados de una secesión, ha de ser reparado, compensado o subsidiado por el nuevo Estado. Si la reparación, la compensación o el subsidio no son posibles, entonces se podrá evitar justamente la secesión (*Principio de viabilidad y de compensación*).

---

<sup>9</sup> Como veremos en la sección cuarta, en determinada literatura internacional, se distingue entre la autodeterminación interna (como un derecho a un cierto grado de autonomía política) de la autodeterminación externa (entendida como un derecho lisa y llanamente a la secesión unilateral). Vd., por todos, la autorizada posición de Cassese (1995).

2.7.) fruto de una secesión, no deben producirse daños graves a terceros que no tengan el deber razonable de soportar. Si los terceros no tienen un deber de soportar tal daño a sus legítimos intereses, han de ser reparados o compensados. Si la reparación y la compensación no son posibles, se podrá evitar justamente la secesión (*Principio de la evitación de daños graves a terceros*).

Se trata de la más completa elaboración de las condiciones que pueden justificar la secesión unilateral que conozco. Ahora bien, no está exenta de dificultades y objeciones. Señalaré aquí las tres siguientes:

La primera tiene que ver con la exégesis de Rawls. Aunque Bossacoma nunca atribuye dicha posición a Rawls, el hecho de usar el esquema rawlsiano de la justicia en las relaciones internacionales sugiere que se trata de una posible lectura de Rawls. Creo que ello no se mantiene. En primer lugar, aunque Rawls no delimita claramente cuál sea su concepto de *pueblo* en su presentación, como bien ha señalado Buchanan (2000, pp. 698-699), en Rawls los pueblos son las agrupaciones sociales en el contexto de un Estado. Habla de *pueblos* y no de *Estados* porque no acepta para los pueblos dos atributos normalmente atribuidos a los Estados: el derecho a declarar la guerra (que Rawls cree que solo está justificada en casos de legítima defensa) y el derecho a la no intervención de los demás en sus asuntos internos (que Rawls considera limitado por el respeto a los derechos humanos básicos). Nada de lo que Rawls dice es comprensible si no se presupone que los pueblos son aquellos que conforman los Estados actuales. En segundo lugar, aunque Rawls se refiere solo *en passant* al derecho de autodeterminación, sostiene que (1999, p. 38) “*also, the right to independence, and equally the right to self-determination, holds only within certain limits yet to be specified by the law of peoples for the general case*”<sup>10</sup>. Pero añade una nota a este pasaje (la nota 44) en la que se refiere a Beitz (1979, cap. 2) con aprobación. Pues bien, en dicho capítulo Beitz sostiene una concepción del derecho a la secesión que solo lo considera justificado por algunas causas justas, una doctrina reparadora. Explícitamente rechaza que las comunidades nacionales tengan ese derecho de manera unilateral, aun cuando respeten los requisitos del punto 2 de Bossacoma (Beitz, 1979, p. 115). Hay razones para creer que, para Rawls, valdría este juicio de Dworkin (2011, p. 382; que también cita Bossacoma, 2019, p. 10, nota 4): “*the boundaries created by accidents of history remain the default*”<sup>11</sup>.

---

10 Trad.: también, el derecho a la independencia, e igualmente el derecho de autodeterminación, se mantiene solo dentro de ciertos límites, que habrán de ser especificados por el derecho de gentes para el caso general.

11 Trad.: las fronteras generadas por accidentes de la historia se mantienen por defecto.

La segunda objeción surge de una cierta tensión entre los dos puntos de los requisitos de Bossacoma, el derecho a la autodeterminación interna y el derecho a la autodeterminación externa, una tensión de la que es consciente. Pero, según creo, no presta suficiente atención a una de las objeciones presentes en la literatura (en Sunstein, 1991; también Sáiz-Arnáiz, 1997), en el sentido de que (como quiere Bossacoma) constitucionalizar tal derecho generaría un *incentivo perverso* en aquellas comunidades nacionales dentro de un Estado que son más ricas, un incentivo desaconsejable en la negociación política, dado que siempre podrían amenazar con ejercer su derecho si no se atiende a sus reivindicaciones. En mi opinión, no hay en la contribución de Bossacoma una respuesta contundente a esta objeción, aunque un desarrollo cabal de la idea de la buena fe negocial tal vez podría contenerla.

En tercer lugar, y más importante, Bossacoma nunca se cuestiona quiénes son esas comunidades nacionales cuyos representantes acuden a la celebración del contrato hipotético entre naciones. Esto muestra, por un lado, que su concepción es un tipo de teoría *nacionalista* y, por otro, que parece asumir que es posible delimitar las naciones que, por ejemplo ahora, hay en el mundo. Esta es una posición muy *ingenua*, ya que nuestras comunidades son multiculturales, con muchos grupos culturales en su interior. En las grandes ciudades, como es Barcelona en nuestro caso, los grupos culturales son múltiples, como lo son sus lenguas, sus religiones, sus literaturas, sus músicas y sus cocinas. En el primer nivel de la posición originaria para Rawls es muy relevante, y esta es su crítica central al utilitarismo, que la doctrina preserve la distinción entre las personas, el reconocimiento de su vida y experiencias como separadas unas personas de las otras (Rawls, 1971, p. 167, p. 191). Lo que, me temo, no es posible con las comunidades nacionales. Pero de todo ello he de ocuparme en la sección sexta.

### **Las doctrinas reparadoras: la justa causa**

En la literatura relevante de hoy en día, casi nadie duda de que determinadas injusticias dan lugar a un derecho legítimo a la secesión. Esta percepción ampliamente compartida fue la que, como veremos en la próxima sección, dio lugar a la doctrina internacionalista del derecho de autodeterminación de los pueblos, recogido en la Carta de Naciones Unidas y en muchos otros instrumentos internacionales.

Hay también un amplio acuerdo en que la vulneración sistemática y grave de los derechos humanos o la ocupación militar ilegítima de un territorio anteriormente independiente justifican este derecho. Estas dos

eran las causas reconocidas por Buchanan (1991). Un ejemplo de la primera puede ser las violaciones masivas de los derechos humanos a los habitantes del Pakistán oriental, que plausiblemente les concede el derecho a la secesión que alcanzaron en 1971 al fundar el nuevo Estado de Bangladesh. Un ejemplo de la segunda es precisamente la vía báltica que condujo a la independencia de Estonia, Letonia y Lituania, ocupadas militarmente por la Unión Soviética durante la segunda guerra mundial (Buchanan, 2004, p. 353). Ahora, sin embargo, Buchanan (2004, pp. 357-359) extiende el derecho a un tercer supuesto que comprende las vulneraciones persistentes y graves de los acuerdos de autonomía en el interior de un Estado. Añade otra condición, que trata de institucionalizar esta causa, se trata de que dichas violaciones persistentes y graves sean acreditadas por alguna instancia internacional independiente.

Me parece que esta posición puede concitar bastante aceptación. Por cierto, los defensores de las doctrinas primarias del derecho a la secesión pueden considerar que estas causas hacen más urgente y perentorio el derecho a la secesión, y por lo tanto pueden estar también de acuerdo en estos puntos.

Algunas veces, las menos hoy en día, se arguye que las dos primeras justificaciones también pueden aplicarse al caso de los catalanes. La primera porque, se dice, en la historia moderna y contemporánea de España, Cataluña ha visto, a menudo, vulnerados sus derechos básicos, así por ejemplo durante la dictadura franquista. Pero este es un argumento muy débil. Sin entrar en un análisis histórico, la verdad es que estas injusticias históricas muy a menudo se cometieron por gobiernos tiránicos contra todos los españoles por igual. Es cierto que hay una cierta historiografía *romántica* que dibuja la guerra civil española como si hubiese sido una guerra de España contra Cataluña, el franquismo una persecución solo de la cultura y la lengua catalanas, y la transición un modo de seguir el franquismo con otros instrumentos. Pero es una lectura mendaz de la historia reciente de España: la guerra civil fue un levantamiento militar, arropado por los sectores más reaccionarios de la sociedad española, que acabó con un sistema republicano, democrático, con todos los defectos que se quiera, pero fue un intento de situar a España en la modernidad; el franquismo fue una dictadura que reprimió la discrepancia de cualquier tipo (la política en primer lugar, pero también la cultural y la religiosa) y la transición fue un pacto entre los que detentaban el poder y los representantes de la oposición, un pacto que esta vez sí situó a España en la modernidad.<sup>12</sup>

Menos a menudo aún, pero difundido entre los mitos del independentismo, es que Cataluña fue ocupada militarmente en 1714 por las

---

12 Una visión ecuaníme y recomendable de todo ello en Juliá (2017) y, también muy recomendable, enfocado en Cataluña, Amat (2015).

tropas borbónicas españolas, y por ello tiene también un derecho a la secesión fundado en esta ocupación injusta. La verdad es que, como está bien acreditado en los estudios históricos, la guerra de Sucesión, en la cual las dinastías de los Borbones y de los Habsburgo se disputaban la corona española, sin sucesor claro después de la muerte de Carlos II sin descendencia, fue una guerra sin connotaciones territoriales. Es mejor ver la historia moderna de Europa como un episodio de enfrentamiento entre estas dos familias dinásticas, más semejante al enfrentamiento de dos familias de la Mafia en la Nueva York del siglo xx. Lo que les importaba era detentar la primacía, para ello estaban dispuestas a ceder e intercambiar determinados territorios, como hacían las familias neoyorquinas con los barrios de Nueva York. Los *Decretos de Nueva Planta* solo son una triste consecuencia de esta lucha, no la aniquilación de ninguna comunidad nacional.<sup>13</sup>

Pero, como decía, estos son argumentos marginales en el debate más serio. Lo que se ha argumentado de mayor interés es que Cataluña puede estar incluida en la tercera de las causas. No es una causa reconocida por el Derecho Internacional Público en este momento, pero muchos (como el mismo Buchanan) arguyen que debería serlo. Sin embargo, como este es un argumento que se usa también en la discusión internacionalista, me referiré a él en la siguiente sección.

### **La autodeterminación en el derecho internacional**

La opinión claramente dominante en el Derecho Internacional Público actual (por ejemplo, Cassese, 2005, pp. 37-78) es que solo hay un derecho a la secesión como un derecho amparado por el Derecho internacional en las dos siguientes circunstancias específicas: (1) los casos de la descolonización, que autorizan a una colonia a liberarse de su metrópoli. Por ello se suele decir en esta literatura que se trata de territorios *saltwater*, separados por el agua salada de los mares y océanos; y (2) tal vez también en los casos de reclamación de la secesión de un territorio previamente ocupado militarmente de modo ilegítimo.

En la literatura, y en la abajo citada opinión consultiva de la Corte Suprema de Canadá de 1998, se distingue entre el derecho a la autodeterminación interna, que ampara a la autonomía política de las minorías culturales en una determinada comunidad más amplia y el derecho a la autodeterminación externa, que ampara el derecho a la secesión como protegido por el Derecho

---

13 El capítulo 4 de López Bofill (2018) dedicado a la tradición constitucionalista catalana es un ejemplo de esta nostalgia romántica del pasado. Allí llega a plantearse, en el supuesto de alcanzar la secesión, la posibilidad de regresar a la situación del derecho público anterior a 1714.

internacional únicamente en los casos ya mencionados. No hace falta aquí, según creo, insistir en la interpretación que las Resoluciones 1514 y 2625 de la Asamblea General de Naciones Unidas dan al derecho de autodeterminación de los pueblos reconocido en la Carta fundacional de la organización.<sup>14</sup>

Esto es lo que conduce, en un trabajo reciente dedicado a Cataluña, a Joseph Weiler (2019, p. 1303) a decir: “*I believe that this is still an accurate representation of extant international law and even the most generous reading of the right to self-determination under international law would not cover the Catalanian circumstance*”.<sup>15</sup>

A pesar de que el trabajo de Weiler está escrito en respuesta a dos trabajos anteriores de López Bofill (2019a, que es una versión inglesa del cap. 1 de López Bofill, 2018) y de Bar (2019) y de que López Bofill (2019b) contesta a Weiler, nada dice de esta afirmación del autor. Sin embargo, en un trabajo anterior López Bofill (2018, cap. 2) intenta argumentar a favor de un derecho a la secesión, a la autodeterminación externa, de Cataluña. Su argumento oscila entre la tesis, de *iure condito*, que el derecho internacional actual reconoce tal derecho a Cataluña (con argumentos, como hemos visto, poco concluyentes como el que se obtiene de la opinión consultiva del Tribunal Internacional de Justicia en el caso Kosovo, que ya vimos que solo sirve para fundar un derecho como libertad, cuando lo que se precisa aquí es un derecho como pretensión, un *claim-right*); y la tesis, de *iure condendo*, de acuerdo con la cual el derecho internacional debería extenderse hasta cubrir el derecho a la secesión cuando un Estado socava gravemente los acuerdos de autonomía política de una comunidad interior. Este segundo punto parece más interesante y merece la pena detenerse en él. López Bofill señala las siguientes vulneraciones de los acuerdos: la anulación, como inconstitucionales, de varios artículos del Estatuto de Autonomía catalán de 2006, la prohibición y represión policial del referéndum por la independencia del 1 de octubre de 2017, la consiguiente suspensión de la autonomía en Cataluña, conforme al art. 155 del texto constitucional (con la convocatoria de elecciones para dos meses después), la persecución penal y posterior condena de los líderes del *procés* por el delito de sedición y la suspensión de sus derechos de representación política.

---

14 Aunque la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, aprobada por la Resolución 61/295 de la Asamblea General del 13 de septiembre de 2007, incluye el más perspicuo reconocimiento de los derechos de estos pueblos, reconociéndoles el acceso a la autonomía política en aquello que les afecta, no cambia tampoco esta situación.

15 Trad.: Creo que esta es todavía una representación adecuada de la situación en el derecho internacional e incluso la más generosa interpretación del derecho de autodeterminación bajo el derecho internacional no ampararía la situación catalana.

Vale la pena detenerse en este extremo, porque contiene un grano de verdad, aunque no sirve, como trataré de mostrar, para activar la tercera cláusula Buchanan. El grano de verdad que contiene procede del hecho de la negativa de los sucesivos gobiernos del Partido Popular (entre 2011 y 2019) a situar la amplia reivindicación de una parte importante de los catalanes<sup>16</sup> en la agenda política española.

Todo comenzó, como decía al principio, con la anulación del Tribunal Constitucional de varios artículos del Estatuto de Autonomía en 2010. Su constitucionalidad fue recurrida por iniciativa de 99 diputados del grupo popular en el Congreso. Se orquestó una campaña de recogida de firmas contra el Estatut que, demasiadas veces, parecía una campaña contra los catalanes. Se recusó, y el pleno del Tribunal Constitucional aceptó la recusación, a uno de sus miembros. Se bloqueó la preceptiva renovación de la cuarta parte de sus miembros.<sup>17</sup> Es más, el Partido Popular apoyó en la renovación en otros Estatutos de Autonomía, la inclusión de artículos que, a la vez, recurrieran en relación con el Estatuto catalán y, en varios supuestos, consiguió su anulación.<sup>18</sup>

Se escogió siempre la interpretación más restrictiva frente a la posibilidad de celebrar un referéndum consultivo en Cataluña sobre la cuestión, un referéndum reclamado desde el Parlamento de Cataluña y que condujo a la celebración de una denominada “consulta participativa” en 2014 (que obtuvo una mayoría del 80 % de votos favorables a constituir un nuevo Estado, pero con una participación en torno del 40% del censo). Es cierto que, al menos dos sentencias del Tribunal Constitucional, amparaban esta interpretación, con el argumento de que la Constitución exige para ello el procedimiento de reforma constitucional.<sup>19</sup>

Y se celebró el referéndum para decidir acerca de la independencia de Cataluña el día 1 de octubre de 2017 (con la pregunta “¿Quiere que Cataluña sea un Estado independiente en forma de República?”), convocado en virtud de una

---

16 Que les permitió alcanzar dos mayorías en el Parlamento de Cataluña mediante la suma de los partidos que reclamaban la independencia, en las elecciones de 2015 y 2017, con mayorías de 72 y 70 diputados respectivamente, en una Cámara de 135 miembros, aunque nunca alcanzaran el 50% de los votos emitidos.

17 Lo que ha sido relatado muchas veces. Una versión favorable al independentismo en Kraus i Vergés (2017). Una versión mucho más ecuánime en Ferreres Comella (2014).

18 Véase, sobre los problemas jurídicos que ello suscita, Ferreres Comella (2010).

19 STC 103/2008, de 11 de septiembre y STC 42/2014, de 25 de marzo. Pero no hay acuerdo entre la doctrina constitucionalista. Véase una defensa autorizada de la posibilidad y, en ese momento, conveniencia de dicha consulta, en Rubio Llorente (2012), uno de los más prestigiosos constitucionalistas, anterior Vicepresidente del Tribunal, y también Queralt y Martí (2017). Para todo ello, Ferreres Comella (2014, 2016), Fossas (2014), Tornos (2015).

Ley aprobada por el Parlamento de esta comunidad autónoma, a la que se suma la denominada Ley de transitoriedad que, entre otras cosas, establece que si en la consulta resulta haber más respuestas afirmativas que negativas, el *Parlament* proclamará la independencia de Cataluña.<sup>20</sup> Ambas leyes, como es sabido, fueron suspendidas cautelarmente por el Tribunal Constitucional, como consecuencia de la aceptación a trámite de sendos recursos del Gobierno de España y, en 2017, declaradas nulas por el mismo órgano.<sup>21</sup> Es cierto que la aprobación de ambas leyes fue un acto de suprema deslealtad constitucional. Aprobaron las dos leyes más relevantes de la historia de la *Generalitat* contemporánea, en sesiones en las que no aparecían previamente en el orden del día, ignorando el parecer de todos los letrados del *Parlament*, sin el preceptivo informe del *Consell de Garanties Estatutàries*,<sup>22</sup> pretendiendo que dicho referéndum tuviera, de modo unilateral, carácter vinculante. Ignoraron que, en una democracia constitucional, el derecho actúa como mediador de la política, de los objetivos políticos, y ello constituye el escudo de las libertades ciudadanas frente a las arbitrariedades del poder.<sup>23</sup> Decidieron ejercer el poder de modo arbitrario, el poder desnudo. Pero, a partir de ello, la respuesta del gobierno de España siguió siendo solo jurídica y no política. El día 1 de octubre tuvo lugar en Cataluña el sucedáneo de referéndum que había convocado el gobierno de la *Generalitat*. Sucedió no solo porque no había competencia para convocarlo, una vez suspendida la Ley de Referéndum por el Tribunal Constitucional, sino también porque no había censo fiable, ni autoridad electoral, votó en torno del 40% del electorado y los propios observadores internacionales llamados por la *Generalitat* se negaron a conferirle fiabilidad alguna (“Los observadores concluyen,” 2017). Dicho esto, la guardia civil y la policía nacional, tratando de cumplir las órdenes judiciales, intentaron entrar en varios colegios electorales en donde ya se votaba y usaron, en mi opinión, la fuerza de manera desproporcionada, por inidónea, de modo que centenares de personas fueron atendidas en los hospitales. Era algo inesperado en Cataluña y afectó a las bases de la autoestima de muchos catalanes, que se sintieron humillados.

126

20 Ley 19/2017, del 6 de septiembre, del referéndum de autodeterminación y Ley 20/201, del 8 de septiembre, de transitoriedad jurídica y fundacional de la República.

21 Autos 123 y 124 del Tribunal Constitucional, de 19 de septiembre de 2017 (BOE de 22 de septiembre). Ambas leyes declaradas nulas e inconstitucionales por las sentencias STC 114/2017, de 17 de octubre y STC 124/2017 de 8 de noviembre.

22 El órgano que, en otras cosas, informa preceptivamente sobre la adecuación al Estatut y a la Constitución de todos los proyectos de ley presentados en el *Parlament*.

23 En la mejor crónica jurídica del *procés*, un jurista íntegro —con simpatías nacionalistas declaradas— narra con estupor y tristeza estos hechos desde el privilegiado lugar de Letrado mayor del *Parlament* (Bayona, 2019).

Después, el 27 de octubre de 2017, el Senado autorizó la suspensión de la autonomía catalana, en aplicación del art. 155 de la Constitución y convocó elecciones para el 21 de diciembre de 2017. Comenzó el procesamiento penal de los presuntos responsables de dicha situación (el Presidente de la *Generalitat*, Carles Puigdemont, su Vicepresidente Oriol Junqueras, la presidenta del *Parlament*, Carme Forcadell, varios consejeros, y los dos líderes *civiles* del *procés*, el presidente de la Asamblea Nacional Catalana, Jordi Sánchez, y el Presidente de Òmnium Cultural, Jordi Cuixart). El caso acabó en manos del Tribunal Supremo, que dictó autos de prisión provisional para la casi totalidad de los procesados. Fueron condenados por los delitos de sedición, malversación y desobediencia, a penas muy duras por la Sentencia del Tribunal Supremo 459/2019 de 14 de octubre. Ha habido, durante este largo proceso o poco después, diversas decisiones de instancias internacionales que matizan, o directamente disienten, de las decisiones de los órganos jurisdiccionales españoles. Destacan las tres siguientes: la orden del 12 de julio de 2018 de la Primera División Penal del Tribunal Regional Superior de Schleswig-Holstein de rechazar la extradición de Carles Puigdemont por el delito de rebelión y solo aceptarla por el delito de malversación, la admisión a trámite por parte del Comité de derechos humanos de Naciones Unidas de la demanda de Carles Puigdemont por la vulneración de sus derechos políticos y, sobre todo, la decisión del Tribunal de Justicia de la Unión europea de 19 de diciembre de 2019, que considera que la calidad de miembro del parlamento europeo se adquiere con la sola proclamación de los resultados, con independencia de los otros requisitos establecidos por los Estados miembros y que, por lo tanto, Carles Puigdemont, Oriol Junqueras y Antoni Comín gozaban de inmunidad desde ese momento.

Estas decisiones confirman, en mi opinión, la vulneración de algunos derechos de los implicados en el *procés*. En otros lugares (Moreso, 2018a, 2018b) me he referido con mayor detención a lo que considero un uso no respetuoso con los derechos de la prisión provisional, y los otros modos de limitación excesiva de los derechos políticos.

Sin embargo, por las razones que a continuación detallaré, estas no me parecen motivos suficientes para activar la cláusula de la vulneración grave de los acuerdos que preservan la autonomía de una comunidad autónoma.

La Sentencia del Tribunal Constitucional de 2010 es, sin duda, muy discutible desde el punto de vista constitucional.<sup>24</sup> Es más, el diseño constitucional que autoriza a una declaración de inconstitucionalidad de un

---

24 Véanse dos opiniones contrarias de dos eminentes juristas andaluces, Pérez Royo (2011) y Clavero (2019) y la crónica amarga de Viver i Pi-Sunyer (2011).

texto válidamente ratificado en referéndum, es un diseño manifiestamente mejorable: habría sido mejor someter dicha ratificación popular después de resolver un recurso *previo*. Sin embargo, los desacuerdos en el derecho son el pan de cada día, no hubo nada en el proceso que llevó a esta sentencia que pueda considerarse una amenaza *grave* al Estado de derecho. Quiero decir que después de la sentencia los órganos de gobierno de la *Generalitat* siguieron funcionando con toda normalidad, en un contexto de distribución del poder muy amplio.

Algo semejante ocurre con la aplicación del art. 155, que tan cuestionada ha sido. Como ha de resultar obvio, todas las Constituciones de todos los Estados compuestos del mundo contienen una cláusula que permite actuar al gobierno de la federación cuando una de las entidades federadas incumple gravemente sus obligaciones constitucionales. En nuestro caso, el art. 155, que es un *trasplante* parcial del art. 37 de la *Ley fundamental de Bonn*, que nunca ha sido aplicado hasta ahora, pero que a su vez trae causa del art. 48 de la Constitución de Weimar. Allí fue aplicado una vez, en 1932, para que el gobierno del Reich interviniera Prusia, con la capital Berlín como el último foco de resistencia socialdemócrata frente al nazismo en ciernes. De hecho, el Tribunal Supremo del Reich resolvió el litigio, planteado por el gobierno prusiano, el 25 de octubre de 1932, tres meses antes de que Hitler fuese nombrado canciller, en el sentido de declarar la constitucionalidad de la medida.<sup>25</sup>

Sea como fuere, las medidas aprobadas por el Senado el día 27 de octubre fueron respetuosas, en mi opinión, con la autonomía política de Cataluña, puesto que convocaron elecciones para el 21 de diciembre del mismo año, reduciendo así la intervención al mínimo posible. Es cierto que también cesaron al gobierno y al Parlamento, y suprimieron algunos organismos de la *Generalitat* y esto suscita algunas dudas acerca de su constitucionalidad (Albertí, 2018; Arbós, 2018). Sin embargo, el Tribunal Constitucional, por unanimidad, consideró la medida proporcional y conforme a la constitución (STC 90/2019, de 2 de julio). Esto no cierra el debate entre los juristas, pero difícilmente puede considerarse una grave vulneración de la autonomía, cuando la autonomía fue recuperada plenamente una vez formado el parlamento y el gobierno de nuevo.

Como he dicho anteriormente, la limitación de los derechos políticos me parece que ha sido, en algunos casos, injustificada. Tal vez el más grave sea

25 Si alguien tiene interés en este caso puede ver el capítulo I de David Dyzenhaus (1997), donde hallará qué parte de las medidas fueron aceptadas y con qué argumentos. Entre los abogados del Reich se contaba Carl Schmitt; Hermann Heller era uno de los defensores de Prusia. Kelsen (1932-1933) escribió un comentario sobre la sentencia (sosteniendo fundamentalmente que la decisión era de naturaleza política y que el derecho poco podía ser aquí de ayuda).

el uso de la prisión preventiva. Me valdré aquí de un gran teórico del derecho, Luigi Ferrajoli, que en una obra sobre el garantismo penal (Ferrajoli, 1989), una especie de Beccaria redivivo, tiene unas magníficas páginas contra dicha institución. Hace un recorrido por los teóricos de la modernidad, que incluye por ejemplo a Hobbes, Diderot, Voltaire, Condorcet, Bentham y el mismo Beccaria. Todos sostuvieron que la pena de prisión solo se justifica después de haber probado en un juicio justo que el acusado ha cometido el delito por el que se le imputa. Y nos cuenta cómo la institución de la prisión preventiva, solo admitida por los clásicos en casos de necesidad extrema (para impedir que el acusado haga desaparecer pruebas, por ejemplo, pero solo hasta el interrogatorio en donde dicho extremo es relevante) se convirtió en un instrumento de prevención y de defensa social, basada sobre la presunción de peligrosidad del detenido, contrario al principio liberal de la presunción de inocencia.

Por estas razones, defiende lo que denomina *un proceso sin prisión preventiva*, limitada muy excepcionalmente a evitar la destrucción de pruebas,<sup>26</sup> con estas palabras (Ferrajoli, 1989, p. 559):

Así pues, esa contradicción en los términos que es la cárcel sin juicio podría eliminarse, al menos hasta la conclusión del juicio en primera instancia. El imputado debe comparecer *libre* ante sus jueces, no solo porque así se asegura la dignidad del ciudadano presunto inocente, sino también — es decir, sobre todo— por *necesidades procesales*: para que quede situado en pie de igualdad con la acusación; para que después del interrogatorio y antes del juicio pueda organizar eficazmente sus defensas; para que el acusador no pueda hacer trampas, construyendo acusaciones y manipulando las pruebas a sus espaldas.

Sin embargo, el proceso penal ante el Tribunal Supremo fue celebrado con todas las garantías. Es cierto que la sentencia de octubre de 2019, STS 459/2019 de 14 de octubre, contiene la calificación de sedición y, conforme a ello, penas de más de diez años de prisión para la mayoría de los procesados y ambos aspectos, la tipificación del delito y las penas impuestas, son controvertibles y han sido controvertidas.<sup>27</sup> Dado que las garantías fueron respetadas, el hecho

---

26 Ferrajoli no incluye el evitar la fuga, dado que en Italia el procedimiento penal permite juzgar a las personas en ausencia. En España, más garantista en este punto, ello no es posible y, dado que algunos de los inculpados se fugaron, este no es un elemento que deba ignorarse.

27 Un grupo relevante de profesores de derecho, encabezados por prestigiosos catedráticos de derecho penal, consideran que ni la tipificación de rebelión ni la de sedición se mantienen (Portilla Contreras et al., 2018). Esta es también mi opinión (Moreso, 2018a). Pero, también hay la opinión del reputado penalista Enrique Gimbernat (2019) en el sentido de que el Tribunal Supremo debería haber calificado los hechos como rebelión y castigado conforme a ello.

de que discrepemos sobre la calificación jurídica de los hechos enjuiciados no es suficiente para considerarlo una gravísima vulneración de los derechos que pone en jaque la autonomía política de Cataluña. Otras instancias judiciales habrán de pronunciarse sobre ello (el Tribunal Constitucional, El Tribunal Europeo de Derechos Humanos) lo que pone de manifiesto que estamos aquí frente al funcionamiento normal de las instituciones democráticas, con un amplio espacio para la discrepancia.

Deseo terminar este epígrafe, saliendo al paso de una cuestión que en algún momento también fue argüida. Los últimos días de octubre, después este argumento fue desapareciendo, se decía en algunos medios de Cataluña que había dos legalidades enfrentadas. Pues bien, en un libro clave de la teoría jurídica del siglo xx (Hart, 1961), el filósofo H. L. A. Hart usó una importante distinción entre normas jurídicas: en el Derecho hay reglas *primarias* que establecen que determinadas acciones deben, no deben o pueden ser realizadas, y hay reglas *secundarias* que no prescriben comportamientos, sino que confieren poderes y versan acerca de las otras reglas del sistema. Llamó *regla de reconocimiento*, la regla secundaria que es una *master rule*, a aquella pauta que establece qué características deben reunir el resto de reglas para ser miembros del sistema jurídico vigente. Para que dicha regla exista, según Hart, los *officials* del sistema (los jueces principalmente) deben revelar una actitud de *aceptación* hacia dicha regla de reconocimiento. Una actitud que se muestra en el modo en que identifican las reglas vigentes que están dispuestos a aplicar para resolver las controversias.

En Cataluña, después de la declaración de independencia en el *Parlament* el día 27 de octubre, algunos sostienen que hay dos legalidades, puesto que habría dos reglas de reconocimiento en conflicto. Por ejemplo, Krisch (2017), precisamente en esos días, sostenía que “en una situación revolucionaria como esta, no hay modo de saber cuál de las legalidades enfrentadas es ‘el derecho en vigor’”. Dicho ahora de manera simplificada, una diría que el Derecho existente en Cataluña está integrado por la Constitución de 1978 y las normas creadas (o adoptadas) conforme a ella y la otra diría que el Derecho existente en Cataluña está integrado por la Ley de Transitoriedad del 8 de septiembre de 2017 y las normas creadas (o adoptadas) conforme a ella.

Pues bien, quiero poner de manifiesto que, de acuerdo con la concepción de Hart, que es ampliamente aceptada en la teoría jurídica, dicha posición está equivocada. Pocos días después, las cuatro asociaciones de jueces y las tres de fiscales que hay en España (y en Cataluña) declararon conjuntamente que ‘no hay dos legalidades hoy en Cataluña’ y que la única que existe “es la que emana de la Constitución de España y demás leyes vigentes aprobadas con las

garantías democráticas de nuestro Estado de Derecho”. Añadieron que ellos son los garantes de la aplicación de las normas jurídicas conforme a esta pauta. Por lo tanto, como una cuestión de hecho, el único sistema jurídico vigente en Cataluña, también en octubre de 2017, fue el identificado a partir de la Constitución de 1978.

### **La concepción *plebiscitaria* y la objeción *Matrioska***

En los últimos cuarenta años, en la literatura sobre la secesión esta concepción ha pasado al primer plano del debate (Beran, 1984, 1995; Philpott, 1995; Wellman 1995). Por otro lado, esta es la posición que se halla, según creo, tras el denominado *derecho a decidir*, que tanto predicamento ha tenido entre los teóricos independentistas (Barceló, 2016; López, 2011, 2017; Vilajosana, 2014, 2020) y a lo que me referiré después.

La idea es muy simple: si una determinada mayoría de los ciudadanos de un territorio continuo que forma parte de un Estado, y dicho territorio es viable como nuevo Estado, tienen la voluntad de separarse del Estado matriz, entonces tienen el derecho (en el sentido de *claim-right*) de hacerlo.

Una de las ventajas que tiene esta posición, según sus defensores, es su simplicidad, solo exige nuestra adhesión a los principios de autonomía de las personas y de democracia. De estos principios surge naturalmente el derecho de asociarse libremente con quien a uno le plazca.

Tiene, sin embargo, dificultades. Tiene dificultades de orden fáctico porque puede trastocar la estabilidad, ya frágil, del orden internacional y, también, de orden normativo, porque presupone la muy debatida doctrina del consentimiento como fundamento de la obligación política (para todo ello, Buchanan, 2004, pp. 373-379).

No obstante, aquí voy a referirme a una dificultad más básica, una dificultad de carácter conceptual que denomino la objeción *Matrioska*, por razones que enseguida resultarán claras.

Supongamos que tenemos un conjunto A, cuyos miembros son: {v,w,x,y,z} y hemos de decidir cómo generar subconjuntos a partir de él. Los miembros de A son personas y pueden tomar decisiones. Para que un subconjunto de A sea elegible es precisa la voluntad de la mitad más uno de sus miembros. Supongamos, entonces que v y w desean generar el subconjunto B, con los siguientes miembros {v, w, z}, pero z no desea generar ese subconjunto. Entonces B es elegible. Pero supongamos el subconjunto también posible C: {v,w,z,y}, en donde ni z ni y quieren formar parte de él, entonces C no es elegible. Supongamos el conjunto D: {v,w,x,z,y} —todo conjunto es un subconjunto de sí mismo—,

en donde v y w no quieren formar parte de él, pero x, y, z, si quieren. Entonces D es elegible. ¿Cuál es el criterio para elegir entre B y D, ambos elegibles? Es obvio que, si solo disponemos del criterio de la voluntad de los miembros de cada subconjunto, el problema *Matrioska* es irresoluble.

Y aquí hay una diferencia con el derecho de asociación, porque el derecho de asociación no exige que tengamos que elegir entre los diversos conjuntos. Podemos considerarlos todos elegibles, si tienen una mayoría. Podemos exigir, como el derecho de asociación parece requerir, la unanimidad. Pero no hay dificultad alguna en que haya unanimidad para elegir un subconjunto determinado y también otro. Nada prohíbe asociarse a diversos grupos, algunos de los cuales son subconjuntos de los otros. Sin embargo, en el caso de la secesión, que involucra el poder soberano sobre un territorio, ello es imposible. No hay razones, dependientes únicamente de la voluntad de los miembros, para elegir entre el conjunto B y el conjunto D.

En acertadas palabras de Beitz (1979, p. 109):

*The crucial difference, of course, is that voluntary associations are not territorial groups: they do not normally have to live together on a separate territory or to deprive others of the territory they inhabited previously. While the creation of a voluntary association involves a partitioning of some population, it does not involve a partitioning of territory.*<sup>28</sup>

Una consecuencia de todo ello está bien captada por Ferrajoli (2007, p. 556) al referirse al derecho de autodeterminación externa:

No es concebible, como derecho universal y por ello fundamental, ni siquiera en el plano teórico, al ser en este sentido lógicamente inconsistente y prácticamente autodestructivo. En la minoría que protagoniza la secesión habrá siempre otra minoría que, a su vez, querrá llevarla a cabo frente a la vieja minoría convertida en mayoría.

Y todo ello es aplicable al caso de Cataluña. ¿Qué ciudadanos tienen el derecho *a decidir*? ¿Los ciudadanos de Cataluña, los ciudadanos —como querrían algunos de los más radicales independentistas— de los denominados *Països Catalans*, o los ciudadanos de toda España? Si una mayoría de ciudadanos españoles reclaman su derecho a decidir sobre el territorio de toda España, ¿por qué no se lo deberíamos conceder? Es decir, el argumento plebiscitario es un argumento que no nos proporciona un criterio unívoco para tomar esta

---

28 Trad.: La crucial diferencia, claro está, es que las asociaciones voluntarias no son grupos territoriales: usualmente no tienen que vivir juntos en un territorio separado o privar a otros del territorio en el que habitaban previamente. Mientras la creación de una asociación voluntaria conlleva la partición de algunos grupos de personas, no conlleva la partición de territorio alguno.

trascendental decisión. No tenemos un criterio para saber con qué muñeca rusa de la *matrioska* debemos quedarnos. Es un problema insoluble conceptualmente si solo disponemos del criterio de la voluntad de los ciudadanos.

Y este, me temo, es el problema del derecho a decidir. Tal vez el más entusiasta de sus defensores, Jaume López (2011) sostiene que el derecho a decidir nace dada las dificultades de aplicar a Cataluña, y a otros territorios, la doctrina del derecho a la autodeterminación. Por otro lado, también se desea separar esta estrategia de la estrategia fundada en el nacionalismo, que analizaremos en la siguiente sección. Según López (2011, p. 8):

*Cal remarcar que aquí no s'està parlant necessàriament de nació (ni tampoc de poble): s'està parlant de ciutadans que tenen dret a decidir perquè la decisió els afecta i que, a través d'altre tipus de decisions democràtiques ja formen una comunitat de decisió, el que dota d'unes certes bases objectives la definició del demos.*<sup>29</sup>

Por lo tanto, el derecho a decidir solo apela al principio democrático. En palabras de López (2011, p. 8) de nuevo:

*Està clar que s'està apel·lant exclusivament ... amb un principi democràtic (participar d'una decisió). Es reclama participar d'una decisió (sense restriccions). I, igualment (i aquí rau la connexió amb el dret a l'autodeterminació), es demana que no hi hagi restriccions en els temes sobre els quals es pot decidir (tots). Naturalment, un dels temes amb més conseqüències polítiques és, sens dubte, el disseny institucional d'una comunitat, les institucions que la conformen políticament i la seva relació amb altres institucions. El dret de decidir, per tant, se centra en un principi de radicalisme democràtic.*<sup>30</sup>

Bien, pero aun aceptando esto, ¿qué, en el principio democrático, priva que este presunto derecho lo ejerzan todos los españoles y decidan según la

---

29 Trad.: Hay que subrayar que aquí no se está hablando de nación (ni tampoco de pueblo): se está hablando de ciudadanos que tienen el derecho a decidir porque la decisión les afecta y que, a través de otro tipo de decisiones democráticas ya forman parte de una comunidad de decisión, lo que dota de ciertas bases objetivas a la definición del demos.

30 Trad.: Está claro que se apela exclusivamente [...] al principio democrático (participar en una decisión). Se reclama participar en una decisión (sin restricciones). E, igualmente (y aquí está la conexión con el derecho de autodeterminación), se pide que no haya restricciones acerca de los temas sobre los cuales se puede decidir (todos). Naturalmente, uno de los temas con más consecuencias políticas es, sin duda, el diseño institucional de una comunidad, las instituciones que la conforman políticamente y su relación con otras instituciones. El derecho a decidir, por lo tanto, se centra en un principio de *radicalismo democrático*.

voluntad mayoritaria? ¿por qué es más democrático, con este criterio, lo que quiere la mayoría de catalanes que lo que quiere la mayoría de españoles?

El derecho a decidir ha sido en el debate constitucional español referido también a la cuestión de si la Constitución española concede un derecho a los catalanes a un referéndum para decidir su separación de España. Y se ha argumentado (por ejemplo la perspicua presentación de Vilajosana, 2020) que dicho derecho es una consecuencia del principio democrático que está entre los fundamentos del orden constitucional español. Solo deseo hacer dos observaciones a dicha posición: en primer lugar, si la Constitución española concede el derecho a un referéndum en Cataluña, puede ser entendido de nuevo o bien como un *liberty-right* (la Constitución no lo prohíbe) o bien como un *claim-right*, tal derecho comporta deberes por parte de terceros. Según creo (aunque, como hemos visto, es una cuestión controvertida en la doctrina constitucionalista) la Constitución es compatible con este *liberty-right*, pero no lo es con un *claim-right*. Y no lo es porque la Constitución, en su art. 92.2, establece con toda claridad que los referéndums consultivos serán convocados por el Rey, a propuesta del Presidente del Gobierno, mediante la previa autorización del Congreso de los Diputados. Es decir, el presunto derecho de los catalanes debe cumplir este requisito para ser ejercido y, por lo tanto, no conlleva por sí solo obligaciones para terceros.

Sin embargo, y esta es la segunda observación, que no conlleve el deber de convocarlo ni, tampoco, el deber de autorizar al Parlamento de Cataluña a convocarlo, no equivale a que el principio democrático carezca de fuerza alguna en este caso. Estoy de acuerdo con la posición de la opinión consultiva de la Corte Suprema de Canadá en 1998 (y, también en este punto, con Vilajosana, 2020):

*Accordingly, the secession of Quebec from Canada cannot be accomplished by the National Assembly, the legislature or government of Quebec unilaterally, that is to say, without principled negotiations, and be considered a lawful act. Any attempt to effect the secession of a province from Canada must be undertaken pursuant to the Constitution of Canada, or else violate the Canadian legal order. However, the continued existence and operation of the Canadian constitutional order cannot remain unaffected by the unambiguous expression of a clear majority of Quebecers that they no longer wish to remain in Canada. The primary means by which that expression is given effect is the constitutional duty to negotiate in accordance with the constitutional principles that we have described herein. (Reference Re Secession of Quebec, 1998).<sup>31</sup>*

31 Trad.: Resulta claramente de lo que precede que la secesión de Quebec de Canadá no puede

## La doctrina nacionalista y la objeción Mondrian-Pollock

En realidad, en la historia del catalanismo político, la doctrina que inspiró su práctica política no fue la del principio democrático, sino la del nacionalismo. El nacionalismo de finales del siglo xix y comienzos del xx se funda en obras como las de Torras i Bages (1892) y Prat de la Riba (2007).<sup>32</sup>

Contemporáneamente, y como consecuencia de la influencia de cierta literatura influyente en la filosofía política contemporánea, las doctrinas nacionalistas han resurgido con fuerza. A finales del siglo pasado tomó impulso la crítica comunitarista al liberalismo, habitualmente dirigida hacia la teoría de la justicia rawlsiana (MacIntyre, 1981; Sandel, 1982; Walzer, 1983; Taylor, 1989), sosteniendo que el liberalismo descuidaba la importancia de los vínculos prepolíticos que nos sitúan en una urdimbre cultural determinada, de modo que sin contar con esos vínculos el ejercicio de la autonomía es una quimera. Estas concepciones generales en filosofía moral y política no prestaron, con la excepción de Taylor (1993), excesiva atención a lo que ello implicaba para el diseño de las fronteras políticas. Sin embargo, poco a poco, esta consideración se incluyó en el debate. De la mano de autores como Kymlicka (1989, 1995, 2001), Margalit y Raz (1990), Miller (1995) y Moore (2001), esta cuestión devino central.

Parece que estos autores aceptan una tesis a menudo atribuida a John Stuart Mill que la expuso con estas palabras (Mill, 1977, p. 547):<sup>33</sup>

*Where the sentiment of nationality exists in any force, there is a prima facie case for uniting all the members of the nationality under the same government, and a government to themselves apart*<sup>34</sup>.

---

ser considerada un acto legal si se lleva a cabo unilateralmente por la Asamblea nacional, la legislatura o el gobierno del Quebec, es decir sin previas negociaciones conforme a los principios. Cualquier proyecto de secesión de una provincia del Canadá que se lleve a cabo en desacuerdo con la Constitución del Canadá es también una violación del orden jurídico canadiense. Sin embargo, el orden constitucional canadiense no puede permanecer inmune en su existencia y su funcionamiento por la expresión no ambigua de una mayoría clara de quebequeses de no querer formar ya parte del Canadá. El principal medio de dar efecto a esta expresión es el deber constitucional de negociar conforme a los principios constitucionales que aquí hemos definido.

32 Es cierto, sin embargo, que el catalanismo político cuenta con otra tradición, menos fijada en la idea de nación, y más orientada a alcanzar el autogobierno en un contexto federal. Así Almirall (1886).

33 Cuál fuese la posición de John Stuart Mill exactamente y la relación entre ello y su liberalismo es una cuestión controvertida en la literatura (Varouxakis, 2008). Aquí solo se toma aisladamente, sin pretender ninguna interpretación del autor.

34 Trad.: Cuando el sentimiento nacional existe con firmeza, hay una razón prima facie para unir a todos los miembros de la nacionalidad bajo el mismo gobierno, un gobierno separado para ellos.

Una tesis a veces conocida como *principio de las nacionalidades*, que en la segunda mitad del siglo XIX fue usada por Mancini (1851) para justificar los procesos de unificación en Italia y Alemania, y a comienzos del siglo XX, después de la *Gran Guerra*, por el presidente de los Estados Unidos Woodrow Wilson para justificar la fragmentación de los antiguos imperios europeos,<sup>35</sup> derrotados en la contienda.<sup>36</sup>

Por lo tanto, puede decirse que la doctrina nacionalista está formada por dos tesis, la tesis *cultural* y la tesis *política*:

[*Tesis cultural*] La pertenencia a una cultura societaria es una parte crucial de aquello que hace posible nuestra autonomía, el desarrollo de nuestros planes de vida personales con arreglo a nuestra concepción del bien.

[*Tesis política*] Todas las naciones culturales tienen un derecho, entendido como una pretensión, un *claim-right*, a constituir un Estado con soberanía sobre un territorio determinado.

Algo como esto está presupuesto, por ejemplo, en Margalit y Raz (1990) quienes arguyen que las naciones son *grupos culturales comprensivos* (*encompassing cultural groups*), donde la pertenencia al grupo es parcialmente una cuestión de reconocimiento mutuo, necesario para la realización de sus miembros, y se trata de una cuestión de pertenencia, no de logro. Aquí la tesis política, los autores añaden que la identidad de estos grupos va de la mano de una vinculación histórica a determinado territorio, al territorio de una *patria* (*homeland*).

Varios autores en Cataluña han adoptado estas ideas para actualizar el pensamiento nacionalista. Entre ellos destacan Ferran Requejo (2017a, 2017b) y Neus Torbisco (2006, 2016, 2017), aparte del ya discutido Bossacoma (2015, 2020).<sup>37</sup>

Ferran Requejo (2017b, p. 91)<sup>38</sup> subraya la insuficiencia del liberalismo individualista para dar cuenta de la inescapable pertenencia de las personas a determinadas culturas:

35 Es cierto que, poco antes, este principio había sido defendido por Lenin (1976), aunque sólo –como bien advierte Cassese (1995, p. 18) como un instrumento válido en cuanto ligado a la revolución socialista.

36 Con esta inspiración precisamente, seis destacados economistas y politólogos catalanes, todos con tesis doctorales en las mejores universidades norteamericanas y profesores de muy relevantes universidades y centros de investigación, han constituido el Col·lectiu Wilson. Se trata de Pol Antràs (Harvard), Carles Boix (Princeton), Jordi Galí (CREI y UPF), Gerard Padró (LSE), Xavier Sala-i-Martin (Columbia) y Jaume Ventura (UPF y CREI).

37 La muerte prematura de Albert Calsamiglia nos privó de conocer el desarrollo que en su concepción tenía el argumento esbozado en Calsamiglia (2000). Una argumentación semejante se halla entre autores no solo catalanes, por ejemplo, Payero López (2016).

38 Como el autor explícitamente reconoce desde el título: con Hegel y contra Kant. Esta es

*The basic idea is that the underlying strictly individual perspective of classical liberalism leaves too many normatively relevant elements out of focus. In addition to the dignity and identity of the individual considered in isolation, it is important to consider the relationships between individuals in order to understand their dignity and identity themselves.*<sup>39</sup>

Y Neus Torbisco, que había elaborado una articulada y *kymlickiana* teoría de los derechos grupales como derechos humanos en un paradigma liberal, aunque abandonando el individualismo (2006), ahora claramente muestra cómo la perspectiva plebiscitaria del derecho a decidir le parece insuficiente y desencaminada. Después de aclarar que no considera irrelevantes los enfoques de carácter jurídico, económico, histórico o sociopolítico, lo dice de este modo (Torbisco, 2016, p. 29):

*El debat entorn dels drets històrics, la polèmica entorn a l'anomenat "dret a decidir" o les discussions sobre els greuges econòmics— posen l'accent en arguments que, en última instància, són secundaris per legitimar el procés. Això és així, al meu entendre, perquè ignoren (o subestimen) les raons de legitimitat moral primàries que han conduït a l'auge del sobiranisme en general, i de les demandes secessionistes en particular.*<sup>40</sup>

Y añade (Torbisco, 2016, p. 30):

*A més, al desvincular-se explícitament de la qüestió identitària, aquest marc eludeix qüestions crucials sobre la rellevància ètica de les reivindicacions de les minories culturals i nacionals que estan en el nucli dels debats internacionals sobre justícia política i drets humans de les darreres dècades; en aquest sentit, l'èmfasi en el dret a decidir tampoc permet elucidar de manera més amplia la força que ha adquirit el procés sobiranista a Catalunya ni situar aquest procés en el marc d'un moviment més global.*<sup>41</sup>

---

una idea que ya había sugerido Carlos S. Nino (1996), pero esta vez con Kant y contra Hegel.

39 Trad.: La idea básica es que la perspectiva estrictamente individual que subyace al liberalismo clásico deja demasiados elementos normativamente relevantes fuera de foco. Adicionalmente a la dignidad de los individuos considerados aisladamente, es importante considerar la relación entre individuos con el fin de comprender la dignidad e identidad de ellos mismos.

40 Trad.: El debate en torno de los derechos históricos, la polémica acerca del llamado 'derecho a decidir' o las discusiones sobre los agravios económicos ponen el acento en argumentos que, en última instancia, son secundarios para legitimar el proceso. Esto es así, en mi opinión, porque ignoran (o subestiman) las razones de legitimidad moral primarias que han conducido al auge del soberanismo en general, y de las demandas secesionistas en particular.

41 Trad.: Además, al desvincularse explícitamente de la cuestión identitaria, este marco elude cuestiones cruciales sobre la relevancia ética de las reivindicaciones de las minorías culturales y nacionales que están en el núcleo de los debates internacionales sobre la justicia política

Estos autores, entonces, consideran demasiado *ligero* normativamente el enfoque plebiscitario y apuestan por un enfoque normativamente mucho más *denso*. Pero, como suele suceder, ello tiene algunos costes.

Aunque a veces también se discute lo que he denominado la *tesis cultural*, esta tesis en su versión más débil, es según creo, aceptable. Es verdad que también se sugiere que la pertenencia a una cultura es un rasgo irrelevante desde el punto de vista moral y político (Laporta, 1995; Garzón Valdés, 1997; Rodríguez Abascal, 2000; Barry 2001; Ovejero, 2007, 2011). Pero esta es una tesis ambigua, si quiere decir que la pertenencia a una determinada cultura no puede, en principio (a veces pueden estar justificadas medidas de acción afirmativa) justificar ser tratado con ventaja respecto a los miembros de otras culturas, entonces es una tesis plausible; pero es obvio que la tesis de la relevancia de la pertenencia cultural también puede ser comprendida como vetando las discriminaciones por pertenecer a una determinada cultura u obstaculizando el acceso a ella. Y, en este segundo sentido, es totalmente plausible.

Sin embargo, lo que no parece tan plausible es derivar de la *tesis cultural*, el derecho a la secesión de los grupos culturales comprensivos. Para ello hay que asumir la *tesis política*, mucho más discutible.

Hay razones en contra que guardan relación con la inestabilidad que ello generaría en el mundo, hay otras que insisten en las dificultades normativas que debe afrontar, en especial para hacerla compatible con la justicia distributiva (todas bien descritas por Buchanan, 2004, pp. 379-394).

Sin embargo, voy a referirme a otro tipo de dificultad que también puede ser considerada como *conceptual*, porque guarda relación con nuestra noción de nación. Si tuviéramos un concepto preciso de nación, aplicable al mundo actual, y pudiéramos aplicarlo directamente determinando cuántas naciones hay en el mundo y si estas naciones ocuparan cada una de ellas un territorio diferenciado, entonces la *tesis política* tendría cierta plausibilidad. Dado que las fronteras actuales son arbitrarias, sería una alternativa hacer coincidir los Estados con las naciones. Podría producir cierta inestabilidad, pero sería un ideal alcanzable y, resueltos los problemas de justicia distributiva, razonable.

Ahora bien, las cosas no son así. Aprovechándome de una idea de Gowans (2019), elaborada para un tema en la vecindad de éste, el del relativismo cultural, el autor nos dice que las culturas no son como un cuadro del gran pintor Piet Mondrian, con límites precisos (cómo sí lo son los Estados), sino

---

y los derechos humanos de las últimas décadas; en este sentido, el énfasis en el derecho a decidir tampoco permite elucidar de manera más amplia la fuerza que ha adquirido el proceso soberanista en Cataluña ni situar este proceso en el marco de un movimiento más global.

que son más bien como un cuadro del no menos grande Jackson Pollock, en los cuales todo fluye y no hay forma de introducir límites precisos.

Obsérvese que esto no plantea dificultad alguna para la *tesis cultural*. Nada ocurre por decir que una persona pertenece a varias culturas o que las culturas están extendidas en territorios dispersos y discontinuos. Podemos establecer el deber de todos los Estados de honrar y respetar todas las culturas de su territorio y nada importa cómo estén distribuidas. La tesis cultural puede convivir perfectamente con un escenario Pollock. Y, en consecuencia, la noción de *nación cultural* es inocua desde este punto de vista, es compatible con múltiples arreglos institucionales. Podemos así hablar de la nación catalana, como una entidad cultural, sin necesidad de ponerle límites. Se refiere a cosas diversas: una lengua, un modo de vida mediterráneo, que es compatible con la mezcla, que no es pura. Un escritor en el sur de Francia, como fue el poeta Josep Sebastià Pons, puede ser de la cultura catalana, como escritor, y de la cultura francesa, en otras dimensiones. En Cataluña hay muchos escritores que han usado y usan el castellano en sus obras literarias, Juan Marsé o Eduardo Mendoza, por ejemplo; Mendoza también ha escrito alguna obra en catalán. No es un problema, pertenecen a las dos culturas. Este es, según creo, el sentido en el que en la transición española se popularizó vía la expresión “nación de naciones” debida a un socialista español, exiliado en México durante el franquismo, Anselmo Carretero (Carretero, 1957). Es solo el reconocimiento de la diversidad cultural de España, un reconocimiento muy conveniente para que todos los ciudadanos, de diversos grupos, se sientan reconocidos. Por ello estoy de acuerdo con una reciente propuesta de Joseph Weiler (2019, p. 1306) en el sentido de, en una futura reforma constitucional, introducir un artículo (el primero o el segundo dice él, un artículo en sustitución del actual art. 2) con el siguiente contenido: “España es una Monarquía parlamentaria, un Estado indivisible, miembro de la Unión Europea, compuesto por una nación de naciones”. También estoy de acuerdo con él en que (Weiler, 2019, p. 1302):

*By all classical criteria of language and culture and shared history and, critically, self-understanding, the Catalans are a people, are a nation. And ... it does not even matter if the Catalan nation is or is not distinct from all other Spanish demoi.*<sup>42</sup>

No obstante, la *tesis política* no puede convivir con este escenario Pollock. Y no puede porque está encaminada a conceder la soberanía exclusiva y excluyente

42 Trad.: Para todos los criterios lingüísticos, culturales y de historia compartida y, críticamente, de autocomprensión, los catalanes son un pueblo, son una nación. Y [...] ni siquiera importa si la nación catalana es o no distinta de los otros demoi españoles

sobre un territorio. Para ello, como resultará obvio, la noción de nación cultural no sirve, porque no tiene límites precisos, no sirve para delimitar nuevas fronteras. Porque un catalán se vaya a vivir a Sevilla, a Buenos Aires o a Palermo, no deja de ser miembro de la cultura catalana, aunque ahora adquiera otra nacionalidad política e incluso otra cultura.

Considero éste un rasgo afortunado de las sociedades contemporáneas. No nos encierra en unos límites culturales determinados. A mí, por ejemplo, me permite ser del sur de Cataluña (de Tortosa, para ser preciso), y gustarme la cocina italiana, que uno de mis mejores amigos sea de Palermo y viva allí, me permite disfrutar de la literatura inglesa, de la música alemana, del cine francés. Todos nosotros somos de muchas culturas y queremos que todas estas pertenencias nos sean respetadas por nuestros gobiernos. Del mismo modo que somos de muchas asociaciones, de un partido político, de un club de lectura, de un equipo de fútbol, de una ONG, etc. Nada de esto compite entre sí, estas pertenencias son todas compatibles y son todas valiosas para el desarrollo de nuestros planes de vida.

Pero ello no es compatible con el derecho a la secesión, porque tal derecho requiere una delimitación de los límites de cada nación, de la que no disponemos. No es, deseo advertir, un problema conceptual en el sentido en que lo es el que aqueja al derecho a decidir, en el sentido que no es un problema lógico. Pero es un problema conceptual en el siguiente sentido: dado como es el mundo y las sociedades humanas, es imposible disponer de un concepto preciso de nación.

Aunque, que yo sepa, no ha sido argüido con detalle,<sup>43</sup> podría argumentarse que este problema es resoluble mediante la adición de la vía plebiscitaria a la vía nacionalista. Sin embargo, esto no resuelve el problema puesto que la vía plebiscitaria precisa de un modo externo a su razonamiento de delimitar el *demos* titular del derecho, y el nacionalismo no está en condiciones de proporcionárselo.

### Para concluir

Concluyo con tres observaciones de naturaleza diversa. La primera trata de resumir, muy sintéticamente, aquello elaborado hasta ahora. La segunda y la tercera son solo ideas para ser desarrolladas más adelante, que aquí quedarán solo apuntadas.

i) La conclusión principal es la siguiente: La estrategia reparadora justifica, cuando se da una de las *justas* causas, el derecho a la secesión. Pero,

<sup>43</sup> Aunque véase Requejo y Sanjaume (2013).

ni siquiera en su versión extendida, sirve para el caso de Cataluña. Las dos estrategias primarias de justificación, la plebiscitaria y la nacionalista, tal vez puedan aplicarse a Cataluña, pero no son aptas para justificar un derecho unilateral a la secesión.

ii) Mi segunda observación es, como decía, mucho más tentativa. Es comprensible que los partidarios de la vía catalana repliquen a mis argumentos diciendo algo como: pero entonces ¿no hay nada que podamos hacer cuando nuestras reivindicaciones son desatendidas de manera sistemática? Creo que queda la vía canadiense. En palabras de Nico Krisch (2017):

*Even if this might not imply outright secession, it should require governments to enter into a good-faith dialogue with the peoples concerned about the ways in which their self-determination can be realized – something the Spanish government has refused for years now despite numerous calls for it from the Catalan side – and potentially secession if that dialogue does not take place.*<sup>44</sup>

La vía canadiense podría ser reforzada internacionalmente. Aunque tengo simpatía por el *cosmopolitismo* (Appiah, 2006; Ferrajoli, 2007, cap. XVI), si por argumentos kantianos (Kant, 1985) —un Estado mundial o bien sería demasiado frágil y habría luchas continuas entre grupos, o demasiado fuerte y entonces sería tiránico—, no aceptamos la idea de un constitucionalismo global con un Estado mundial, hay muchas propuestas (destaco la reciente de Stilz, 2019) que contemplan la generación de instancias *internacionales* que puedan tomar decisiones a nivel global, cuando ello es preciso, para luchar, por ejemplo, contra la pandemia del coronavirus que nos tiene a todos confinados mientras escribo este texto, pero también contra el cambio climático, para procurar el acceso de todos a los recursos naturales, para reducir la desigualdad escandalosa. Nada de esto pueden hacerlo los Estados aisladamente. Pues bien, ¿por qué no sugerir la creación de una comisión especial, por ejemplo, en Naciones Unidas, con capacidad de determinar cuándo algunas de las justas reivindicaciones de las comunidades culturales son desatendidas gravemente y de imponer obligaciones a los Estados, para que remedien la situación? La negativa reiterada e injustificada de uno de los Estados podría, en las circunstancias adecuadas, dar lugar al reconocimiento internacional del derecho de secesión. Sería un modo de institucionalizar la

---

44 Trad.: Incluso si esto [las demandas desatendidas sistemáticamente] podría no implicar una secesión automática, debería requerir a los gobiernos entrar en un diálogo de buena fe con los pueblos afectados acerca de las vías en las cuales la autodeterminación puede llevarse a cabo — algo que el gobierno de España ha rechazado durante años a pesar de numerosas peticiones por la parte catalana— y, potencialmente, la secesión, si el diálogo no tiene lugar.

tercera de las causas justas de la reparación, que consiste en la reiterada y grave vulneración por parte del Estado de los acuerdos que preservan la autonomía política de una de sus partes.

iii) Mi tercera observación, con la que termino, es la siguiente: cuando la pandemia haya remitido y volvamos a la normalidad y se reemprenda el diálogo político sobre Cataluña, tal vez será el momento de introducir en el debate cuestiones que, sorprendentemente, han sido marginadas. Me refiero a las razones contra la separación de España. Se ha hablado mucho de las razones a favor, que podemos resumir en esa aspiración de ser como *Dinamarca*. Se ha hablado muy poco de lo que perdemos. Señalaré tres elementos que creo deberían ser considerados: a) El cimientto que une la sociedad catalana es delicado, de hecho en torno al 80% de la población (en diversa medida, es claro) nos sentimos catalanes y españoles, en estas circunstancias la secesión ¿no pondría en peligro este cemento? b) Nuestras relaciones con los otros territorios de España son antiguas y muy amplias, ¿no los pondría también en peligro?, por ejemplo, con una economía abierta y cada vez más exportadora, las exportaciones catalanas a Francia (el país al que más exportamos, un país de más de sesenta millones de personas) equivalen a nuestra ‘exportación’ a Aragón (que no llega al millón y medio). Y no me refiero solo a las económicas, sino también a las culturales y a las afectivas. c) Ser parte de España comporta ser parte de la cultura en español, un idioma hablado por quinientos millones de personas en el mundo, Barcelona sigue siendo la capital mundial de la edición en castellano, en torno de la mitad de los estudiantes universitarios extranjeros en Cataluña son latinoamericanos, ¿sería posible mantener esta situación separados de España?

Confiemos en que la deliberación futura sea más amplia y abierta a todas las razones, una condición necesaria para que sus frutos maduren. Una deliberación cauta, como quería el poeta Martí i Pol con el que comencé, para que todos sepamos la verdad de las cosas y alcancemos una sociedad libre y justa.

### Referencias bibliográficas

- Albertí, Enoch (2018). Cuestiones constitucionales en torno a la aplicación del artículo 155 CE en el conflicto de Cataluña. *Revista d'Estudis Autonòmics i Federals*, 27, 1-23.
- Almirall, Valentí (1886). *Lo catalanisme* [El catalanismo]. Llibreria de Verdaguier/Llibreria de López.

- Amat, Jordi (2015). *El llarg procés. Cultura i política a la Catalunya contemporània (1937-2014)* [El largo proceso. Cultura y política en la Cataluña contemporánea (1937-2014)]. Tusquets.
- Appiah, Kwame Anthony (2006). *Cosmopolitanism. Ethics in a World of strangers* [Cosmopolitanismo. Ética en un mundo de extraños]. Penguin Books.
- Arbós, Xavier (2018). El 155 i la seva reforma [El 155 y su reforma]. *Política & Prosa*, 1, 27-30.
- Bar, Antonio (2019). Hubris, Constitutionalism, and the “Indissoluble Unity of the Spanish Nation”: A Reply to Hèctor López Bofill [Hubris, constitucionalismo y la “unidad indisoluble de la nación española”: una respuesta a Héctor López Bofill]. *International Journal of Constitutional Law*, 17, 970-983. <https://doi.org/10.1093/icon/moz075>
- Barceló i Serramalera, Mercè (2016). El derecho a decidir como instrumento constitucional para la canalización de problemas territoriales. *Fundamentos: cuadernos monográficos de teoría del Estado, derecho público e historia constitucional*, 9, 362-391.
- Barry, Brian (2001). *Culture and equality: An egalitarian critique of multiculturalism* [Cultura e igualdad: una crítica igualitaria del multiculturalismo]. Oxford University.
- Bayona, Antoni (2019). *No todo vale. La mirada de un jurista a las entrañas del ‘procés’*. Península.
- Beitz, Charles (1979). *Political theory and international relations* [Teoría política y relaciones internacionales]. Princeton University.
- Beran, Harry (1984). A liberal theory of secession [Una teoría liberal de la secesión]. *Political Studies*, 32(1), 21-31. <https://doi.org/10.1111%2Fj.1467-9248.1984.tb00163.x>
- Beran, Harry (1995). A democratic theory of political self-determination for a new world order [Una teoría democrática de la autodeterminación política para un nuevo orden mundial]. En Percy B. Lehning (ed.). *Theories of secession* (pp.33-61). Routledge.
- Bobbio, Norberto (1982). Il potere e il diritto [El poder y el derecho]. *Nuova antología*, 117(549), 68-80.
- Bossacoma, Pau (2015). *Justícia i legalitat de la secessió. Una teoria de l'autodeterminació nacional des de Catalunya* [Justicia y legalidad de la secesión. Una teoría de la autodeterminación nacional

desde Cataluña]. Generalitat de Catalunya-Institut d'Estudis de l'Autogovern.

- Bossacoma, Pau (2016). Justicia con a equitat multinacional. Síntesi d'una teoria sobre la secessió [Justicia con equidad multinacional. Síntesis de una teoría sobre la secesión]. *Idees. Temes contemporanis*, 42, 6-27.
- Bossacoma, Pau (2020). *Morality and legality of secession: A theory of national self-determination* [Moralidad y legalidad de la secesión: la teoría de la autodeterminación nacional]. Palgrave MacMillan.
- Buchanan, Allen (1991). *Secession: The legitimacy of political divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec* [Secesión: la legitimidad del divorcio político de Fort Sumter a Lituania y Quebec]. Westview.
- Buchanan, Allen (1997). Theories of secession [Teorías de la secesión]. *Philosophy & Public Affairs*, 26(1), 31-61. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.1997.tb00049.x>
- Buchanan, Allen (2000). Rawls's law of peoples: Rules for a vanished Westphalian World [El derecho de los pueblos de Rawls: reglas para un mundo westfaliano desaparecido]. *Ethics*, 110, 697-721. <https://doi.org/10.1086/233370>
- Buchanan, Allen (2004). *Justice, legitimacy, and self-determination: Moral foundations for international law* [Justicia, legitimidad y autodeterminación: fundamentos morales del derecho internacional]. Oxford University.
- Buchanan, Allen (2017). Secession [Secesión]. En Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/secession/>.
- Calsamiglia, Albert (2000). *Cuestiones de lealtad. Límites del liberalismo: corrupción, nacionalismo y multiculturalismo*. Paidós.
- Carretero, Anselmo (1957). *La integración nacional de las Españas*. Las Españas.
- Cassese, Antonio (1995). *Self-determination of peoples: A legal reappraisal* [Autodeterminación de los pueblos: una reevaluación jurídica]. Cambridge University.
- Clavero, Bartolomé (2019). "Desde el principio": La quiebra jurisprudencial del autogobierno constitucional. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 17, 116-134. <https://doi.org/10.20318/eunomia.2019.4994>

- Dworkin, Ronald (2011). *Justice for hedgehogs* [Justicia para erizos]. Harvard University.
- Dyzenhaus, David (1997). *Legality and legitimacy. Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar* [Legalidad y legitimidad. Carl Schmitt, Hans Kelsen y Hermann Heller en Weimar]. Oxford University.
- Europa Press (2017, octubre 3). Los observadores concluyen que el referéndum no pudo cumplir los estándares internacionales. *Europa Press*. <https://www.europapress.es/catalunya/noticia-observadores-concluyen-referendum-no-pudo-cumplir-estandares-internacionales-20171003193715.html>
- Ferrajoli, Luigi (1995). *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*. Trotta.
- Ferrajoli, Luigi (2007). *Principia Iuris. Teoría del derecho y de la democracia. Vol. 2, Teoría de la democracia*. Trotta.
- Ferreres Comella, Víctor (2010). El impacto de la sentencia sobre otros estatutos. *Revista catalana de dret públic | Especial Sentència sobre l'Estatut*, 471-474.
- Ferreres Comella, Víctor (2014). The Spanish Constitutional Court Confronts Catalonia's Right to Decide (Comment on the Judgment 42/2014) [El Tribunal Constitucional español cuestiona el derecho a decidir de Cataluña (Comentario a la Sentencia 42/2014)]. *European Constitutional Law Review*, 10(3), 571-590. <https://doi.org/10.1017/S1574019614001369>
- Ferreres Comella, Víctor (2016). Cataluña y el derecho a decidir. *Teoría y Realidad Constitucional*, 37, 461-475. <https://doi.org/10.5944/trc.37.2016.17019>
- Fossas, Enric (2014). Interpretar la política: Comentario a la STC 42/2014, de 25 de marzo, sobre la Declaración de soberanía y el derecho a decidir del pueblo de Cataluña. *Revista Española de Derecho Constitucional*, 34(101), 287-289.
- Garzón Valdés, Ernesto (1997). Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural. *Claves para la razón práctica*, 74, 10-23.
- Gimbernat, Enrique (2018, octubre 28). La Sentencia del “procés”. *El Mundo*. <https://www.elmundo.es/opinion/2019/10/28/5db59dcffddff05bb8b456e.html>

- Gowans, Chris (2019). Moral Relativism [Relativismo moral]. En Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-relativism/>.
- Hart, Herbert L. A. (1961). *The concept of law* [El concepto del derecho]. Oxford University.
- Hohfeld, Wesley Newcomb (1919). *Fundamental legal conceptions* [Conceptos jurídicos fundamentales] . Yale University.
- International Court of Justice (2010, Julio 22). *Accordance with International Law of the Unilateral Declaration of Independence in Respect of Kosovo (Request for Advisory Opinion)* (2010, Julio 22) General List No. 141, <https://www.icj-cij.org/public/files/case-related/141/141-20100722-ADV-01-00-EN.pdf>.
- Juliá, Santos (2017). *Transición. Historia de una política española (1937-2017)*. Galaxia Gutenberg.
- Kant, Immanuel (1985). *La paz perpetua*. [Joaquín Abellán, Trad.]. Tecnos.
- Kelsen, Hans (1932). Das Urteil des Staatsgerichtshof vom 25 [La sentencia del Tribunal Estatal de 25]. *Die Justiz*, 8, 65-91.
- 146  
—  
—  
Kolers, Avery (2009). *Land, conflict, and justice: A political theory of territory* [Tierra, conflicto y justicia: una teoría política del territorio]. Cambridge University.
- Kraus, Peter A. y Vergés, Joan (2017). Introduction [Introducción]. En Peter A. Kraus y Joan Vergés (Eds.). *The catalan process, sovereignty, self-determination and democracy in the 21st century* (pp. 10-23). Generalitat de Catalunya-Institut d'Estudis de l'Autogovern.
- Krisch, Nico (2013, wnero 18). *Catalonia's independence: A reply to Joseph Weiler* [La independencia de Cataluña: una respuesta a Joseph Weiler.]. EJIL: Talk! Blog of the European Journal of International Law. <https://www.ejiltalk.org/catalonias-indepence-a-reply-to-joseph-weiler/>
- Krisch, Nico (2017, octubre 7). *The Spanish constitutional crisis. Law, legitimacy and popular sovereignty in question* [La crisis constitucional española. Derecho, legitimidad y soberanía popular en cuestión]. Verfassungsblog, On Constitutional Matters. <https://verfassungsblog.de/the-spanish-constitutional-crisis-law-legitimacy-and-popular-sovereignty-in-question/>
- Kymlicka, Will (1989). *Liberalism, community, and culture* [Liberalismo, comunidad y cultura]. Oxford University.

- Kymlicka, Will (1995). *Multicultural citizenship* [Ciudadanía multicultural]. Oxford University.
- Kymlicka, Will (2001). Territorial boundaries: A liberal egalitarian perspective [Fronteras territoriales: una perspectiva igualitaria liberal]. En David Miller and Sohail H. Hashmi (Eds.), *Boundaries and justice* (pp. 249-275). Princeton University.
- Laporta, Francisco J. (1995). Comunitarismo y nacionalismo. *Doxa*, 17/18, 53-68. <https://doi.org/10.14198/DOXA1995.17-18.02>
- Lenin, Vladimir Illich (1976). El derecho de las naciones a la autodeterminación. En AAVV, *El marxismo y la cuestión nacional* [J. L. Colomé, Trad.]. (pp. 213-258). Avance.
- Lieven, Anatol (1994). *The Baltic revolution: Estonia, Latvia, Lithuania and the path to Independence* [La revolución báltica: Estonia, Letonia, Lituania y el camino hacia la independencia]. Yale University.
- López, Jaume (2011). Del dret a l'autodeterminació al dret a decidir. Un possible canvi de paradigma en la reivindicació dels drets de les nacions sense estat [Del derecho a la autodeterminación al derecho a decidir. Un posible cambio de paradigma en la reivindicación de los derechos de las naciones sin estado]. *Quaderns de Recerca*. Centre UNESCO de Catalunya, 4, 2-35.
- López, Jaume (2017). *El derecho a decidir. La vía catalana*. Txalaparta.
- López Bofill, Hèctor (2018). *Sobre la república catalana. Escrits de dret constitucional i de dret internacional* [Sobre la república catalana. Escritos de derecho constitucional y de derecho internacional]. Llibres del Segle.
- López Bofill, Hèctor (2019a). Hubris, constitutionalism, and the “Indissoluble” unity of the Spanish nation [Hubris, constitucionalismo y la unidad “indisoluble” de la nación española]. *International Journal of Constitutional Law*, 17(3), 943-969. <https://doi.org/10.1093/icon/moz064>
- López Bofill, Hèctor (2019b). A nation of nations? A Reply to Joseph H.H. Weiler [Una nación de naciones? Una respuesta a Joseph H.H. Weiler]. *International Journal of Constitutional Law*, 17(3), 1315-1318. <https://doi.org/10.1093/icon/moz096>
- MacIntyre, Alasdair (1981). *After virtue* [Tras la virtud]. University of Notre Dame.

- Mancini, Pasquale Stanislao (1851). *Della nazionalita come fondamento del dritto delle genti. Prelezione al corso di dritto internazionale e marittimo* [Sobre la nacionalidad como fundamento del derecho de los pueblos. Introducción al curso de derecho internacional y marítimo]. Eredi Botta.
- Margalit, Avishai, y Raz, Joseph (1990). National self-determination [Autodeterminación nacional]. *Journal of Philosophy*, 87(9), 439-461. <https://doi.org/10.2307/2026968>.
- Martí i Pol, Miquel (1981). *L'àmbit de tots els àmbits* [El ámbito de todos los ámbitos]. Llibres del Mall.
- Meisels, Tamar (2009). *Territorial rights* [Derecho territoriales]. Springer.
- Mill, John Stuart (1977). Considerations on representative government [Consideraciones sobre el gobierno representativo]. En J. M. Robson (Ed.), *Collected works of John Stuart Mill*. Vol. 19 (pp. 317-577). University of Toronto.
- Miller, David (1995). *On nationality* [Sobre la nacionalidad]. Oxford University.
- Moore, Margaret (2001). *The ethics of nationalism* [La ética del nacionalismo]. Oxford University.
- Moreso, Joan Josep (2018a). El so de les claus de les presons [El sonido de las llaves de las cárceles]. *Política & Prosa*, 00. 15 de octubre de 2018 <https://www.politicaproza.com/el-so-de-les-claus-de-les-presons/>
- Moreso, Joan Josep (2018b). Lecciones canadienses: sobre democracia, constitucionalismo y federalismo. En Benigno Pendás (dir.), Esther González, Rafael Rubio (Coords.). *España Constitucional (1978-2018). Trayectorias y Perspectivas, Tomo 2* (pp. 1657-1673). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Nine, Cara (2012). *Global justice and territory* [Justidica global y territorio]. Oxford University.
- Nino, Carlos S. (1996). Kant versus Hegel, otra vez. *Política. Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, 1, 123-135.
- Payero López, Lucía (2016). El derecho de autodeterminación en España: breve explicación para extranjeros estupefactos y nacionales incautos. *Revista de Estudios Autonómicos y Federales*, 23, 46-79.
- Pérez Royo, Javier (2011). La STC 31/2010 y la contribución de la jurisprudencia constitucional de un estado compuesto en España: elementos de continuidad y de ruptura, e incidencia en las

- perspectivas de evolución del estado autonómico. *Revista catalana de Dret públic*, 43, 121-149.
- Philpott, Daniel (1995). A defense of self-determination [Una defensa de la autodeterminación]. *Ethics*, 105(2), 352-85.
- Pogge, Thomas (1994). An egalitarian law of peoples [Un derecho de los pueblos igualitario]. *Philosophy & Public Affairs*, 23(3), 195-224.
- Portilla Contreras, Guillermo (et al.) (2018, 6 de noviembre). *La banalización de los delitos de rebelión y sedición*. Peticion.es [https://www.peticion.es/la\\_banalizacion\\_de\\_los\\_delitos\\_de\\_rebelion\\_y\\_sedicion?a=2](https://www.peticion.es/la_banalizacion_de_los_delitos_de_rebelion_y_sedicion?a=2)
- Prat de la Riba, Enric (2007). *La nacionalitat catalana* [La nacionalidad catalana]. Escola d'Administració Pública.
- Ovejero, Félix (2007). *Contra Cromagnon: nacionalismo, ciudadanía, democracia*. Montesinos.
- Ovejero, Félix (2011). *La trama estéril: izquierda y nacionalismo*. Montesinos.
- Queralt, Argelia, y Martí, José Luis (2017, diciembre 18). Un referéndum para Cataluña. *El País. Agenda Pública*. <http://agendapublica.elpais.com/un-referendum-para-cataluna/>
- Rawls, John (1971). *A theory of justice (Revised version 1999)* [Una teoría de la justicia (versión revisada 1999)]. Harvard University.
- Rawls, John (1999). *The law of peoples with "The idea of public reason revisited"* [El derecho de los pueblos con "La idea de razón pública revisada"]. Harvard University.
- Requejo, Ferran (2017a). Democracy and national pluralism: Ethical and institutional features [Democracia y pluralismo nacional: características éticas e institucionales]. *Catalan Social Sciences Review*, 7, 65-76. DOI: <https://10.2436/20.3000.02.36>
- Requejo, Ferran (2017b). Liberal democracies, federalism and national pluralism [Democracias liberales, federalismo y pluralismo nacional]. En Peter A. Kraus y Joan Vergés (Eds.). *The catalan process, sovereignty, self-determination and democracy in the 21st century* (pp. 77-98). Generalitat de Catalunya-Institut d'Estudis de l'Autogovern.
- Requejo, Ferran, y Sanjaume, Marc (2013). Recognition and Political Accommodation: from Regionalism to Secessionism. The Catalan Case [Reconocimiento y acuerdo político: del regionalismo al secesionismo. El caso catalán]. *Political Theory Working Papers*, 13. <http://hdl.handle.net/2072/211447>.

- Rodríguez Abascal, Luis (2000). *Las fronteras del nacionalismo*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Rubio Llorente, Francisco (2012). Un referéndum para Cataluña. *El País*. 8 de octubre [https://elpais.com/elpais/2012/10/03/opinion/1349256731\\_659435.html](https://elpais.com/elpais/2012/10/03/opinion/1349256731_659435.html)
- Sáiz-Arnáiz, Alejandro (1997). *Estado federal y "Estatuto particular". La posición constitucional de la Provincia de Quebec en la Federación canadiense*. Marcial Pons.
- Sandel, Michael (1982). *Liberalism and the limits of justice* [El liberalismo y los límites de la justicia]. Cambridge University.
- Sanjaume, Marc (2012). La secessió a la ciència política. Via. Valors, idees, actituds [La secesión a la ciencia política. Via. Valores, ideas, actitudes]. *Revista del Centre d'Estudis Jordi Pujol*, 20, 32-42.
- Stilz, Anna (2019). *Territorial sovereignty: A philosophical exploration* [Soberanía territorial: una exploración filosófica]. Oxford University.
- Sunstein, Cass (1991). Constitutionalism and secession [Constitucionalismo y secesión]. *University of Chicago Law Review*, 58, 633-70.
- Supreme Court of Canada (1998, agosto 20) *Reference re Secession of Quebec*. S.C.R. 217. <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/en/item/1643/index.do>
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the self* [Fuentes del yo]. Harvard University.
- Taylor, Charles (1993). *Reconciling the solitudes: Essays on Canadian federalism and nationalism* [Conciliar las soledades: ensayos sobre el federalismo y el nacionalismo canadienses]. McGill-Queen's University.
- Torbisco, Neus (2006). *Group rights as human rights. A liberal approach to multiculturalism* [Los derechos de grupo como derechos humanos. Un enfoque liberal del multiculturalismo]. Springer.
- Torbisco, Neus (2016). Autodeterminació, secessió i drets humans [Autodeterminación, secesión y derechos humanos]. *Idees. Temes contemporanis*, 42, 28-55.
- Torbisco, Neus (2017). National minorities, self-determination and human rights: A critique of the dominant paradigms in the Catalan debate [Minorías nacionales, autodeterminación y derechos humanos: una crítica a los paradigmas dominantes en el debate catalán]. En Peter A. Kraus y Joan Vergés (Eds.), *The Catalan process, sovereignty,*

- self-determination and democracy in the 21st Century* (pp. 199-232). Generalitat de Catalunya-Institut d'Estudis de l'Autogovern.
- Tornos, Joaquín (2015). *De Escocia a Cataluña. Referéndum y reforma constitucional*. Iustel.
- Torras i Bages, Josep (1892). *La tradició catalana* [La tradición catalana]. Estampa La Ilustración.
- Varouxakis, Georgios (2008). Cosmopolitan patriotism in J. S. Mill's Political Thought and Activism [El patriotismo cosmopolita en el pensamiento político y el activismo de J. S. Mill]. *Revue d'études benthamiennes*, 4, 1-20. <https://doi.org/10.4000/etudes-benthamiennes.188>
- Vergés, Joan (2014). *La nació necessària. Llengua, secessió i democràcia* [La nació necessària. Llengua, secessió i democràcia]. Angle.
- Vilajosana, Josep M. (2014). Principi democràtic i justificació constitucional del dret de decidir [Principio democrático y justificación constitucional del derecho de decidir]. *Revista d'estudis autonòmics i federals*, 19, 178-210.
- Vilajosana, Josep M. (2020). Democràcia y derecho a decidir. *Eunomia*. 18, 375-391. <https://doi.org/10.20318/eunomia.2020.5284>
- Viver i Pi-Sunyer, Carles (2011). El Tribunal Constitucional, ¿"sempre, només... i indiscutible"? La Funció Constitucional dels Estatuts en l'àmbit de la distribució de competències segons la STC 31/2010 [El Tribunal Constitucional, ¿"siempre, solo... e indiscutible"? La Función Constitucional de los Estatutos en el ámbito de la distribución de competencias según la STC 31/2010]. *Revista d'Estudis Autonòmics i Federals*, 12, 363-402.
- Walzer, Michael (1983). *Spheres of justice* [Esferas de la justicia]. Basic Books.
- Weiler, Joseph H.H. (2019). A nation of nations? [¿Una nación de naciones?] *International Journal of Constitutional Law*, 17(4), 1301-1306. <https://doi.org/10.1093/icon/moz097>
- Wellman, Carl (1995). A defense of secession and political self-determination [Una defensa de la secesión y la autodeterminación política]. *Philosophy & Public Affairs*, 24, 142-171. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.1995.tb00026>



# Entrevista

*Interview*





# Territoriality, Sovereignty and Secession: An Interview with Anna Stilz

*Territorialidad, soberanía y secesión: una entrevista con Anna Stilz*

Sergi Morales-Gálvez  
Universitat Pompeu Fabra

**ABSTRACT** Anna Stilz is Laurance S. Rockefeller Professor of Politics at the University Center for Human Values at Princeton University. She is an important figure in contemporary political philosophy, especially in branches related to political authority, membership and obligation, territorial rights, nationalism, self-determination and language rights, inter alia. In this interview, we aim to elucidate the main arguments and normative claims of her book *Territorial Sovereignty*, especially the controversial topic of self-determination and secession.

**KEY WORDS** Self-determination; Secession; Territorial Rights; Obligation.

**RESUMEN** Anna Stilz es profesora Laurance S. Rockefeller de Política en el Centro Universitario de Valores Humanos de la Universidad de Princeton. Es una figura importante en la filosofía política contemporánea, especialmente en ramas relacionadas con la autoridad política, membresía y obligación, derechos territoriales, nacionalismo, autodeterminación y derechos lingüísticos, entre otros. En esta entrevista pretendemos dilucidar con ella los principales argumentos y reclamos normativos de su libro *Soberanía Territorial*, especialmente sobre el controvertido tema de la autodeterminación y la secesión.

**PALABRAS CLAVE** autodeterminación; secesión; derechos territoriales; obligación.

**RECIBIDO** *RECEIVED*                    xx/xx/xxxx

**APROBADO** *APPROVED*                    xx/xx/xxxx

**PUBLICADO** *PUBLISHED*                    30/1/2021

**NOTE OF THE AUTHOR**

Sergi Morales-Gálvez, Political Theory Research Group, Department of Political and Social Sciences, Universitat Pompeu Fabra (Barcelona).

Mail: sergi.moralesg@upf.edu

Address: C/Ramon Trias Fargas, 25-27. 08005, Barcelona.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5790-5837>

Anna Stilz is Laurance S. Rockefeller Professor of Politics at the University Center for Human Values at Princeton University. She is an important figure in contemporary political philosophy, especially in branches related to political authority, membership and obligation, territorial rights, nationalism, self-determination and language rights, inter alia. Stilz is also Editor-in-Chief of *Philosophy and Public Affairs* and co-editor for Social and Political Philosophy at the *Stanford Encyclopedia for Philosophy*.

Her first influential publication *Liberal Loyalty: Freedom, Obligation, and the State* (Princeton University Press, 2009) deals with issues of political membership and obligation. A decade later, Oxford University Press published her last and insightful monograph *Territorial Sovereignty: A Philosophical Exploration* (2019). In this book she aims to provide three moral justifications to territorially bounded political authority: rights of occupancy, basic justice and collective self-determination.

In this interview, we aim to elucidate the main arguments and normative claims of her *Territorial Sovereignty*, especially the controversial topic of self-determination and secession.

*Sergi Morales-Gálvez (SMG): In your book you provide a qualified defence of territorially bounded political authority, examining how we might properly demarcate geographical membership boundaries within that system. You say that a legitimate territorial jurisdiction must satisfy three conditions: rightful occupancy, basic justice and self-determination. Could you elaborate on these points and tell us why you think they are important? Specially vis-à-vis more functionalist and nationalist ways to justify territorial political authority.*

Anna Stilz (AS): Sure, I would be happy to. In my book, I argue that three core values are served by organizing our world as a structure of self-governing territorial units.

The first core value I call *the right of occupancy*. I argue that an important aim of a just international system is to protect people's claims to the regions they not unjustly occupy. Occupancy is a right to reside permanently in a particular space and to make use of that area for social, cultural, and economic practices. It also includes a claim against others not to move one from that area, to allow one to return to it, and not to interfere with one's use of the space in ways that undermine the located practices in which one is engaged. I argue that occupancy rights are grounded in the role that geographical places play in individuals' central life-plans, and in their interest in controlling and revising their commitments to these plans. Because individuals' life-plans are

often bound up with specific geographic locations, interference with their use and possession of these places undermines people's autonomy and well-being, by undermining the lives that they have built.

I believe occupancy is an individual right, though the justification for the right is in part that it enables individuals to participate in collective social practices. I further hold that the right of occupancy is limited: we should understand it as a kind of use-right. That means it confers a lesser claim to exclude than a full property right does, which is important for my views about migration and natural resources. Finally, I also reject the view that occupancy depends on a "clean" chain of historical title.

I argue that a state will have a right to rule a population of occupants and their territory if it satisfies the second and third core values that underpin territorial sovereignty, on my view: *basic justice and collective self-determination*. *Basic justice* requires the existence of states with functioning legal systems that can specify, interpret, and enforce individual rights. There are important reasons—to do with the state's role in establishing clear definitions of property, contract, and tort, and in providing essential public goods—to believe that to carry out these tasks, states need to be territorially defined. Yet to have the right to rule, states must respect the value of *basic justice*, by recognizing and protecting fundamental rights to security, subsistence, core elements of personal autonomy and deliberative freedom for their citizens, and respecting these rights for outsiders. Basic justice highlights core state protections necessary to guarantee individuals the ability to form, revise, and carry out self-endorsed commitments in central areas of their lives.

In addition to meeting a standard of basic justice, I argue that a legitimate state must also enable the collective self-determination of its population. To have a right to rule a population and its territory, a state must represent its subjects' *shared political will*. A group shares a political will when they are jointly committed to a common political enterprise, and to certain values, procedures, and institutions by which they believe their enterprise should be structured. In using the language of "shared will," I do not imply that political groups need share a consensus on specific laws or policies. In a diverse society, a shared political will instead takes the form of a widely held intention to associate together politically and to support common political institutions. Ordinary political disagreement is thus perfectly compatible with the existence of a shared will as I understand it. Collective self-determination is important for the political co-operators who make up this group, because it facilitates their *non-alienation*, allowing them to be ruled in a way that reflects their convictions about how their society should be arranged. This

enables co-operators to relate to their state's institutions in a valuable way, as an institution they accept and believe to be appropriate, rather than as a hostile, dominating, or alien power.

My account provides an alternative to prevailing *functionalist* theories, which hold that the justice of the state's institutions suffices to ground a right to govern its territory and population. I argue that a pure functionalist theory has difficulty explaining why a state may claim jurisdiction only over a specific territory and group of people. So long as a state protects human rights, or provides reasonably just governance, why can't it extend its boundaries by extending its rule? The functionalist seems committed to authorizing such an extension, at least if it could be carried out without violating rights, perhaps by annexing occupied territories in the aftermath of a just war or humanitarian intervention.

My account also differs from nationalist approaches by providing a distinct account of the value of self-determination. Standard liberal-nationalist accounts of self-determination ground it in the significance of national culture. Political self-determination rights, on their view, provide a vehicle for preserving national cultures. While I agree with nationalists that collective self-determination is important, I do not see its significance as deriving from national culture. Instead, I argue that self-determination is important because it enables individuals to avoid alienation while subject to coercive state institutions. I also define "peoples" differently than the nationalist does: for me, "the people" is defined not by shared cultural characteristics, but by their willingness to engage in political cooperation together. I thus open the door to multinational peoples.

*SMG: In this special issue, we are very concerned with your third condition to justify political authority and territorial sovereignty, namely, self-determination. In the book you mention that self-determination implies that the "state must represent the shared will of a significant majority of its rightful occupants, under conditions where those who dissent from this shared will lack any right to an institutional alternative" (2019, p. 21). In your account, a shared will implies a commitment to associate together politically; to support specific and shared political institutions. That said, what do you mean when you mention the lack of institutional alternatives for those who dissent from this shared will? In case of having an institutional alternative, what it should imply?*

*AS: One of the key conclusions of my book is that the value of collective self-determination applies not just to the peoples of historic nation-states, but also to persistently alienated territorial minorities, such as indigenous peoples and other internal minorities. For self-determination to be guaranteed universally,*

states must afford autonomous self-government to qualified minorities, abandoning a unitary legal order in favor of constitutional pluralism.

In order to be able to claim self-determination, on my view, a minority must be capable of territorial organization in representative institutions. A small handful of disaffected individuals cannot simply opt out of the state. In my view, this is because people have morally mandatory duties of justice that require them to cooperate in structures of territorial authority. We cannot establish a unitary interpretation of property and contractual rights, enforce those rights, punish violators, provide public goods, and so on, unless individuals uphold territorially-based institutions.

There are some alienated minorities—for example, dispersed, disaffected ideological groups, such as socialists—who may be unable to fulfil this “territorial organization” condition. My view thus places certain functional feasibility requirements on self-determination. Many justice-related functions, like defining property rights, resolving disputes, preventing violence, implementing environmental, zoning, transportation and economic policy, and so on, cannot be delivered in “patchwork” form, house-by-house or neighborhood-by-neighborhood. These functions require the construction of a unified system of law that governs a continuous area. There may be no feasible, minimally just institutional alternative for minorities that are very small or highly dispersed. There are also important reasons not to constantly renegotiate territorial boundaries in ways that could prove destabilizing to just institutions. This does not mean that territorial changes should never be made, but that they should not be made lightly or for trivial reasons. In some cases, then, disaffected minorities will lack a right to self-determination and can be required to cooperate in existing institutions despite their alienation. So the feasibility of alternative territorial institutions imposes an important practical limit on self-determination claims.

Finally, there are cases where a persistently alienated minority has a *pro tanto* claim to self-determination—they could feasibly organize alternative territorial institutions—but if we allowed them to do this, terrible consequences would likely result. If affording internal autonomy or secession to a particular minority would lead to civil war, ethnic conflict, human rights violations, and so on, I believe it is permissible to override this minority’s claim for self-determination. An overridden claim to self-determination does not disappear, although it is deferred: the governing state might be required to redraw political boundaries to afford greater self-determination in the future, once the scenario becomes more stable. On my view, self-determination claims must always be weighed

against a variety of competing concerns in a careful contextual assessment to determine whether they support an all-things-considered right.

*SMG: I would like to go back to the question of self-determination as a shared will to support specific and shared political institutions. This is quite a minimal requirement to justify territorial authority, especially if you compare it with some nationalist alternatives where individuals should share not only institutions, but also language, national belonging or culture. However, this 'shared will' is precisely what is at stake in matters of territorial jurisdiction. Some minorities (i.e. stateless nations, or indigenous groups) claim that they are not part (or that they do not want to be part) of this will. They claim to be a different demos with a different shared will. How does your theory account for that? Is it related to the 'institutional alternative' clause mentioned in our previous question?*

AS: Yes, many minorities claim not to take part in the shared will of the state that currently governs them. As you say, often these groups claim to be a different demos with a different shared will. My theory holds that persistently alienated internal minorities who do not affirm their participation in their current state will often have claims to self-determination. This means the overarching state should be prepared to redraw its political boundaries to afford these minorities greater self-governance. On my view, if a group (1) finds itself unable, over a significant period, to affirm political participation in their current state; (2) possesses representative, territorially based practices of political cooperation that can be more willingly affirmed; and (3) has the political capacity to construct minimally just institutions on the basis of those practices, then they have a moral claim to collective self-governance, and the state has a weighty but defeasible reason to recognize that claim, affording them territorial autonomy (see the discussion in section 5.5 of *Territorial Sovereignty*). Of course, built into these conditions is the idea that only groups who are capable of organizing alternative territorial institutions can claim self-determination —so, as noted above, small, dispersed minorities may not be able to do so. I also hold that self-determination claims can sometimes permissibly be overridden, in cases where granting them would lead to dire catastrophe, as I explained earlier.

*SMG: You champion the notion that "states should be required to adopt a decentralized, pluralistic structure that facilitates self-determination for their indigenous peoples and various substate minorities" (2019, p. 12). You argue that this is relevant to secure the autonomy of individuals and correspondence between individuals' judgment and autonomy and their political institutions. This, however, begs a problematic question: how should it be determined who is*

*entitled to this 'internal self-determination'? In other words, who is the subject, the demos, enjoying such a right?*

AS: On my view, *any* persistently alienated group with representative practices and the capacity to construct minimally just territorial institutions is entitled to self-determination. To claim self-determination, groups need not share a culture, traditions, or identifying features beyond their disaffection from existing structures and a willingness to govern themselves together through alternative institutions. Any persistently alienated permanent minority —no matter what unites them— has a claim to self-determination, so long as an alternative territorial unit is feasible for them at reasonable cost. As I argue in the book, I believe the UN Declaration on Indigenous Peoples, which affords indigenous peoples “the right to autonomy or self-government in matters relating to their internal and local affairs,” provides a model that should be applied to a range of other minorities.

As to who should identify these groups, I believe they can be self-identifying. Where territorially-based groups organize representative bodies to advocate for greater self-determination, I believe the state is obliged to attend to their claims. I also believe that when a government persistently fails to respond to a minority's qualified demands for self-determination —without being able to point to valid countervailing concerns, such as the threat of conflict— this should provoke international penalties. It is not a matter of internal discretion whether a state should grant autonomy to its indigenous peoples and other persistent minorities. The international community should do more to incentivize states to recognize self-governance for internal minorities, for example by conditioning membership in international organizations or the benefits of international cooperation on the adoption of an internal autonomy scheme.

*SMG: I also wonder why you do not make references to federalism and the literature dealing with normative theories of federalism when arguing for a decentralized state. Is this omission on purpose? Does your theory support true devolution? (i.e. decentralize power that cannot be withdrawn by the central government)*

AS: While I briefly refer to theories of federalism in Section 5.5 of my book, which deals with the self-determination claims of internal minorities, my main reason for not engaging this topic in extensive detail was simply that self-determination for internal minorities is not my book's core focus. The book is principally concerned with the justification of the territorial states-system as a whole. I wanted to have space to engage a range of other controversial issues raised by territorial sovereignty, like migration, natural resources, and the justification for exclusion. More focus on normative theories of federalism

would have come at the expense of my ability to inquire into these other (to me, quite important and fascinating) topics.

I believe my theory does support robust limits on central governments' discretion to withdraw or rescind the self-governance rights of minorities. As I say on p. 138, "it is not a matter of internal discretion whether a state should grant autonomy to its indigenous peoples or other minorities." I propose that international law should be reformed to institutionalize a qualified right to internal autonomy for minorities, and that a state's persistent refusal to grant self-determination should carry international penalties.

*SMG: In your theory, as we have mentioned, there are groups entitled to self-determination, does this include secession? Is secession justifiable in your theory? If so, under what conditions?*

AS: I believe secession is sometimes morally justifiable, though we must be careful in specifying the conditions where this is so. Where a minority has additional grievances beyond persistent alienation —i.e., where they have been victims of a current or historical injustice, or failure of political representation— they are especially likely to have a moral right to secede. There are also some scenarios where nearly everyone on a territory supports secession, there is no real prospect of civil or international war and both resulting states, after the secession, will be perfectly viable and able to perform essential legitimating functions. In "near-ideal" scenarios like these, even where there is no injustice, I believe there is often a moral right to secession, and the overarching state is obliged to recognize that right, entering negotiations to arrange for legal separation.

The problem is that many scenarios are not so ideal. Frequently, a bare majority within a territory supports independence, but there is a substantial subgroup that wishes to remain within the overarching state. In situations like this, a fair treatment of both groups' interests in political autonomy will usually tell in favour of federalism rather than secession. A federal solution allows for some measure of fulfilment of the self-determination claims of both groups, enabling those who identify with the overarching state to be governed by it in some areas, while still granted the alienated minority a forum for collective decision-making in areas of concern to them.

Sometimes, as I have said, even where a group has a strong moral claim to secession, recognizing their claim would have catastrophic consequences, and so their claim should be overridden. I believe claims to self-determination must always be weighed against a range of competing concerns, such as the possibility of civil or international war or ethnic conflict, a high probability of human rights violations, and so on. The moral reasons in favour of self-

determination are defeasible: in any concrete case, we will need to balance the claims of minorities against a range of countervailing reasons. Such an assessment is necessary to determine (i) whether the minority has an all-things-considered right to self-determination, and (ii) which institutional vehicle is most appropriate for fulfilling that right.

Because the institutional implications of self-determination depend on a complex balance of competing moral reasons, I do not think international law should recognize a right to unilateral secession (though there may be moral rights to secession that a particular government ought to recognize). But I do think that internal autonomy is a feasible and fitting response to minority self-determination claims in a wide range of circumstances, and that international law should be reformed to recognize a qualified right to internal autonomy for minorities, and to incentivize states to adopt decentralized institutions that can accommodate this right.

*SMG: Do you have any procedure in mind to conduct pro-independence claims in case of existing justifiable cases of secession?*

AS: I do not propose any particular procedure for secession in the book. But a plebiscite or referendum in the minority's territory seems to me an appropriate way to ascertain the extent of minority support for self-determination. Since secession is an important constitutional change that should not be lightly undertaken, I think it is also necessary to require (a) a very clear institutional proposal, (b) especially high voter turnout, and (c) supermajority or repeated majority support prior to initiating any legal negotiations for secession.

*SMG: There are certain moments of the book where you use the concept of 'alien' state coercion. You argue that coercion should not be seen as necessary evil. It is 'alien' coercion the one that worries you, as it may impinge upon autonomy and self-determination. This way to argue seems to me close to republicanism and their concern with freedom as non-domination, especially to Philip Pettit's work. Do you think the republican tradition plays any role in your way to argue for self-determination? I am asking that because there are several papers in this special issue dealing with secession from a republican point of view, and the normative conclusions they reach are quite different. Therefore, I was wondering about your thoughts about what influence republicanism might have when discussing about secession, especially in your own theory.*

AS: Yes, my account does share a number of overlapping concerns with the republican account. We are both concerned with a potential threat of domination by the state. Why is the state a legitimate arbiter and decider in people's lives? What makes the state's use of coercion on its constituents

somehow more acceptable than a private individual's use of coercion against another individual?

Where Pettit and I diverge is over what would solve the problem of potential domination by the state. Pettit sees democratic control as sufficient to reconcile state coercion with the freedom of its constituents. But I am sceptical that this is enough. Coercion can be democratically controlled and yet bear no relation to the priorities, values, and beliefs of individuals subjected to it. When I am in the dissenting minority on some serious political question, and I do not affirm my participation in the *demos*, it seems to me that other people impose their alien views on me in a way that constrains my freedom. Permanent minorities illustrate this concern quite clearly.

To reconcile state coercion with freedom, I argue instead that the state must reflect its constituents' shared judgments about how, and by whom, they should be governed. I do not believe people are free to choose to live without government: their duties of justice to others require that they accept some minimally just form of political rule. But which government in particular should have the standing to rule them? In my view: that government which a territorially organized group of political co-operators together endorse, by affirming its procedures and institutions. In this way, the co-operators in a population grant their legitimate state the standing to decide on their behalf, reconciling its coercive power with their autonomy.

*SMG: In a different line, when reading your defence of occupancy-rights as a condition to justify territorial sovereignty, I wondered why sovereign states are necessary if the argument is for occupancy rights. Could, say, the European Union or similar political entities give those too? Would you agree with that?*

AS: I agree that a variety of political regimes are compatible with occupancy rights. Occupancy rights do not by themselves show that the sovereign state is preferable to other political forms. As I say on p. 10, it is the value of collective self-determination that gives us decisive moral reason to favour a system of states.

Occupancy does however, play an important role in justifying the territoriality of the state and in delineating the proper extent of its domain. Areas where political co-operators have dense, overlapping networks of located life-plans form what I call their "core" territory, and this provides important guidance in delineating territorial boundaries.

*SMG: Thank you so much for this very interesting discussion. We really appreciate it.*

AS: Many thanks for inviting me to take part in such a stimulating exchange. I look forward to reading your contributors' papers on these important topics.



# Artículos

## *Articles*



# Michel Foucault y la Revolución Iraní: reflexiones en torno de la sublevación, la resistencia y la política

*Michel Foucault And The Iranian Revolution: Reflections  
on Uprising, Resistance and Politics*

Marcelo Raffin  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

**RESUMEN** Este artículo analiza la interpretación que Michel Foucault propuso de la Revolución Iraní, es decir, de los levantamientos y las sublevaciones populares que tuvieron lugar en Irán en 1978 y de sus derivas en la formación de la República Islámica en 1979, con el fin de sistematizar el pensamiento del filósofo sobre esta cuestión y de profundizar en una matriz sumamente potente en su producción que, lamentablemente, ha sido eclipsada, en parte, por las críticas apresuradas y superficiales que recibió. A tal fin, se procederá al examen de los núcleos problemáticos y las categorías conceptuales centrales que surgen de lo que se puede denominar el dossier Irán de Foucault (entre otros, el poder, la política, la sublevación, la resistencia, los movimientos sociopolíticos, la revolución, la subjetividad, la historia, la religión como factor político, la espiritualidad política, la voluntad y la relación modernidad-tradición) que dan cuenta de la relación entre el sujeto, la política y la historia. Asimismo, se pondrán en evidencia los ejes principales en juego en dicha lectura a partir de su vinculación con las investigaciones y las líneas de trabajo que Foucault se encuentra desarrollando en ese momento, en particular, con la relación que establece entre la vida, el gobierno y la verdad y la redefinición del problema del poder en términos del problema del gobierno, que le permitirá desplegar ese aspecto de sus análisis del poder y la política relacionado con la resistencia, la libertad y la crítica del presente. Finalmente, se propondrá una evaluación en perspectiva, destacando los alcances y las potencialidades, de las ideas foucaultianas sobre esos acontecimientos.

**PALABRAS CLAVE** Foucault; revolución iraní; sublevación; resistencia; política.

**ABSTRACT** *This article analyzes the interpretation proposed by Michel Foucault of the Iranian Revolution, i.e. the popular uprisings and revolts that took place in Iran in 1978 and their consequences in the formation of the Islamic Republic in 1979, with the aim of*

*systematizing the thought of the philosopher about this question and of going further in a highly potent matrix in his production which unfortunately has been partly eclipsed by the shallow and hasty criticisms it received. For this purpose, I will proceed to the exam of the problematic cores and the conceptual categories arising from what can be called Foucault's dossier Iran (amongst others, power, politics, uprising, resistance, sociopolitical movements, revolution, subjectivity, history, religion as a political factor, political spirituality, will and the relationship modernity-tradition) accounting for the relationship between the subject, politics and history. Likewise, I will highlight the main axes of that interpretation following the link with the researches and central lines that Foucault is developing at that moment, in particular, the relationship he establishes between life, government and truth and the reformulation of the problem of power in terms of the problem of government which will enable him to deploy that aspect of his analyses of power and politics relating to resistance, freedom and the critique of the present. Finally, I will propose an assessment in perspective, underlining the scope and the potentialities of the Foucauldian ideas about these events.*

**KEY WORDS** *Foucault; Iranian Revolution; Uprising; Resistance; Politics.*

**RECIBIDO** *RECEIVED* 7/4/2020

**APROBADO** *APPROVED* 8/10/2020

**PUBLICADO** *PUBLISHED* 30/1/2021

#### **NOTA DEL AUTOR**

Marcelo Raffin, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Este artículo constituye una difusión de resultados parciales de mis investigaciones en las instituciones mencionadas. Asimismo, retoma algunas de las ideas presentadas en el Coloquio Internacional "Foucault y el dossier Irán: sobre la insurgencia y la resistencia," organizado por el Programa de Estudios Foucaultianos (PEF) del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, 7-9 de noviembre de 2018.

Correo electrónico: raffinmarcelo@yahoo.com

Dirección postal: Presidente J. E. Uriburu 950, 6°, C1114AAD, Buenos Aires, Argentina

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0560-655X>

Entre septiembre de 1978 y agosto de 1979, Michel Foucault produce dieciocho textos referidos a los levantamientos y las sublevaciones que tienen lugar en Irán, particularmente durante 1978. La mayor parte de ellos aparece en el *Corriere della Sera*, el célebre diario milanés, que propone a Foucault escribir notas de fondo (*reportages d'idées*, 1994g) sobre la situación en Irán, como parte de un proyecto mayor que consiste en solicitar a intelectuales destacados, la elaboración de este tipo de notas sobre temas candentes de actualidad. Como resultado de este trabajo, Foucault publica diez artículos en el periódico italiano y viaja en dos oportunidades a Irán, entre el 16 y el 24 de septiembre y el 9 y el 15 de noviembre de 1978, respectivamente. Un artículo completo y parte de otros dos serán traducido al francés y publicados en la revista francesa *Le Nouvel Observateur*, para la que Foucault escribirá, además, otros textos sobre la cuestión y concederá una entrevista, así como para otros medios de prensa franceses (*Le Matin* y *Le Monde*). Asimismo, dará otras tres entrevistas sobre la situación en Irán.

El conjunto de estos textos constituye lo que se podría denominar el *dossier Irán* o el *reportage iranien* [reportaje iraní] de Foucault. Este conjunto (doce artículos, dos respuestas a cartas de lectores y cuatro entrevistas) tiene, entre otras particularidades, la de haber sido escrito en tono periodístico o en el de lo que el aparato crítico foucaultiano ha dado en llamar *periodismo filosófico*. Los textos que lo componen, que en su mayoría aún no han sido traducidos al castellano, son los siguientes:

- 1) “Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham” [Diálogo entre Michel Foucault y Baqir Parham], entrevista realizada el 23 de septiembre de 1978, en Teherán, y publicada en *Nameh-yi Kanun-i Nevisandegan* (Publicación del Centro de Escritores Iraníes), n° 1 (Primavera de 1979), pp. 9-17, e incluido en Afary y Anderson, 2005. (Foucault, 2005).
- 2) “L’esercito, quando la terra trema” [El ejército, cuando la tierra tiembla], *Corriere della Sera*, vol. 103, n° 228, 28 de septiembre de 1978, pp. 1-2 (L’armée, quand la terre tremble, *Dits et écrits III*, n° 241). (Foucault, 1978, 28 de septiembre; y 1994a).
- 3) “La scia ha cento anni di ritardo” [El sha tiene cien años de retraso], *Corriere della Sera*, vol. 103, n° 230, 1 de octubre de 1978, p. 1 (Le chah a cent ans de retard, *Dits et écrits III*, 1994b, n° 243). Foucault había dado a este artículo el título de “Le poids mort de la modernisation” [El peso muerto de la modernización]. (Foucault, 1978, 1 de octubre).
- 4) “Teheran: la fede contro lo scia” [Teherán: la fe contra el sha], *Corriere della Sera*, vol. 103, n° 237, 8 de octubre de 1978, p. 11 (Téhéran: la foi contre le chah, *Dits et écrits III*, n° 244). (Foucault, 1978, 8 de octubre).

5) “À quoi rêvent les Iraniens?” [¿Con qué sueñan los iraníes?], *Le Nouvel Observateur*, n° 727, 16-22 de octubre de 1978, pp. 48-49 (Dits et écrits III, n° 245). Este artículo corresponde al del *Corriere della Sera* titulado “Ritorno al profeta” [Retorno al profeta], aparecido el 22 de octubre de 1978, pero con agregados de partes de los artículos 1 y 3. (Foucault, 1994d).

6) “Una rivolta con le mani nude” [Una revuelta con las manos desnudas], *Corriere della Sera*, vol. 103, n° 261, 5 de noviembre de 1978, pp. 1-2 (Una révolte à mains nues, *Dits et écrits III*, n° 248). (Foucault, 1978, 5 de noviembre y 1994e).

7) “Sfida all’opposizione” [Desafío a la oposición], *Corriere della Sera*, vol. 103, n° 262, 7 de noviembre de 1978, pp. 1-2 (Défi à l’opposition, *Dits et écrits III*, n° 249). (Foucault, 1978, 7 de noviembre y 1994f).

8) “I ‘reportages’ di idee” [Los “reportajes” de ideas], *Corriere della Sera*, vol. 103, n° 267, 12 de noviembre de 1978, p. 1 (Les “reportages” d’idées,” *Dits et écrits III*, n° 250). (Foucault, 1994g).

9) “Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne” [Respuesta de Michel Foucault a una lectora iraní], *Le Nouvel Observateur*, n° 731, 13-19 de noviembre de 1978, p. 26 (*Dits et écrits III*, n° 251). (Foucault, 1994h).

10) “La rivolta dell’Iran corre sui nostri delli minicassette” [La revuelta de Irán se propaga en las cintas de los minicassettes], *Corriere della Sera*, vol. 103, n° 273, 19 de noviembre de 1978, pp. 1-2 (La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes, *Dits et écrits III*, n° 252). (Foucault, 1978, 19 de noviembre).

11) “Il mitico capo della rivolta dell’Iran” [El mítico jefe de la revuelta de Irán], *Corriere della Sera*, vol. 103, n° 279, 26 de noviembre de 1978, pp. 1-2 (Le chef mythique de la révolte de l’Iran, *Dits et écrits III*, n° 253). Foucault había propuesto para este artículo el título de “La folie de l’Iran” [La locura de Irán]. (Foucault, 1978, 26 de noviembre).

12) La entrevista inédita concedida a *Le Nouvel Observateur*, del 3 de enero de 1979, caja 50 del *Fonds Foucault*, y publicada por la revista en el n° 2779 del 8 de febrero de 2018, pp. 73-78 en un artículo titulado “Quand Foucault s’enthousiasmait pour la Révolution Iranienne” [“Cuando Foucault se entusiasmaba con la Revolución Iraní”] de Éric Aeschmann. (Foucault, 2018).

13) “L’esprit d’un monde sans esprit” [El espíritu de un mundo sin espíritu], entrevista con Pierre Blanchet y Claire Brière, los corresponsales del diario *Libération* en Irán, en Blanchet y Brière, *Iran: la révolution au nom de Dieu* [La revolución en el nombre de Dios], 24 de marzo de 1979, pp. 227-241 (*Dits et écrits III*, n° 259). (Foucault, 1994k).

- 14) “Una polveriera chiamata Islam” [Un polvorín llamado Islam], *Corriere della Sera*, vol. 104, n° 36, 13 de febrero de 1979, p. 1 (Une poudrière appelée islam, *Dits et écrits III*, n° 261). (Foucault, 1979, 13 de febrero y 1994l).
- 15) “Michel Foucault et l’Iran” [Michel Foucault e Irán], *Le Matin*, n° 647, 26 de marzo de 1979, p. 15 (*Dits et écrits III*, n° 262). Se trata de la respuesta de Foucault a Claudie y Jacques Broyelle, À quoi rêvent les philosophes? [¿Con qué sueñan los filósofos?], *Le Matin*, n° 646, 24 de marzo de 1979, p. 13. (Foucault, 1979, 26 de marzo y 1994m).
- 16) “Lettre ouverte à Mehdi Bazargan” [Carta abierta a Mehdi Bazargán], *Le Nouvel Observateur*, n° 753, 14-20 de abril de 1979, p. 46 (*Dits et écrits III*, n° 265). (Foucault, 1994n).
- 17) “Inutile de se soulever?” [¿Es inútil sublevarse?], *Le Monde*, n° 10661, 11-12 de mayo de 1979, pp. 1-2 (*Dits et écrits III*, n° 269). (Foucault, 1994ñ).
- 18) La entrevista concedida por Foucault al filósofo libanés Farès Sassine en agosto de 1979, publicada primero en árabe y luego traducida, entre otros idiomas, al castellano como *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*, por Soledad Nívoli, con un Prefacio de la traductora (Foucault, 2016) y al inglés como “*There Can’t Be Societies without Uprisings (Interview with Farès Sassine)*” [No puede haber sociedades sin sublevaciones (Entrevista con Farès Sassine)], en Cremonesi (et al., 2016).

Las ideas de Foucault sobre lo que se podría denominar la “Revolución Iraní,” —es decir, en particular, los levantamientos y las sublevaciones de 1978 y de principios de 1979, que quedaron plasmadas en la serie de textos que propongo llamar el “dossier Irán de Foucault”— no dieron lugar, hasta el momento, a demasiados trabajos que propusieran una lectura global que sistematizara el pensamiento del filósofo sobre la cuestión. Contamos con algunos pocos libros, un conjunto escaso de artículos (algunos de ellos de profundidad en el análisis), e inclusive algunas tesis y ponencias en eventos académicos, además de referencias en las biografías y semblanzas biográficas o de la producción de Foucault; pero, ciertamente, el aparato crítico producido sobre la cuestión es, hasta el momento, reducido.<sup>1</sup> Sin embargo, las reflexiones que Foucault elabora a partir del acontecimiento revolucionario iraní merecen una atención particular, puesto que contienen ideas muy potentes sobre lo que el filósofo considera como el ejercicio de la resistencia en términos

---

1 Entre estas obras destacan: Éribon (1989), Miller (1995), Defert (1994), Macey (1995), Roy (2004), Afary y Anderson (2005), VVAA (2005), Revel (2008), Veyne (2008), Cavagnis (2012), Cumsille (2014), Pelegrini (2015 y 2019), Blengino (2016 y 2019), Ghamari-Tabrizi (2016), Brossat y Naze (2018), Grijalba (2018), Botticelli (2019), Candiottto (2019) y Sferco (2019).

de movimientos colectivos, de acciones revolucionarias, de la posición que la subjetividad (en singular y en plural) puede asumir respecto de grandes constelaciones de poder. En una palabra, de la relación que se puede establecer entre el sujeto, la política y la historia; pero también, respecto de la relación entre la modernidad y la tradición y del papel que la religión puede jugar en un movimiento político.

Estas ideas que Foucault fue elaborando al calor y en la inmediatez de los acontecimientos, le valieron también, ciertamente, fuertes críticas a su posición como intelectual comprometido y como pensador lúcido que llevaron, en muchos casos, a tachar de *erróneo, torpe o ciego* su análisis sobre estos acontecimientos y las perspectivas que se podían abrir a partir de ellos. En particular, cuestionaron el entusiasmo, el fervor y hasta la fascinación de Foucault por el movimiento revolucionario iraní. Sin embargo, como señala Judith Revel, la posición de Foucault sobre la revolución iraní es mucho más compleja, más coherente y mucho menos caricaturesca de lo que se dice en general (2008: 83).

Además del análisis específico de los textos que componen el dossier Irán en Foucault, no podemos intentar hacer una lectura de la interpretación foucaultiana de los acontecimientos de Irán de 1978 y 1979, sin articular esas producciones con los ejes centrales de las investigaciones y las líneas de trabajo que está desarrollando en ese momento, en particular, con la relación que establece entre la vida, el gobierno y la verdad y la redefinición del problema del poder, o mejor dicho, de las relaciones de poder, en términos del problema del gobierno como determinación o dirección de la conducta de los hombres, que será decisiva para el giro que dará su trabajo en el pasaje de los años 1970 a los años 1980. Esta redefinición del poder en el problema del gobierno permitirá a Foucault desplegar ese aspecto de sus análisis relacionado con la resistencia, la libertad y la crítica del presente. Por consiguiente, en este trabajo consideraré los siguientes puntos: (1) una breve referencia a los acontecimientos de Irán de 1978 y 1979; (2) una presentación y un análisis de los núcleos problemáticos y las categorías conceptuales que surgen del dossier Irán de Foucault; (3) una indicación de los ejes centrales que informan las investigaciones y las líneas de trabajo foucaultianas de ese momento con los cuales Foucault articula su lectura de la Revolución Iraní; y (4) finalmente, una evaluación en perspectiva sobre la lectura foucaultiana de este acontecimiento.

## Los hechos

<sup>2</sup>Durante 1978, se producen levantamientos y sublevaciones populares en las principales ciudades de Irán contra el régimen del sha Mohamed Reza Pahlaví a partir de una serie de acontecimientos que se suceden desde inicios de ese año. Entre los principales, cabe mencionar los siguientes:

- El 8 de enero tienen lugar manifestaciones en la ciudad sagrada de Qom ante el artículo injurioso contra el imán Jomeini, publicado en un periódico del gobierno, que son fuertemente reprimidas por el ejército.
- A partir de ese acontecimiento, cada cuarenta días, se repiten manifestaciones de duelo en diversas ciudades iraníes, que son, en cada momento, reprimidas.
- El 19 de agosto se produce el incendio del cine Rex en Abadán, donde se proyectaba una película (que había sido prohibida durante largo tiempo) sobre los levantamientos campesinos, que suma 377 víctimas. La población denuncia una provocación de los servicios especiales.
- El 27 de agosto, el sha nombra Primer Ministro a Sharif Hamami, que tiene la misión de hacer concesiones.
- Del 4 al 7 de septiembre, momento del fin del Ramadán, se producen manifestaciones (que se encuentran prohibidas) en Teherán, las primeras en quince años.
- El 8 de septiembre tiene lugar el *viernes negro*: el ejército abre fuego sobre la multitud reunida en la plaza Yalé en Teherán, provocando entre 2.000 y 4.000 muertos, según las fuentes. Se decreta la ley marcial.
- Entre finales de septiembre y el 5 de noviembre, se produce la liberación de 1.200 prisioneros políticos, huelgas, tomas de la Universidad de Teherán por parte de los estudiantes, disturbios y tiroteos.
- El 4 y 5 de noviembre, durante el *fin de semana de Teherán*, se quema todo lo que remite a la dinastía Pahlaví y a Occidente.
- El 6 de noviembre es nombrado Primer Ministro el General Reza Azari, jefe del Estado Mayor.
- Entre el 10 y el 11 de diciembre, noveno y décimo día de Duelo de Muharram, se producen manifestaciones multitudinarias en Teherán, en las que las consignas religiosas se vuelven políticas.
- El 12 de diciembre, unidades del ejército proceden a represiones dispersas.

---

<sup>2</sup>Para este apartado, he considerado, entre otras fuentes, la información contenida en Foucault (1994a), Halliday (1981) y Brière y Blanchet (1979).

- El 30 y el 31 de diciembre, con el fin de Muharran, se producen manifestaciones en el interior del país.

Mientras tanto, el imán Jomeini está exiliado en Náyaf (Irak), desde 1963. El 3 de octubre de 1978 se instala en Neauphle-le-Château, en Francia.

El 16 de enero de 1979, el sha se exilia y confía el gobierno a Shapur Bajtiar; el 1 de febrero, el imán Jomeini, acompañado por Banisadr, regresa triunfal a Teherán; el 5 de febrero encarga a Mehdí Bazargán la formación de un gobierno; el 8 de febrero, la fuerza aérea se une a Jomeini. Entre el 10 y el 12 de febrero, se producen los “tres días gloriosos” durante los cuales los grupos armados islámicos y marxistas que participan de la insurrección popular, cambian el curso de la insurrección. El 19 de febrero, Shapur Bajtiar huye, Bazargán se instala en la presidencia del Consejo de gobierno y se crea el Partido de la República Islámica, projomeinista. El 24 de febrero se forma el Partido Republicano Popular, de carácter religioso, en torno de la figura de Shariat Madari. El 1 de marzo, Jomeini se instala en Qom para “retomar su enseñanza.” El 8 de marzo, se producen en Teherán las manifestaciones de mujeres contra “toda forma de dictadura.” Hacia finales del mes, Bazargán protesta en la televisión iraní contra las ejecuciones de opositores por parte de grupos paramilitares que apoyan a Jomeini, y entre el 30 y el 31 de marzo, la República islámica es adoptada por referéndum.

En suma, como se puede apreciar, durante 1978 y hasta febrero de 1979, se produce en Irán una sucesión de ceremonias y duelos; millones de personas en las calles de las principales ciudades se manifiestan invocando a Alá, los mulás en los cementerios claman revuelta y oración, y circulan sermones distribuidos en cassettes; mientras que Jomeini, en el exilio francés, es invocado en los movimientos populares. Según se desarrollan estos acontecimientos, el gobierno del sha va adoptando distintas medidas: de un gobierno semiliberal en septiembre de 1978, pasa a una formación mitad militar en noviembre y, finalmente, el sha es depuesto en febrero de 1979. En síntesis, el rechazo del régimen del sha se convierte en el fenómeno masivo de un pueblo, en principio, sin armas, que consigue deponerlo. Sin embargo, es necesario subrayar que los levantamientos populares tomarán un cariz diferente a partir de los “tres días gloriosos” de febrero de 1979, cuando tiene lugar una revolución de barricadas y se procede al robo de armas, el lanzamiento de piedras, el forzamiento de puertas, la renuncia de los ministros y la instalación de un gobierno revolucionario que responde a Jomeini. Los levantamientos de 1978 se transforman rápidamente en la Revolución Iraní.

## Los núcleos problemáticos y las categorías conceptuales del *dossier* Irán

Tomando los textos que componen el *dossier* Irán de Foucault en su totalidad, se puede descubrir y reconstruir un hilo argumental en el que Foucault desarrolla un conjunto de ideas fuertes sobre aquello que está leyendo en los acontecimientos de Irán de 1978 y 1979, y que no excluye ciertos cambios en los posicionamientos que asume según se van desarrollando los acontecimientos. Estas ideas se traducen sobre todo en una serie de núcleos problemáticos y categorías conceptuales, que propongo reunir en los dos siguientes:

1) Por un lado, los problemas del poder y la política, así como las posibilidades de la sublevación, la insurgencia, la revuelta, la revolución y la resistencia y la deriva o corolario de estos temas en la relación entre la subjetividad y la historia.

2) Por el otro, la religión como factor político y la noción de *espiritualidad política* y su deriva o corolario en la relación modernidad-tradición.

Asimismo, es necesario subrayar que en el análisis de estos núcleos problemáticos y categorías conceptuales, Foucault también analiza el juego entre diferentes actores sociales, políticos, económicos y culturales —como la monarquía del sha, el ejército, las manifestaciones de carácter interclasista, los estudiantes, los jefes espirituales (ayatolás, imanes y mulás), los creyentes, los obreros, los comerciantes, los funcionarios, los trabajadores de distintos medios, la policía política de la Savak y las potencias internacionales como Estados Unidos, Reino Unido y la URSS y sus aliados en Medio Oriente, entre otras—. En todo caso, comenzaré con los dos bloques temas que expuse antes:

### **Los problemas del poder y la política y las posibilidades de la sublevación, la insurgencia, la revuelta, la revolución y la resistencia**

En lo que hace a este primer conjunto de problemas —que ciertamente concita uno de los centros de mayor interés del autor por los acontecimientos de 1978 y 1979 en Irán— es necesario poner en claro que Foucault ve en los levantamientos, las sublevaciones y la insurgencia revolucionaria iraní, una manifestación de la resistencia a todo lo que significa para ella el régimen de la dinastía pahlaví y la forma que específicamente adoptó esta resistencia como sublevación popular, cuyo elemento aglutinante fue el islamismo chiíta, aun cuando podría haber asumido otras configuraciones.

Esta es, en cierto sentido, la idea que subyace al proyecto de *periodismo filosófico* de los *reportajes de ideas* en el que Foucault enmarca su análisis de la Revolución Iraní: presupone que los sujetos no son meramente pasivos respecto de los gobiernos, sino que se produce un juego de acción y reacción

respecto de la dialéctica entre la producción de ideas y de acontecimientos. Sobre este primer conjunto de problemas, ya desde la entrevista realizada en Teherán el 23 de septiembre de 1978, Foucault declara, a propósito de una pregunta relativa a la visión filosófica del presente, que:

*I think we live at a point of extreme darkness and extreme brightness. Extreme darkness, because we really do not know from which direction the light would come. Extreme brightness, because we ought to have the courage to begin anew. We have to abandon every dogmatic principle and question one by one the validity of all the principles that have been the source of oppression.* (2005, p. 185).<sup>3</sup>

Y en lo que hace al pensamiento político, de manera sumamente vital y esperanzadora, Foucault afirma que nos encontramos en el *punto cero* de ese pensamiento político, de suerte que tenemos que construir otro pensamiento político, otra imaginación política y enseñar nuevamente la visión del futuro (2005, p. 185). Foucault nombra específicamente estas apreciaciones en los acontecimientos que están teniendo lugar en Irán, que, en su opinión, ha llegado a un punto de saturación, y en los que ve la fuerza de aquellos que luchan por presentar una visión diferente y alternativa de organización social y política, alejada de los principios occidentales y basada en las enseñanzas del Islam. En este sentido, sostiene que lo que ocurre en las sublevaciones iraníes de 1978 es saber si efectivamente, a partir de ese fondo cultural y del contexto general, es posible extraer del Islam y de la cultura islámica una “nueva forma política” (2016, p. 59).

Esa fuerza que Foucault identifica en las sublevaciones iraníes cobra cuerpo en un inmenso alzamiento popular (“*une immense poussée populaire*,” 1994d, p. 689), sin armas, que produce una férrea voluntad colectiva unificada y casi unánime, desnuda y masiva, de rechazo al régimen del sha. Como en toda revolución, Foucault subraya que el punto consiste en saber qué forma adoptará esa voluntad política, o, en otras palabras, cuándo y cómo dará lugar a la política o al juego político entendido en términos tradicionales (discusión de un nuevo régimen, de su constitución, de la forma de gobierno...) en la medida en que, durante su desarrollo, con los levantamientos y las sublevaciones, ha puesto a Irán en un “*état de grève politique généralisée*” [estado de huelga política generalizada] (1994e, p. 702). Frente a ella, señala

---

<sup>3</sup> Trad.: Estamos viviendo en un punto de extrema oscuridad y de extrema luminosidad. Extrema oscuridad porque no sabemos realmente de qué dirección provendrá la luz. Extrema luminosidad porque debemos tener el coraje de comenzar de nuevo. Tenemos que abandonar todo principio dogmático y cuestionar uno por uno la validez de los principios que fueron la fuente de la opresión.

dos soluciones posibles: la tradicional, que accionaría las vías institucionales existentes, liberalizando el régimen y poniendo en práctica el juego de los partidos políticos, y la que pretenden Jomeini y los religiosos que lo siguen, es decir, la partida del sha a través de la fuerza del movimiento popular que ellos animan, al margen de los partidos políticos mediante la reivindicación de un gobierno islámico.

Jomeini, desde el exilio, constituye el punto de cohesión del movimiento revolucionario, más allá de las organizaciones políticas tradicionales y de toda negociación posible. Esa cohesión radica en el *rechazo inflexible* al régimen que postula y en el *amor* que cada quien profesa individualmente por él (Foucault, 1994i, p. 712). De allí, subraya Foucault, el papel que juega Jomeini como personaje casi mítico. La adhesión y el vínculo que produce en sus seguidores se basan, según el filósofo, en el hecho de que Jomeini no está en Irán, no dice nada y no es un político, lo que lo convierte en el punto de fijación de la voluntad colectiva revolucionaria.

Pero ¿de qué se trata exactamente esta revolución? Foucault responde que no se trata, de hecho, de una revolución en el sentido literal del término, es decir, de una manera de ponerse de pie y de levantarse, o en todo caso, que si se acepta el uso de esta denominación, se trata de una revolución en un sentido muy amplio del término. En su opinión, se trata más bien de una “*insurrection d’hommes aux mains nues qui veulent soulever le poids formidable qui pèse sur chacun de nous, mais plus particulièrement, sur eux*”<sup>4</sup> (1994j, p. 716), esos trabajadores y campesinos de las fronteras de los imperios que pretenden sacudirse “le poids de l’ordre du monde entier” [el peso del orden del mundo entero] (1994j, p. 716). Se trata, quizá, arriesga, de la primera gran insurrección contra los sistemas planetarios, la forma más moderna de la revuelta y la más alocada (1994j, p. 716), una sublevación espontánea que, como movimiento político, pretende liberarse, al mismo tiempo, de la dominación externa y de la política tradicional interna, en una palabra, de un poder que lo oprime y lo amenaza con sus armas y su policía.

Es justamente en el corazón de estos análisis donde Foucault viene a ubicar claramente la cuestión del poder como estructura de relación, o, para ser más específico, las relaciones de poder. Así, sostiene que lejos de constituir una especie de estructura de aprisionamiento, el poder es “una red de relaciones móvil, cambiante, modificable y a menudo frágil” y estratégicas entre individuos que se fijan objetivos (2016, pp. 70 y 71). En esta red de

---

<sup>4</sup> Trad.: insurrección de hombres con las manos desnudas que quieren quitarse de encima el peso formidable que pesa sobre cada uno de nosotros, pero, más particularmente, sobre ellos.

relaciones móviles y estratégicas, Foucault ubica la sublevación, que hace tambalear toda esa red y que basa en una voluntad.

Foucault identifica como actor central de estos levantamientos y sublevaciones al pueblo, y explicita la demanda de rechazo global del régimen del sha y de su expulsión como un rechazo —de fuerte inspiración antioccidental— al desarrollo económico, la dominación extranjera, la modernización, la dinastía pahlaví, la vida cotidiana, las costumbres; pero también como la exigencia de terminar con la dependencia y de proceder a la supresión de la policía, de redistribuir la renta del petróleo, cesar la corrupción, reactivar el Islam; además de perseguir otro modo de vida, nuevas relaciones con Occidente, con los países árabes y con Asia y, en definitiva, una liberación de todo aquello que marca la presencia de las hegemonías planetarias. Todo ello converge en el rechazo por parte de ese alzamiento popular de la escena política tradicional misma, esa que lleva adelante el juego político: la de los partidos políticos tanto liberales como socialistas, proamericanos o de inspiración marxista, que aparecen ante sus ojos aún y siempre como los agentes de las hegemonías planetarias (Foucault, 1994j, p. 715).

Sin embargo, Foucault advierte que en un momento determinado la experiencia revolucionaria se detiene. En ese momento, aparecen las diferentes fuerzas políticas y las diferentes corrientes, hay soluciones de compromiso y procesos de otra índole, que resulta imposible prever. Ello abre el camino a una multiplicidad de posibilidades, entre las cuales aparecen los riesgos, los retrocesos y las soluciones autoritarias (Foucault, 1994k, p. 750-751) (Recuérdese, por ejemplo, la condena y el reclamo de Foucault ante las primeras ejecuciones de opositores al régimen de Jomeini, en febrero y marzo de 1979; Foucault, 1994n). Más aún, declara que más allá de los problemas de sucesión del sha, lo que le interesa es saber si el movimiento revolucionario —que fue expresión tanto de una voluntad política colectiva como de una voluntad de cambio radical de la existencia, y que levantó a todo un pueblo en Irán— será capaz de franquear sus propias fronteras y superar aquello sobre lo que se apoyó durante un cierto tiempo. En consecuencia, deja un interrogante abierto acerca de adónde llevará al movimiento revolucionario ese camino singular de la revolución, en el que busca algo diferente (1994k, p. 755).

Es sobre todo en los últimos textos del dossier Irán, donde las cuestiones del primer conjunto de problemas y categorías conceptuales cobran toda su dimensión, en particular, en base a la distancia que Foucault asume respecto de las derivas del movimiento revolucionario iraní y del régimen creado por el gobierno de Jomeini, a partir de febrero de 1979. Así, en la “Carta abierta a Mehdí Bazargán” (1994n) —que Foucault dirige al primer ministro del nuevo

régimen a propósito de las primeras ejecuciones de opositores—, el filósofo asume una posición crítica, recordando las obligaciones y los deberes de los gobiernos frente a los derechos de los gobernados, así como que los gobiernos deben reconocer y garantizar, sobre todo, el derecho de levantarse contra un gobierno, y en el que la sublevación aparece siempre ligada al hecho de oponerse a un gobierno, en este caso aquel al que ha dado lugar el movimiento revolucionario iraní.

Es sobre todo en el artículo que se titula con la pregunta retórica “¿Es inútil sublevarse?” (1994ñ) en el que Foucault responde a las críticas sobre su posición a propósito de la Revolución Iraní, planteadas por Bernard Ulmann (1979) en un artículo de la revista francesa *L'Express* (“Iran, la vengeance du prophète” [Irán, la venganza del profeta], n° 1449, del 20 de abril de 1979). En su artículo, Foucault define la sublevación como ese momento y ese acontecimiento en el que la vida ya no se intercambia y frente al que el poder demuestra su impotencia. El filósofo piensa la sublevación como la afirmación de la vida misma; como la puesta en acto de la desobediencia, la libertad y los derechos de cada singularidad frente a los poderes, a los que siempre hay que oponer leyes infranqueables y derechos sin restricción. Sobre este punto, unos meses más tarde explica, en la entrevista con Sassine, que lo que actualmente se denominan derechos humanos son esa “forma de universal jamás definida en una forma específica y aquello con lo cual se puede marcar su límite a un gobierno” (2016, p. 76). Por eso, el gesto que pretende toda sublevación sustrae la subjetividad a la historia e interrumpe su curso, aun cuando ese gesto pueda ser errado. Es mediante la sublevación como puesta en práctica de la libertad frente a los poderes y como ejercicio de poder, que la historia asume sus formas y la política hace su juego, frente a las cuales, todo intelectual no puede dejar de tomar una palabra crítica.

### ***Excursus sobre la relación entre la subjetividad y la historia***

Foucault ausculta la relación entre la subjetividad y la historia por la vía de su reflexión sobre la sublevación, la insurgencia y la revolución como ejercicio de resistencia a los poderes, como autoafirmación de la vida y como puesta en práctica de la libertad y de los derechos. En efecto, afirma que las sublevaciones pertenecen a la historia, al tiempo que se sustraen a ella, en la medida en la que el movimiento de desobediencia de un solo hombre, de un grupo, de una minoría o de un pueblo entero al riesgo de su propia vida, conlleva un acto irreductible. Es justamente a través de la sublevación que la subjetividad se introduce en la historia y le confiere su aliento, dislocando toda direccionalidad de su curso y escribiendo un nuevo destino.

## La religión como factor político y la noción de *espiritualidad política*

Respecto de la religión como factor político de la Revolución Iraní, Foucault ve en el chiísmo un camino posible de *despertar* político, de mantenimiento de la conciencia política y de incitación y fomento de las condiciones reales para hacer política. En este sentido, creo que Foucault ve en el chiísmo de la Revolución Iraní, la expresión de su noción de *contraconducta*, que había presentado en su curso del *Collège de France* de ese año (publicado bajo el título de *Seguridad, territorio, población*). Foucault define las contraconductas como revueltas de conducta o resistencias de conducta en el contexto de movimientos que tienen por objetivo otra conducta frente a la dirección o a la determinación de una conducta impuesta, determinada o inducida por el gobierno (2004, p. 198) y las ilustra, entre otros ejemplos, mediante movimientos religiosos que tuvieron lugar en Europa desde el final de la Edad Media hasta los siglos XVIII y XIX. De ahí que sostenga que encuentra conexiones y similitudes entre el chiísmo de la Revolución Iraní y esos movimientos (2005, p. 186). Por esta vía, insiste en la necesidad de repensar la relación entre la política y la religión.

Más aún, luego del encuentro con el ayatolá Shariat Madari (que sostiene una concepción espiritual del chiísmo) en Qom, el 23 de septiembre de 1978, Foucault escribe que la religión chiíta es actualmente lo que fue varias veces en el pasado: la forma que asume la lucha política en la medida en que esta moviliza las clases populares (1994c, p. 688). En su visión, el chiísmo consigue hacer de las frustraciones, los odios, las miserias y las desesperaciones, una fuerza política irreductible porque constituye:

*une forme d'expression, un mode de relations sociales, une organisation élémentaire souple, et largement acceptée, une manière d'être ensemble, une façon de parler et d'écouter, quelque chose qui permet de se faire entendre des autres et de vouloir avec eux, en même temps qu'eux*".<sup>5</sup> (1994c, p. 688).

Foucault encuentra en el Islam chiíta una serie de elementos que permitirían otorgar al gobierno islámico una coloración particular en distintos aspectos relativos a la organización, la ausencia de jerarquía en el clero, la independencia de los religiosos entre sí pero la dependencia (aun financiera) respecto de aquellos que los escuchan, la importancia de la autoridad puramente espiritual y el papel a la vez de eco y guía que debe jugar el clero para sostener su influencia. En lo que hace a la doctrina, el principio de que la verdad no se encuentra revelada de una vez y para siempre por el último profeta, sino el hecho de que compete a

<sup>5</sup> Trad.: una forma de expresión, un modo de relaciones sociales, una organización elemental flexible y ampliamente aceptada, una manera de estar juntos, un modo de hablar y de escuchar, algo que permite hacerse escuchar por los otros y querer con ellos, al mismo tiempo que ellos.

los imanes aclarar el sentido de la ley que no está hecha solo para ser conservada sino para desentrañar el sentido espiritual que contiene.

Justamente el análisis de la religión como factor político en la revolución iraní, convoca en Foucault el análisis de la demanda de un gobierno islámico. Foucault señala que esta demanda implica dos dimensiones. Por un lado, se trata de un movimiento que tiende a asignar a las estructuras tradicionales de la sociedad islámica un papel permanente en la vida política como principio de creación política y, por el otro, de un movimiento en cierto sentido recíproco del anterior, que permite introducir en la vida política una dimensión espiritual, o mejor dicho, que hace de la vida política el receptáculo, la ocasión y el fermento de la espiritualidad (Foucault, 1994d, p. 693). Es en este punto donde aparece en Foucault, el planteo de la noción de *espiritualidad política*, que el filósofo no identifica únicamente con el islamismo chiíta, sino que también reinscribe en la historia occidental.

Sobre el gobierno islámico, Foucault se plantea dos preguntas acerca del papel que este puede jugar en su relación con la noción de estado y del sentido de eso que llama, hasta se podría decir, enigmáticamente, *espiritualidad política*. Tal vez se podría arriesgar una definición de esta noción a partir de las palabras que Foucault vierte en la entrevista con Brière y Blanchet cuando, al hablar del acontecimiento revolucionario iraní, retoma la distinción propuesta por François Furet, a propósito de la Revolución Francesa de 1789, entre el conjunto de los procesos de transformación que tienen lugar en un momento previo a la revolución en sí y que conducen a ella y la especificidad de la revolución. Así, en base a esa distinción, Foucault concibe la revolución como aquello que las personas experimentan en el fondo de sí mismas pero también lo que viven en esa suerte de teatro que fabrican en el día a día de los acontecimientos revolucionarios, que es a un tiempo experiencia interior y comunitaria y liturgia incesantemente recomenzada (1994k, p. 745), lo que podría definir su noción de espiritualidad política.

Sin embargo, Foucault no se explaya demasiado sobre la noción de *espiritualidad política* en los textos del dossier Irán, excepto en las entrevistas concedidas a *Le Nouvel Observateur* el 3 de enero de 1979 y a Farès Sassine en agosto de ese año. En la entrevista de enero de 1979, define la *espiritualidad política* como una “fuerza” que implica tanto una voluntad de sublevación como la aceptación de sacrificios (que incluyen inclusive la muerte) (2018, p. 74). La *espiritualidad política* es presentada aquí sobre todo por Foucault como una “experiencia” en el sentido batailliano de volverse algo distinto a lo que se es, algo diferente a sí mismo [“*devenir autre que ce qu'on est, autre que soi-même*”] (2018, p. 75), es decir, arriesgarse a no ser más uno mismo

[“risquer de n'être plus soi-même”] (2018, p. 77). La *espiritualidad política* aparece así como una ruptura, como un rechazo de lo que se es, y como el riesgo de transformarse en algo distinto en la relación que el sujeto mantiene con el mundo, con los otros, con la verdad, con la muerte... Pero el desafío de la situación concreta del Irán de los levantamientos y las sublevaciones que precede a los acontecimientos de 1979, subraya Foucault, es saber si esa espiritualidad que busca otra forma de vida ligada a la religión, constituye una experiencia real o ilusoria en la medida en que probablemente el islamismo chiíta podía haber sido el único lenguaje a través del cual, quienes se sublevaron, pudieron expresar su malestar. A propósito de este punto, en la entrevista con los corresponsales de *Libération* en Irán, Foucault afirma que la religión aparece como el vocabulario, el ceremonial, el drama atemporal en cuyo interior se podía ubicar el drama histórico de un pueblo que sopesa su existencia con la de su soberano (1994k, p. 746), y encontrar en el chiísmo, la promesa y la garantía de la transformación radical de la subjetividad.

Ahondando en la cuestión de la espiritualidad, en la entrevista de enero de 1979, Foucault aclara que la espiritualidad es algo que se puede encontrar tanto en la religión como fuera de ella. Y agrega que se trata de una práctica mediante la cual:

*l'homme est déplacé, transformé, bouleversé, jusqu'au renoncement à sa propre individualité, à sa propre position de sujet. C'est ne plus être sujet comme on l'a été jusqu'à présent, sujet par rapport à un pouvoir politique, mais sujet d'un savoir, sujet d'une expérience, sujet d'une croyance aussi. Il me semble que cette possibilité de se soulever soi-même à partir de la position du sujet qui vous a été fixée par un pouvoir politique, un pouvoir religieux, un dogme, une croyance, une habitude, une structure sociale, etc., c'est la spiritualité, c'est-à-dire devenir autre que ce qu'on est, autre que soi-même.* (2018, p. 75).<sup>6</sup>

Más aún, Foucault sostiene que todos los grandes cambios políticos, sociales y culturales tuvieron lugar a partir de un movimiento de espiritualidad. El punto en ellos es analizar la forma de la respuesta que fue dada en cada caso, a la configuración de la vida en cada situación histórica concreta que llevó a producir esos cambios. En el caso iraní, Foucault encuentra en la religión

<sup>6</sup> Trad.: el hombre es desplazado, transformado, cambiado, hasta el renunciamiento a su propia individualidad, a su propia posición de sujeto. Es no ser más sujeto como se lo fue hasta hoy, sujeto en relación con un poder político sino sujeto de un saber, sujeto de una experiencia, sujeto de una creencia también. Me parece que esta posibilidad de sublevarse uno mismo a partir de la posición del sujeto que le ha sido fijada por un poder político, un poder religioso, un dogma, una creencia, una costumbre, una estructura social, etc., es la espiritualidad, es decir, volverse algo distinto de lo que se es, algo distinto a sí mismo.

islámica la respuesta concreta y susceptible de ser organizada en un movimiento político que los iraníes dieron a la voluntad de espiritualidad (2018, p. 76).

La noción de una voluntad a la vez política y religiosa en los levantamientos y sublevaciones populares de Irán en 1978, es retomada por Foucault en la entrevista con Sassine, como posibilidad de imaginar otro mundo posible, como percepción de que la realidad no está instaurada y establecida definitivamente, sino que, en el interior mismo de nuestro tiempo y de nuestra historia, puede haber una “abertura, un punto de luz y atracción” que nos permite acceder a un mundo mejor (2016, p. 38). Esta idea, afirma, le había sido inspirada por la lectura de *El principio esperanza* de Ernst Bloch que pone en evidencia la relación entre revolución política y esperanza o escatología religiosa. En esta línea, explayándose en sus reflexiones filosóficas, Foucault entiende la voluntad como aquello que fija para un sujeto su propia posición, el acto puro del sujeto que está, a su vez, fijado y determinado por un acto de voluntad. De ahí que ambas nociones, voluntad y sujeto, sean, según Foucault, recíprocas (2016, pp. 77-79).

Foucault vuelve sobre la cuestión de la espiritualidad algunos años más tarde. En una entrevista de enero de 1984 a propósito de la ética de la inquietud de sí como práctica de libertad, sostiene que por espiritualidad entiende aquello que refiere al acceso del sujeto a un cierto modo de ser y a las transformaciones que este debe hacer de sí mismo para acceder a ese modo de ser (1994o, p. 722). Quizá podamos tomar las ideas vertidas en las entrevistas de 1979 y 1984 para comprender mejor aquello que Foucault está mentando por *espiritualidad política* en sus escritos sobre Irán, que lo llevarán entonces a concebirla como el proceso de cambio o transformación radical por el cual los sujetos de las sublevaciones de Irán llegaron a construir una identidad que se oponía al régimen del sha y estaba guiada por una serie de valores sostenidos en el Islam chiíta y en un gobierno independiente de la tutela de poderes hegemónicos extranjeros. Sobre este punto, y contra una lectura ideologizante de la religión en general y del islamismo en particular, Foucault sostiene que en el modo en que los actores del movimiento revolucionario iraní vivieron la religión islámica como fuerza revolucionaria, había algo distinto a la voluntad de obedecer más fielmente a la ley, la voluntad de renovar completamente su existencia restableciendo una experiencia espiritual que piensan encontrar en el corazón mismo del Islam chiíta (1994k, p. 749). Es allí donde Foucault propone retomar la frase que precede a la crítica de Marx a la religión como una forma de alienación (como *opio del pueblo*), para caracterizar los movimientos revolucionarios de Irán de 1978: jugando hasta cierto punto con la traducción del original marxiano (Marx sostiene, en la Introducción a

la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, que “*die Religion ist das Gemüt einer herzlosen Welt*” —Marx, 1844, p. 378—, es decir, que la religión es el “corazón,” el “alma” o el “espíritu” —lo cual se corresponde claramente con el vocablo francés “*esprit*” — de un mundo sin corazón), Foucault piensa la religión en el caso iraní como el espíritu de un mundo sin espíritu [“*l’esprit d’un monde sans esprit*”] (1994k, p. 749).

Pero Foucault no deja de registrar el hecho de que el islam, a partir del giro que toman los acontecimientos con la deposición del gobierno del sha y la formación de un gobierno revolucionario en febrero de 1979, se puede transformar en una “gigantesco polvorín” susceptible de expandir su onda de choque a todo Estado Islámico (1994l, p. 761). Más aún, en la entrevista de enero de 1979, subraya dos peligros que están convergiendo en el giro que está tomando el movimiento revolucionario iraní: la combinación de ciertas formas de gobierno inspiradas de Occidente (como, por ejemplo, una democracia jacobina) y de ciertas formas inherentes a un gobierno de carácter religioso (el integrismo religioso en tanto fanatismo en la medida en que el movimiento puede organizarse como un estado religioso o como una religión de estado) (2018, pp. 77-78).

### ***Excursus sobre la relación modernidad-tradición***

Como una deriva de las consideraciones de Foucault sobre la religión como factor político en su análisis de la Revolución Iraní, aparece también una lectura de la relación entre la modernidad y la tradición. Es interesante, en este punto, poner de relieve el valor que la modernidad como *modernización* asume en el contexto de la Revolución Iraní y cómo aparece una tradición ligada a una identidad religiosa. El filósofo sostiene que, paradójicamente, en este contexto, la *modernización* aparece como un *arcaísmo* en la medida en que está íntimamente ligada a todo lo que representa el sha y su régimen despótico y corrupto. De ahí que afirme que la modernización como proyecto político y como principio de transformación social es, en Irán, “una cosa del pasado” (1994b, p. 680) y que el sha “atrasa cien años” con su proyecto de *modernización* del país (título del segundo artículo que Foucault escribe sobre Irán para el *Corriere della Sera*).

### **Articulación de los ejes centrales de investigación foucaultiana con los desarrollos del *dossier* Irán**

En el análisis de la lectura foucaultiana de los acontecimientos de Irán de 1978 y 1979, no se podría dejar de articular los núcleos problemáticos y las categorías conceptuales que surgen del *dossier Irán* con los ejes centrales

de las preocupaciones de más largo alcance de Foucault, desarrollados en el marco de sus líneas principales de investigación. Esto significa que para poder comprender el gesto foucaultiano de la lectura de la Revolución Iraní de 1978-1979, es preciso recurrir, ciertamente, a elementos que no necesariamente aparecen de manera explícita en los textos que componen el *dossier Irán*, sino a otros que permiten dar sentido o que actúan como presupuesto de las ideas, los núcleos problemáticos, las categorías conceptuales y los análisis que Foucault propone en ellos.

Por consiguiente, en mi opinión, lo que Foucault está tratando de leer en Irán es fundamentalmente cómo juegan sus ideas y sus presupuestos sobre la vida, el ejercicio del poder/gobierno y la producción de la verdad en términos de veridicciones, así como la relación que establece entre ellos. En particular, es necesario tener presente la forma en la que Foucault remite sus planteos sobre el sujeto moderno y la subjetividad contemporánea al problema de la vida, su configuración y sus posibilidades (ya desde mediados de la década de 1970); la redefinición del problema del poder, o mejor dicho, de las relaciones de poder, como gobierno entendido como determinación o dirección de la conducta humana a partir del año 1978 —que será decisiva para el giro que dará su trabajo en el pasaje de los años 1970 a los años 1980—; así como la producción de la verdad en su relación con la subjetividad y el gobierno, que marcará claramente sus investigaciones a partir de 1980 hasta su muerte, con el estudio de las formas aletúrgicas y, en particular, de la parresía. Estos ejes centrales marcan las investigaciones del filósofo durante sus últimos diez años y definen los alcances y las potencialidades de sus trabajos sobre la(s) gubernamentalidad(es) (especialmente la contemporánea neoliberal), la hermenéutica del sujeto (como técnica de interpretación y gobierno de sí) y la producción de la verdad en el ejercicio del poder/gobierno, ligadas indefectiblemente al ejercicio de la resistencia, a las prácticas de la libertad y a la crítica del presente.

Los tres ejes mencionados de la vida, el gobierno y las veridicciones (ligados a la resistencia, las prácticas de la libertad y la crítica del presente) tienen, en Foucault, un fuerte trasfondo inmanentista que los hace móviles y articulables en diferentes contextos. Si la vida es lo que hay, la autoafirmación de la existencia, su pura potencia de ser en tanto existir, entonces, la libertad y el poder se piensan como posibilidades de esa propia vida, no como permisos o concesiones a ella. Por eso, lo que Foucault está leyendo en Irán es la autoafirmación de la vida ante ciertas configuraciones específicas que se construyeron al interior de ciertas formas sociohistóricas: la situación de opresión creada por la monarquía pahlaví, el peso de las potencias extranjeras

sobre los destinos de la sociedad y el estado iraníes y la determinación de un número considerable de fuerzas sociales que, de manera articulada y masiva, deciden cambiar esa situación, levantarse y oponerse a ese régimen de dominación. Lo que Foucault ve en las sublevaciones populares de 1978 y 1979 es, entonces también, la posibilidad del ejercicio de un poder que se dirige contra la hegemonía construida por otros poderes, que es de carácter político, económico, militar y cultural, y tiene como fin dar un vuelco en la construcción de una sociedad y un estado, que ya no puede tolerar. En el ejercicio de ese poder contrahegemónico, Foucault encuentra en la religión una dimensión aglutinante, en particular en el islamismo chiíta, que permite producir una serie de modos de subjetivación o prácticas de relación de los sujetos consigo mismo y con los demás, que los llevan a resignificar su subjetividad mediante lo que denomina la *espiritualidad política*, como cambio o transformación radical de esas singularidades. Esas prácticas o modos de subjetivación son, al mismo tiempo, prácticas de producción de la verdad sobre sí y sobre el mundo en tanto veridicciones.

Foucault lee en esas coordenadas la resistencia que supusieron los movimientos y las sublevaciones populares en Irán, que entiende como prácticas de autoafirmación de una identidad, en el ejercicio de un poder que se opone a otro poder y, antes que nada, como la posibilidad de revertir un estado de dominación. Se puede afirmar que este ejercicio del poder mediante esas *prácticas de sí* o modos de subjetivación (como prácticas tanto de liberación como de libertad) se basa en el ejercicio de la crítica como diagnóstico de cada singularidad acerca de sí y de la posición que asume respecto de los demás, de las relaciones en las que se encuentra inserta y del mundo.

No se podría dejar de subrayar que la posibilidad de resistencia al poder o al gobierno comienza a tomar rasgos más específicos en los cursos de 1978 y 1979, pues, entre otros aspectos como señalé, en *Seguridad, territorio, población* Foucault se detiene en las *contraconductas* y en la importancia que revisten como acto de resistencia al pastoreo y a la gubernamentalidad, desde finales de la Edad Media y los albores de la modernidad hasta el siglo XIX. En cada oportunidad, toma ejemplos diferentes para ilustrar actos de resistencia a partir de contraconductas concebidas como revueltas de conducta o resistencias de conducta, en el contexto de movimientos diversos pero que, en su mayoría, están ligados a la religión y a la espiritualidad en la historia de Occidente. En este sentido, Foucault sostiene que existe una correlación inmediata y fundacional entre conducta y contraconducta (2004, p. 199). Más aún, afirma que la noción de contraconducta permite analizar “les composantes dans la manière dont quelqu’un agit effectivement dans le

champ très général de la politique ou dans le champ très général des rapports de pouvoir” [los componentes de la manera de actuar efectivamente de cada quien en el campo bien amplio de la política o en el campo bien amplio de las relaciones de poder] (2004, p. 205).

Concluye, en su curso de 1978, que la historia de la razón gubernamental (la historia de la razón de estado) y la historia de las contraconductas que se opusieron a ella, no pueden ser disociadas una de otra (2004, p. 365). Conclusión que será retomada y reforzada por las últimas palabras de las conferencias “*Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política*” (1979/1994p), cuando Foucault insiste en la posibilidad de la resistencia, la rebelión y el levantamiento. En este caso, el acto de resistencia al gobierno se apoya y reconoce como punto de partida, como crítica de la racionalidad de las relaciones de poder, del tipo que sean. Recuérdese que a modo de conclusión de las conferencias, Foucault afirma que no hay poder sin rechazo o revuelta en potencia y que aun cuando el rasgo distintivo del poder resida en la determinación de la conducta de los hombres más o menos enteramente, ello no ocurre jamás de manera exhaustiva o coercitiva. Este aspecto de la resistencia como intrínseco a la noción de un poder que también sujeta y somete, ya había sido, por lo demás, señalado por Foucault en *La voluntad de saber* (1976) al sostener que allí donde hay poder, hay resistencia y que, por ello mismo, esta nunca se encuentra en posición de exterioridad respecto de él (1995, pp. 125-126). Esta misma idea aparece también en *Defender la sociedad*, el curso del *Collège de France* de 1976.

Subrayo nuevamente también que Foucault concibe la libertad como un presupuesto de la vida, y no como una consecuencia de los poderes o un permiso otorgado. En efecto, la idea foucaultiana de libertad consiste en sostener que puesto que hay libertad, hay relaciones de poder, y no a la inversa. En la entrevista “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad,” Foucault lo dice claramente: “S’il y a des relations de pouvoir à travers tout champ social, c’est parce qu’il y a de la liberté partout” [Si hay relaciones de poder a través de todo el campo social es porque hay libertad por todas partes] (1994o, p. 720). Va a proponer entonces la noción de *prácticas de libertad* como el ejercicio de la libertad, en tanto resistencia a los poderes en la relación que el viviente mantiene consigo mismo, lo que le permite volverse el sujeto de su propia existencia. Por lo tanto, para Foucault es necesario, pura y simplemente, ejercer la libertad como es necesario ejercer el poder y afirmar la vida. Está claro que el autor es totalmente consciente de la situación de sujeción y opresión de las sociedades modernas y contemporáneas, y una buena parte de su producción estuvo dedicada a la crítica de este poder que domina y sujeta a los sujetos. Pero lo que

es necesario comprender es que no hay que pensar las *prácticas de libertad*, pura y simplemente, como una oposición o un enfrentamiento con los poderes; sino, más bien, como una afirmación de la vida, sus deseos y sus necesidades, aun cuando en muchos casos, esta afirmación implica un enfrentamiento de poderes o la resistencia a un poder.

Por consiguiente, comprender los acontecimientos que Foucault está interpretando en Irán en 1978 y 1979, requiere reinsertarlos en una perspectiva de más largo aliento que permita entender la relación que establece entre producción de la subjetividad, a partir de modos de subjetivación que rompan con los procesos de objetivación a los que las vidas han sido sometidas por ciertas relaciones de poder/ gobierno (en tanto dirección de las conductas), y que permitan asimismo una nueva subjetivación, en base a la afirmación de la vida como ejercicio de la resistencia, la crítica y la libertad; de manera tal que esas subjetividades puedan convertirse en el sujeto de su propia existencia en base a sus deseos y a sus necesidades. Es allí donde cobra pleno sentido el aspecto *poiético* de la política para Foucault, basada en la autoafirmación de la vida, tanto en términos subjetivos como intersubjetivos, como gobierno de sí y de los otros. Dicho trabajo requiere imaginación, la producción de veridicciones y un proyecto colectivo junto con otros, a fin de producir una vida otra y un mundo otro, siempre móviles, en virtud de las contingencias de la existencia. De esta manera, resultan decisivos los desarrollos de Foucault sobre Irán para comprender con mayor claridad las líneas de investigación que informan sus grandes investigaciones contemporáneas, en la medida en la que guardan una relación de articulación con los ejes centrales que las informan, al tiempo que especifican y echan luz sobre esas líneas.

## Epílogo

Llegados a este punto, podemos preguntarnos qué podemos leer hoy a través de los análisis foucaultianos de los acontecimientos de Irán de 1978 y 1979.

En primer lugar, el análisis de un movimiento revolucionario, de las posibilidades de la resistencia bajo la forma de la sublevación y la insurgencia, del ejercicio de poder frente a la historia y de las posibilidades de la política. En cierto sentido, también, el análisis de la puesta en práctica de los desarrollos teóricos foucaultianos a través de un ejemplo concreto y contemporáneo.

Además, el análisis de la configuración concreta del movimiento revolucionario iraní de 1978 y 1979, bajo la variante de la religión islámica chiíta, como elemento aglutinante de ese movimiento y de algo que Foucault denominó —tal vez de manera incompleta, y hasta un tanto precaria—

*espiritualidad política*. Al mismo tiempo, por esta vía, resultan de enorme interés las críticas que concitó su posición en favor de un movimiento popular en clave islámica por parte de aquellos que se oponen férreamente a cualquier manifestación popular o expresión del Islam, considerándolo en bloque como una religión opresora que solo puede actuar como una ideología manipuladora de las masas y enemiga del progreso y la *humanidad* de la cultura occidental.

También cabe destacar un análisis del juego político que instauró ese movimiento revolucionario, los actores que puso en juego, las fuerzas que implicó y las acciones y reacciones que produjo, en las que ciertamente ocupan un lugar central las posibilidades y derivas, aun nefastas y peligrosas, a las que toda revolución, y todo juego político, puede dar lugar, como fue finalmente el caso de la Revolución Iraní. En este sentido, no podría omitir en el análisis del análisis foucaultiano de los acontecimientos de Irán de 1978 y 1979 que propongo la deriva negativa y autoritaria que el movimiento revolucionario tuvo con el régimen a que dio lugar; pero, no por ello, se puede y se debe hacer una lectura retrospectiva de ese análisis desde el punto de vista del régimen posterior. Foucault no está leyendo el régimen posterior (que, por lo demás, condena), sino el momento previo, que está abierto a varias posibilidades, que él advierte. De hecho, afirma que una vez que la experiencia revolucionaria se detenga, habrá procesos de otro nivel, de otra realidad, de alguna manera (Foucault, 1994k, p. 750). Entre estas posibilidades, señala, entre otras, las eventuales derivas nefastas y los peligros a los que puede dar lugar la vía revolucionaria.

Entonces, adjudicar a Foucault la *ceguera* o el *error* de creer de manera apresurada y hasta *naïve*, únicamente en las bondades del movimiento revolucionario iraní o en la unidireccionalidad de las consecuencias de ese movimiento, es ignorar el contenido y el alcance de los análisis de Foucault, desconocer sus posicionamientos según fueron evolucionando los acontecimientos o pretender tergiversar o menospreciar sus ideas. En su lugar, convendría más bien destacar la lucidez que Foucault demostró, no solo en varios aspectos de su análisis de la Revolución Iraní, sino, sobre todo, cuando señaló que “*le problème de l’Islam comme force politique est un problème essentiel pour notre époque et pour les années qui vont venir* [el problema del Islam como fuerza política, es un problema esencial para nuestra época y para los años por venir]” (1994h, p. 708).

## Referencias bibliográficas

- Afary, Janet y Anderson, Kevin (2005). *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the seductions of Islamism* [Foucault y la Revolución Iraní. El género y las seducciones del islamismo]. University of Chicago.
- Blengino, Luis (2016). La apuesta filosófica de Michel Foucault por la alteridad. Viajes y periodismo como marco explicativo de las reflexiones en torno a la experiencia iraní. *Eidos*, 25, pp. 157-184. DOI: <https://doi.org/10.14482/eidos.25.7205>
- Blengino, Luis (2019). Foucault en Irán. Periodismo radical, viaje y heterotopías. La actitud ilustrada más allá del fin de la historia. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 6, pp. 11-27. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3245843>
- Botticelli, Sebastián (2019). Lo singular y lo universal: supuestos e implicancias de la moral antiestratégica foucaultiana. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 6, pp. 81-107. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3245865>
- Brière, Claire y Blanchet, Pierre (1979). *Iran: la révolution au nom de Dieu* [Irán: la revolución en el nombre de Dios]. Seuil.
- Brossat, Alain y Naze, Alain (2018). *Interroger l'actualité avec Michel Foucault. Téhéran 1978/Paris 2015* [Interrogar la actualidad con Michel Foucault. Teherán 1978/París 2015]. Eterotopia France.
- Candiotto, Cesar (2019). Pensar la política: actitud crítica, revolución y contra-conducta insurreccional. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 6, pp. 67-79. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3245861>
- Cavagnis, Julien (2012). Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978. Retour sur la notion de “spiritualité politique” [Michel Foucault y la sublevación iraní de 1978. Regreso a la noción de “espiritualidad política”]. *Cahiers philosophiques*, 130, pp. 51-71. DOI: <https://doi.org/10.3917/caph.130.0051>
- Cremonesi, Laura; Irrera, Orazio; Lorenzini, Daniele y Tazzioli, Martina (eds.) (2016). *Foucault and the Making of Subjects* [Foucault y la producción de los sujetos]. Rowman & Littlefield.
- Cumsille, Kamal (2014). Foucault: Pensar mirando hacia Irán. Los “reportajes de ideas” filosóficamente considerados. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 17(1), pp. 181-197. DOI: [https://doi.org/10.5209/rev\\_RPUB.2014.v17.n1.45562](https://doi.org/10.5209/rev_RPUB.2014.v17.n1.45562)

- Defert, Daniel (1994). Chronologie [Cronología]. En Foucault, M. *Dits et écrits I 1954-1969* [Conversaciones y escritos I 1954-1969]. Gallimard.
- Éribon, Didier (1989). *Michel Foucault (1926-1984)*. Flammarion.
- Foucault, Michel (1978, 8 de septiembre). L'esercito, quando la terra trema [El ejército, cuando la tierra tiembla], *Corriere della Sera*, vol. 103, n° 228, 28 de septiembre de 1978, pp. 1-2 [Traducido al francés y republicado como "L'armée, quand la terre tremble", *Dits et écrits III*, n° 241, pp. 662-669, Gallimard].
- Foucault, Michel (1978, 1 de octubre). La scia ha cento anni di ritardo [El sha tiene cien años de retraso], *Corriere della Sera*, vol. 103, n° 230, 1 de octubre de 1978, p. 1 (Traducido al francés y republicado como "Le chah a cent ans de retard" *Dits et écrits III*, n° 243, pp. 679-683, Gallimard).
- Foucault, Michel (1978, 8 de octubre). Teheran: la fede contro lo scia [Teherán: la fe contra el sha], *Corriere della Sera*, vol. 103, n° 237, 8 de octubre de 1978, p. 11 (Traducido al francés y republicado como "Téhéran: la foi contre le chah", *Dits et écrits III*, n° 244, pp. 683-688, Gallimard).
- Foucault, Michel (1978, 5 de noviembre). Una rivolta con le mani nude [Una revuelta con las manos desnudas], *Corriere della Sera*, vol. 103, n° 261, 5 de noviembre de 1978, pp. 1-2 (Traducido al francés y republicado como "Una révolte à mains nues", *Dits et écrits III*, n° 248, pp. 701-704, Gallimard).
- Foucault, Michel (1978, 7 de noviembre). Sfida all'opposizione [Desafío a la oposición], *Corriere della Sera*, vol. 103, n° 262, 7 de noviembre de 1978, pp. 1-2 (Traducido al francés y republicado como: Défi à l'opposition, *Dits et écrits III*, n° 24, pp. 704-706, Gallimard).
- Foucault, Michel (1978, 19 de noviembre). La rivolta dell'Iran corre sui nostri delli minicassette [La revuelta de Irán se propaga en las cintas de los minicassettes], *Corriere della Sera*, vol. 103, n° 273, 19 de noviembre de 1978, pp. 1-2 (Traducido al francés y republicado como: La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes, *Dits et écrits III*, n° 252, pp. 769-713, Gallimard).
- Foucault, Michel (1978, 26 de noviembre). Il mitico capo della rivolta dell'Iran [El mítico jefe de la revuelta de Irán], *Corriere della Sera*, vol. 103, n° 279, 26 de noviembre de 1978, pp. 1-2 (Traducido al francés

y republicado como: Le chef mythique de la révolte de l'Iran, *Dits et écrits III*, n° 253, pp. 713-716, Gallimard).

Foucault, Michel (1979, 13 de febrero) Una polveriera chiamata Islam [Un polvorín llamado Islam], *Corriere della Sera*, vol. 104, n° 36, 13 de febrero de 1979, p. 1 (Traducido al francés y republicado como: Une poudrière appelée islam, *Dits et écrits III*, n° 261, pp. 759-761, Gallimard).

Foucault, Michel (1979, 26 de marzo) Michel Foucault et l'Iran [Michel Foucault e Irán], *Le Matin*, n° 647, 26 de marzo de 1979, p. 15 (Incluido en *Dits et écrits III*, n° 262, p. 762, Gallimard).

Foucault, Michel (1994a). L'armée, quand la terre tremble [El ejército, cuando la tierra tiembla]. *Dits et écrits III 1976-1979* [Dichos y escritos III 1976-1979], n° 241, pp. 662-669, Gallimard.

Foucault, Michel (1994b). Le chah a cent ans de retard [El sha tiene cien años de retraso]. *Dits et écrits III 1976-1979*, n° 243, pp. 679-683, Gallimard.

Foucault, Michel (1994c). Téhéran: la foi contre le chah [Teherán: la fe contra el sha]. *Dits et écrits III 1976-1979*, n° 244, pp. 683-688, Gallimard.

Foucault, Michel (1994d). À quoi rêvent les Iraniens? [¿Con qué sueñan los iraníes?]. *Dits et écrits III 1976-1979*, n° 245, pp. 688-694, Gallimard.

Foucault, Michel (1994e). Una révolte à mains nues [Una revuelta con las manos desnudas]. *Dits et écrits III 1976-1979*, n° 248, pp. 701-704, Gallimard.

Foucault, Michel (1994f). Défi à l'opposition [Desafío a la oposición]. *Dits et écrits III*, n° 249, pp. 704-706, Gallimard.

Foucault, Michel (1994g). Les "reportages" d'idées [Los "reportajes" de ideas]. *Dits et écrits III*, n° 250, pp. 706-707, Gallimard.

Foucault, Michel (1994h). Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne [Respuesta de Michel Foucault a una lectora iraní]. *Dits et écrits III 1976-1979*, n° 251, p. 708, Gallimard.

Foucault, Michel (1994i). La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes [La revuelta iraní se propaga en las cintas de los cassettes]. *Dits et écrits III 1976-1979*, n° 252, pp. 769-713, Gallimard.

- Foucault, Michel (1994j). Le chef mythique de la révolte de l'Iran [El jefe mítico de la revuelta de Irán]. *Dits et écrits III 1976-1979*, n° 253, pp. 713-716, Gallimard.
- Foucault, Michel (1994k). L'esprit d'un monde sans esprit [El espíritu de un mundo sin espíritu]. *Dits et écrits III 1976-1979*, n° 259, pp. 743-755, Gallimard.
- Foucault, Michel (1994l). Une poudrière appelée islam [Un polvorín llamado islam]. *Dits et écrits III 1976-1979*, n° 261, pp. 759-761, Gallimard.
- Foucault, Michel (1994m). Michel Foucault et l'Iran [Michel Foucault e Irán]. *Dits et écrits III 1976-1979*, n° 262, p. 762, Gallimard.
- Foucault, Michel (1994n). Lettre ouverte à Mehdi Bazargan [Carta abierta a Mehdi Bazargán]. *Dits et écrits III 1976-1979*, n° 265, pp. 780-782, Gallimard.
- Foucault, Michel (1994ñ). Inutile de se soulever? [¿Es inútil sublevarse?]. *Dits et écrits III 1976-1979*, n° 269, pp. 790-794, Gallimard.
- Foucault, Michel (1994o). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté [La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad]. *Dits et écrits IV 1980-1988* [Dichos y escritos IV 1980-1988], n° 356, pp. 708-729, Gallimard.
- Foucault, Michel (1994p). "Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique ["Omnes et singulatim": hacia una crítica de la razón política]. *Dits et écrits IV, 1980-1988* [Dichos y escritos IV 1980-1988], n° 291, pp. 134-161, Gallimard.
- Foucault, Michel (1995). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir* [Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber]. Gallimard.
- Foucault, Michel (2004). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978* [Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978]. Seuil/Gallimard.
- Foucault, Michel (2005). Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham [Diálogo entre Michel Foucault y Baqir Parham]. Afary, Janet and Anderson, Kevin (2005), *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the seductions of Islamism*. University of Chicago, pp. 183-189.
- Foucault, Michel (2016). *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine* (Soledad Nívoli, Trad. y Prefacio). Catálogo.

- Foucault, Michel (2018). Quand Foucault s'enthousiasmait pour la révolution iranienne [Cuando Foucault se entusiasmaba con la revolución iraní], artículo de Éric Aeschimann. En *Le Nouvel Observateur*, 2779, 8 de febrero de 2018, pp. 73-78.
- Ghamari-Tabrizi, Behrooz (2016). *Foucault in Iran. Islamic Revolution after the Enlightenment* [Foucault en Irán. La Revolución Islámica luego de la Ilustración]. University of Minnesota.
- Grijalba, Manuel (2018). *Cuentos persas. Reflexiones en torno a Foucault y la revolución iraní*. Ponencia presentada al *Congreso Internacional Michel Foucault*, Madrid, España, mimeo.
- Halliday, Fred (1981). *Irán. Dictadura y desarrollo*, (Eduardo Suárez, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Macey, David, (1995). *The Lives of Michel Foucault* [Las vidas de Michel Foucault]. Vintage Books.
- Marx, Karl (1844). Einleitung zu Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Deutsch-Französische Jahrbücher [Introducción a Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel. Anales Franco-Alemanes]. En *Karl Marx/Friedrich Engels-Werke* (1976). Dietz, Bd. 1. 378-391.
- Miller, James (1995). *La pasión de Michel Foucault* (Oscar Luis Molina, Trad.). Andrés Bello.
- Pelegri, Mauricio (2015). *Michel Foucault e a Revolução Iraniana* [Michel Foucault y la Revolución Iraní]. Universidade de Campinas.
- Pelegri, Mauricio (2019). A controvérsia feminista nas reportagens iranianas de Michel Foucault [La controversia feminista en los reportajes iraníes de Michel Foucault]. *Dorsal. Revista de Estudos Foucaultianos*, 6, pp. 29-42. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3245847>
- Revel, Judith (2008). *Dictionnaire Foucault* [Diccionario Foucault]. Ellipses.
- Roy, Olivier (2004). L'énigme du soulèvement [El enigma de la sublevación]. Foucault et l'Iran. *Vacarme*, 29, pp. 34-38. DOI: <https://doi.org/10.3917/vaca.029.0034>
- Sferco, Senda (2019). Foucault y la cuestión de la "voluntad" en la sublevación iraní. *Dorsal. Revista de Estudos Foucaultianos*, 6, pp. 43-66. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3245853>
- Ulmann, Bernard (1979, 20 de abril) Iran, la vengeance du prophète [Irán, la venganza del profeta], *L'Express*, n° 1449.

Veyne, Paul (2008). *Foucault, sa pensée, sa personne* [Foucault, su pensamiento, su persona]. Albin Michel.

VVAA (2005). *Michel Foucault. L'Islam et la révolution iranienne/L'Islam e la rivoluzione iraniana* [Michel Foucault. El Islam y la revolución iraní]. La Rose de Personne/La Rosa di Nessuno, 1. Mimesis.



# Modulación ethopolítica de la existencia: una arqueología de lo político y la vida ética en Michel Foucault

*Ethopolitical modulation of existence: an archeology of the  
political and ethical life in Michel Foucault*

Iván Torres Apablaza  
Universidad Andrés Bello, Chile

**RESUMEN** El artículo tiene por propósito fundamentar la presencia de una reconceptualización de lo político en el pensamiento de Michel Foucault, teniendo por clave de lectura la ethopolítica como propuesta conceptual. Se reconoce allí un concepto completamente enfrentado al modo en que la gubernamentalidad moderna, así como la tradición de pensamiento político, han entendido el sentido de la política en Occidente. Siguiendo este propósito, se plantea y desarrolla la hipótesis según la cual, el gesto analítico que persiste en el pensamiento de Michel Foucault es el de un concepto de lo político que afirma la vida en su radical exuberancia y desfundamentación. En dicha afirmación, se reconocen las firmas de una estructura conceptual triangular, conformada por el pliegue entre vida, ética y poder. Luego de exponer el problema y despejar algunas dificultades metodológicas para su abordaje, se examinan en detalle las investigaciones que comprenden la arqueología de la vida ética en el filósofo francés. Se argumenta que la textualidad misma de la ethopolítica se formula como politicidad antes que como una política determinada, es decir, que se presenta como una política de la vida, puesto que la implica como modulación singular de la existencia. El artículo concluye con un umbral escritural compuesto de cinco tesis que intentan ampliar y proyectar hacia un programa de investigación, los rendimientos filosófico-políticos del análisis desarrollado.

**PALABRAS CLAVE** Política; ética; poder; vida; biopolítica; ethopolítica.

**ABSTRACT** *The article aims to base the presence of a reconceptualization of the political in Michel Foucault's thought, taking as the reading key ethopolitics as a conceptual proposal. There, we can find a concept completely opposed to the way in which both modern governmentality and the tradition of political thought have understood the meaning of politics in the West. Following this purpose, the hypothesis is proposed and developed, according to which the analytical gesture that persists in Michel Foucault's thought is a concept of the political that affirms life in its radical exuberance and unfoundedness. In this statement, we*

*recognize the signatures of a triangular conceptual structure made up of the fold between life, ethics and power. After exposing the problem and clearing some methodological difficulties for its approach, we examine in detail the investigations that comprise the archeology of ethical life in the French philosopher. It is argued that the very textuality of ethopolitics is formulated as politicity rather than as a specific policy, that is, it is presented as a politics of life, since it is implied as a singular modulation of existence. The article concludes with a scriptural threshold composed of five theses that attempt to expand and project the philosophical-political returns of the analysis developed towards a research program.*

**KEY WORDS** *Politics; Ethics; Power; Life; Biopolitics; Ethopolitics.*

**RECIBIDO** *RECEIVED* 26/2/2020

**APROBADO** *APPROVED* 28/8/2020

**PUBLICADO** *PUBLISHED* 30/1/2021

#### **NOTA DEL AUTOR**

Iván Torres Apablaza, Escuela de Psicología, Facultad de Educación y Ciencias Sociales, Universidad Andrés Bello, Chile.

Correo electrónico: ivantorresapablaza@gmail.com,

Dirección postal: Catedral 1787, Departamento 5, Santiago, Región Metropolitana, Chile, 8340324.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4183-6544>

Dos escenas podrían servir como recursos analógicos en el ejercicio de abrir la problemática *ethopolítica* en Michel Foucault: de un lado, una reflexión que constata la necesidad de pensar un nuevo concepto de lo político, por fuera de su saturación liberal; del otro, la afirmación de los contornos existenciales que comporta esta nueva conceptualidad, en la que se anuda la relación entre vida, poder y política.

En 1979 —durante la clase del 31 de enero del curso *Nacimiento de la biopolítica* y luego de haber estudiado extensamente las prácticas gubernamentales que inauguran la experiencia moderna de lo político—, Michel Foucault advertía la necesidad de *inventar* (2007, p. 120) una nueva forma de gubernamentalidad por fuera del liberalismo, teniendo en frente las prácticas gubernamentales de los regímenes socialistas europeos. En este contexto, dirá que, contrariamente a lo que se suele pensar, estos regímenes nunca consiguieron formular una gubernamentalidad que les resultara propia, por cuanto la racionalidad y las prácticas que consiguen movilizar (económicas y administrativas) no habrían sido otra cosa que variantes de la racionalidad liberal frente a la que intentaban cumplir “el papel de contrapeso, correctivo o paliativo” (2007, p. 118); la misma racionalidad que hoy sabemos, históricamente, que dio lugar a las técnicas disciplinarias, las biopolíticas y los campos de concentración. El análisis de Foucault, desde luego, no se agota en esta observación y muestra cómo es que esta misma concepción —al menos durante buena parte del siglo xx— no había hecho más que pensar y practicar una política de lo común, de acuerdo a su “conformidad con un texto” (2007, p. 119); problema que involucra no solo la brecha entre pensamiento y traducción, sino fundamentalmente, la ausencia en la textualidad misma de una analítica sobre lo político y su concepto.

Durante el mismo año, Foucault (1979a) da una entrevista a *Le Monde*, donde dirá que “*les soulèvements appartiennent à l'histoire. Mais, d'une certaine façon, ils lui échappent*”<sup>1</sup> (1979a, p. 790), afirmación a partir de la cual, piensa el levantamiento y su régimen de existencia, dentro y fuera de la historia, en un umbral de indistinción que lo vuelve irreductible e indomesticable en un decurso o desarrollo histórico, así como en cualquier forma de cálculo o racionalidad. A este análisis agrega que cuando nos enfrentamos a una sublevación habría algo más fundamental, como “*un point dernier d'ancrage, plus solide et plus proche que les 'droits naturels'*”<sup>2</sup> (1979a, p. 791), que insiste en hacer que los poderes no puedan ya nada y los sujetos, en consecuencia, se levanten.

1 Trad.: las sublevaciones pertenecen a la historia, pero en cierto modo, se le escapan.

2 Trad.: un punto de anclaje más sólido y más próximo que los ‘derechos naturales’.

Teniendo en cuenta el valor hermenéutico de estas escenas, deseo formular la hipótesis que organiza el recorrido de este artículo: el gesto analítico que insiste en el pensamiento de Michel Foucault es el de la afirmación de una conceptualidad de lo político que excede los marcos de racionalidad de la gubernamentalidad moderna, tornándose, por ello, intraducible a las categorías del pensamiento político clásico o, lo que ha sido denominado como la *tradición de pensamiento político* (Arendt, 2008), en tanto aspecto central de la filosofía política occidental. Por contrapartida, aquello que emerge en su lugar, es un concepto alterado de lo político, que afirma la *vida* en su radical exuberancia. En esta dirección, cabría señalar que lo que se despliega en el pensamiento de Michel Foucault, es aquello *más fundamental* a lo cual aludía en la segunda de estas escenas: el acontecimiento-sublevación como afirmación de un principio ontológico con valor de criticidad y potencia afirmativa, sin el cual no sería posible pensar la política ni las relaciones de poder. Es este principio el que se ha tenido en cuenta en el trabajo de fundamentar lo que en este artículo se conceptualiza como *modulación ethopolítica de la existencia*, a partir del análisis de las investigaciones filosóficas sobre la arqueología de la vida ética en la obra del filósofo francés.

En dirección a desarrollar esta hipótesis, vale la pena recordar que, mucho antes de los planteamientos que exhiben estas escenas, Michel Foucault ya había propuesto la noción de *resistencia* en *La Volonté de Savoir* (1976), como una categoría filosófico-política que piensa lo político de un modo afirmativo, en su relación inmanente al poder. Tal como allí se lee, la resistencia estaría diseminada en todas partes dentro de la red de poder, haciendo por ello inviable algo así como una política del “*grand Refus*” (gran Rechazo, 1976 p. 126). Antes bien, su potencia residiría en la capacidad de instanciar una apertura o dar espacio al acontecimiento y su emergencia.

Siguiendo esta formulación, es posible observar el despliegue de una politicidad que modeliza lo *otro* del poder y sitúa el valor de acontecimiento de la resistencia como un principio sin el cual, la historia no sería otra cosa que sucesión, integración, desarrollo y evolución (1979a). Por ello, al tiempo que expresa los contornos de una nueva conceptualidad de lo político, propone una figura de pensamiento de la descomposición y desinscripción en la historia y sus luchas. Es tal la relevancia de estas formulaciones al interior del pensamiento foucaultiano —aun cuando se enuncian con precaución y del modo más discreto— que, en sus últimos trabajos, incluso propone hacer de las prácticas de resistencia un envés analítico del poder, como si este fuese un

“*un catalyseur chimique qui permet de mettre en évidence les relations de pouvoir* analizarlas “*à travers l’affrontement des stratégies*”<sup>3</sup> (1982b, p. 225).

Habitando esta textualidad del problema, dos cuestiones son importantes de destacar: en primer lugar, el concepto de lo político que comienza a desplegarse a partir de las nociones de resistencia y sublevación, se reconoce local, plural y sin destino figurativo alguno (1978a); al tiempo que inscribe una precaución que impide normativizar la lucha política: los sujetos se levantan disponiendo sus potencias creativas en un lugar determinado y con los medios específicos que tienen a su alcance. Es lo que Foucault, más tarde designará como una “sublevación diferenciada y analítica” (1979b, p. 85), para distinguirla de sus expresiones globales, universales y masivas; puesto que, de lo que se trata, es de “multiplicar por todas partes, o bien en todos los lugares donde sea posible, las ocasiones de sublevarse con respecto a lo dado” (1979b p. 85). Tal como agrega: “es preciso que los hombres inventen a la vez aquello en contra de lo cual pueden y quieren sublevarse y aquello en lo que van a transformar sus sublevaciones” (1979b pp. 85-86). Como acertadamente ha hecho notar De Lagasnerie (2015), lo que se pone en juego en esta lectura, es una *política de las singularidades* que acompaña y respalda a las luchas múltiples y los combates sectoriales.

En esta misma dirección, Foucault también había argumentado que la existencia de las relaciones de poder a través de todo el campo social, se asienta en el hecho de que “*il y a de la liberté partout* [por todas partes hay libertad]” (1984a, p. 720). Este “*il y a*” [hay] habría que entenderlo en toda su paradójica condición: como indeterminación, incalculabilidad y desmesura, pero también como determinación, localización y medida; elusivo umbral de indistinción entre el *afuera* del poder y su plegamiento, entre la informalidad de las fuerzas y las positivities. Desde luego, la libertad de la que aquí se trata, no es la del humanismo ni de las doctrinas liberales, sino aquella de las “singularidades salvajes, que se mantienen suspendidas en el afuera” (Deleuze, 1987, p. 153). En *La Volonté de Savoir* (1976) Michel Foucault puntualiza que la libertad se encuentra íntimamente ligada a la resistencia: al mismo tiempo que no hay poder sin resistencia, no habría poder sin libertad. De todos modos, antes que una categoría cuasitrascendental, esta concepción de libertad funciona como condición ontológica de formación y formalización de *positivities* (1969).

La postura de Foucault, en este punto, es profundamente antiestratégica (1979a), por cuanto la libertad pensada en estos términos, solo podría

3 Trad.: un catalizador químico que permita poner en evidencia las relaciones de poder. [Y analizarlas] a través del antagonismo de las estrategias.

consistir como una experiencia que se hace, de manera permanente e *indéfini* [indefinida] (1984b, p. 574). Antes que de un problema de liberación, de lo que se trataría es de ejercicios y prácticas infinitas de libertad. Por ello, más tarde agregará que “*la liberté est la condition ontologique de l'éthique*, así como que “*l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté* [la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad]”<sup>4</sup> (1984a, p. 712); precisamente porque aquello que se intenta pensar es la condición de existencia del plegamiento del sujeto en un modo de vida singular.

En segundo lugar, aquello que tenemos enfrente es una problematicidad que no hace más que insistir en la formulación, no ya de una política determinada, sino de un concepto de lo político cuya consistencia es la de una politicidad que vuelve indisociables la relación afirmativa entre vida, ética y poder. Por esta razón, el ingreso al problema de lo político en Michel Foucault, a través del montaje de escenas, no resulta sorprendente. Sobre todo, si tenemos en cuenta las dos firmas que anticipan y recorren las intensidades de esta conceptualización.

La primera es el programa de investigaciones histórico-críticas, a partir del cual, consigue dar forma a una analítica postmetafísica que intenta desactivar los operadores funcionales en los que se asienta el orden moderno: la pretendida soberanía del sujeto, el progreso de la razón, y la doctrina jurídica del poder, quedan así completamente descentradas y expuestas en la exterioridad de las relaciones de fuerzas. El gesto no es otro que el de aquello que Foucault insistió en llamar paradójicamente una *ontología del presente* (1978b) u *ontología histórica de nosotros mismos* (1984b). Paradójico, puesto que el *a priori* de esta ontología no es un principio trascendente, sino la pura inmanencia de la discontinuidad histórica, cuya escansión es *la fuerza*.

La segunda firma es la compleja relación entre vida, poder y política, es decir, la formulación del problema *biopolítico*. Con él, Foucault desnuda la facticidad de la política occidental, advirtiendo que tanto el concepto de lo político como su puesta en obra, han separado el *bíos* de la política, para hacer de la vida un objeto de intervención, gestión y control, es decir, una producción técnica de la soberanía. Gilles Deleuze (1987) —quien dedicó, hasta ahora, uno de los estudios más bellos y profundos acerca del pensamiento de Michel Foucault— ya había hecho notar que, “cuando el poder deviene biopoder, la resistencia deviene poder *de la vida*” (Deleuze, 1987, p. 122) y que la resistencia es *primera* —al igual que el deseo (2006)— respecto al poder (2014b). Un ingreso tal al problema de lo político, introduce

4 Trad.: la libertad es la condición ontológica de la ética. La ética es la forma reflexiva que adopta la libertad.

una alteración sin precedentes de la tradición de pensamiento político. Su consecuencia es irreversible. Tal como ya había indicado Foucault: el “*seuil de modernité biologique* [umbral de modernidad biológica]” (1976, p. 188) que supone la formalización histórica de la biopolítica, vuelve imposible pensar la política sin atender a la problemática relación fundacional que establece con la vida, a quien toma por objeto, unas veces para protegerla y otras para aniquilarla. La racionalidad gubernamental del poder, en este contexto, es aquello que permite nombrar aquel conjunto heterogéneo de prácticas con las cuales esta relación modernamente llega a tener lugar y es modulada en la asunción de formas específicas.

En consecuencia, tal concepción de lo político, podría ser entendida como la deriva específica del pensamiento foucaultiano desplegada a partir de un diagnóstico del presente donde la vida adviene el centro del poder y la política, y cuya relación se expone en su textualidad ontológica: si “*la vie —de là son caractère radical— c’est ce qui est capable d’erreur*”<sup>5</sup> (1985, p. 774) —siguiendo la única definición formal que sobre ella es posible hallar en los trabajos de Michel Foucault—, lo que tenemos enfrente es una politicidad que se ordena a la potencia de variación e indeterminación de la existencia —su radical exuberancia—, y que precisamente por ello, no pasa por el Estado sino que lo trasciende en un espacio microfísico que transita por su *exterior*, esto es, por aquel espaciamiento en que la vida puede libertad, deseo, y resistencia.

Teniendo en cuenta este punto, críticas como la de Jacques Rancière (2000), que acusan en Michel Foucault la disolución de lo político en un nudo que lo ata al poder y la política, dejan de tener sentido, puesto que, contrariamente —como intentaremos demostrar en este artículo—, es en el pliegue entre vida, ética y poder que es posible pensar otro modo de lo político, al tiempo que, otra política. Desde este ángulo, no resulta difícil advertir el gesto análogo con el cual Foucault piensa la labor intelectual como *actitud crítica* (1978b), en la medida que involucra un modo de estar en el mundo; un *ethos* como forma cultural general, que involucra a la vida misma en toda su complejidad, al constituirse como “*partenaire et adversaire à la fois des arts de gouverner, comme manière des’en méfier, de les récuser, de les limiter, de leur trouver une juste mesure, de les transformer*”<sup>6</sup> (1978b, p. 38).

Ciertamente, la gestualidad filosófico-política que pulsa con insistencia en esta constelación de planteamientos, es la de una politicidad agonial como saber de las fuerzas y las luchas (2006b). Sin embargo, es esta tonalidad la

5 Trad.: la vida —de ahí su carácter radical— es aquello que es capaz de error.

6 Trad.: compañera y adversaria de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas

que, en apariencia, se disuelve en la reflexión ética de la década de los ochenta, cuestión que habría que problematizar a fin de examinar y arriesgar una lectura que permita pensar el sentido del desplazamiento.

### **La arqueología de la vida ética como conceptualización *ethopolítica***

De todos modos, una doble y extendida dificultad se interpone en el camino de intentar abordar este problema: de un lado, sostener que el trabajo de Michel Foucault se compone exclusivamente de sus libros, de manera tal que todo lo demás, no sería sino secundario o incluso *apócrifo*. Contra esta lectura que llamaré *oficial*, quisiera sostener con Foucault, una interpretación que reconozca allí la inflexión y la marca de una pretendida *voluntad de poder*, es decir, un intento por inscribir el pensamiento como *firma*, al interior de protocolos de lectura instituyentes, y como forma de enmascarar y sepultar su potencia en “coherencias funcionales o sistematizaciones formales” (2006b, p. 21). Por contrapartida, consideramos aquí que los materiales llamados *secundarios* (conferencias, entrevistas y cursos) constituyen prolongaciones y ampliaciones de perspectivas y trabajos en curso, es decir, partes integrantes de una *obra* —como lo planteará Deleuze (2014a)—, puesto que exhiben nuevas zonas al interior de una compleja topografía de pensamiento.

El riesgo que asume esta lectura es el de toda exploración que se aventura por terrenos inciertos, allí donde todavía no hay senderos ni estancias en las que refugiarse o ponerse a resguardo. Se trata de tomar el riesgo de pensar en la intemperie, provistos únicamente de las firmas que, pese a todo, se reconocen en una cartografía dispersa, borroneada, que fortuitamente Foucault debió “dejar caer” y permaneció durante largo tiempo ignorada. Es la consecuencia de intentar trabajar con los materiales de un *pensar interrumpido*, abiertamente suspensivo. Un gesto tal de pensamiento, podría conducir la exploración de rutas *intempestivas* de análisis y retrazar otros modos de comprensión, como si Foucault fuese un signo en medio de la noche oscura de este mundo y, en tanto tal, autorizara múltiples y sucesivos ingresos, sin pretender en ellos el establecimiento o fundación de una clausura. Antes bien, se busca relanzar las posibilidades de exploración, como aquella tirada de dados de la que nos hablaba Deleuze (1987) refiriéndose a Foucault, puesto que, aun cuando habitamos el riesgo de un pensamiento de firmas, cada vez que intentamos reconstruir la cartografía, no podemos sino habitar ese extraño umbral en el que cada lectura es un reencadenamiento sucesivo que nunca parte exactamente desde cero, sino que convoca algo de lo no dicho,

pero también de lo impensado. Justamente allí, descansa la posibilidad de relanzar o de hacer proliferar el pensamiento.

La segunda dificultad, consiste en describir el pensamiento de Michel Foucault separado en momentos o etapas, en lo que se ha interpretado como la preocupación por el *saber*, el *poder* y la *ética*. Para atender al *sentido* del desplazamiento (como significación y dirección), sin embargo, habría que abandonar esta lectura habitual de carácter escolar, puesto que, no hace otra cosa que inscribir el pensamiento en una línea de progresión, que localiza la discontinuidad y su valor en el objeto de investigación que es su medio, e intenta leer a Foucault a partir de una *geometría metafísica* (Arancibia, 2006) de pensamiento, que cree reconocer allí su “verdad” *realizada*.

En lugar de esta lectura, que denominaré *extensiva*, quisiera proponer una interpretación *intensiva* del pensamiento filosófico de Michel Foucault, con objeto de intentar sortear el obstáculo de la periodicidad, por cuanto, de lo que aquí se trata, no es del problema de la duración, sino de fronteras móviles y porosas, que habilitan lecturas provisorias y aproximaciones sucesivas a determinados problemas. Afirmar en este sentido, un pensamiento de intensidades —en el sentido de una fuerza que se manifiesta como *gravedad* en el ejercicio de pensamiento, frente a una figura u objeto específico tenido como urgencia—, abre la posibilidad de restituir a la analítica foucaultiana su carácter de *acontecimiento*. Judith Revel (2014), se ha referido a este asunto, afirmando la presencia en la obra de Foucault de una *discontinuidad del pensamiento* (en cuanto a la progresión de la escritura, a sus objetos), al tiempo que de un *pensamiento de lo discontinuo* (como proyecto filosófico). Quisiera, de todos modos, sostener que en Foucault la *discontinuidad* se expresa, no tanto en sus figuras de pensamiento, sino en el segundo sentido, es decir, como un proyecto que ha tomado a su cargo a la discontinuidad misma, de tal manera que dichas figuras no serían otra cosa que *estancias de pensamiento*, en el sentido de inscripciones diferentes de una *intensidad diferida*, cuyo centro de *gravedad* coincide con una actitud crítica, de muy larga data, por alcanzar la dispersión histórica en que nos hemos constituido o aquello que Deleuze llamó “una extraña figura de tres dimensiones” (2014a, p. 151), con la que Michel Foucault habría perseverado en alcanzar *una manera de vivir*.

Recurriendo a este gesto, me interesa cartografiar el trazado del desplazamiento, siguiendo el signo de la relación vida, ética y poder introducida en el capítulo anterior, con la cual Foucault habría desarrollado la investigación arqueológica de una ética con miras a la fundamentación de una libertad.<sup>7</sup> Esta posición, se sustenta al advertir que toda esta intensidad

7 De todos modos, en un trabajo de investigación de mayor alcance que este artículo, quisiera

de lo ético, toda su *gravedad*, se encuentra en aquello que Agamben (2008) ya había hecho notar respecto a la analítica foucaultiana, en cuanto a proceder a través de *paradigmas*, esto es, *ejemplos* o casos singulares que le permitían volver inteligibles la totalidad de un problema o de un contexto histórico problemático más amplio: es el caso de figuras como la *epísteme*, el *panóptico*, o la *biopolítica*, pero también de nociones como la *epimeleia heautou* o la *parrhesia*. Dentro de esta lectura, el paradigma no consistiría tanto en la constatación de una semejanza sensible entre un conjunto de procesos históricos y un caso particular que lo represente en la forma de un ejemplo convencional, sino en producir esta semejanza a través de una operación analítica, verificando en este gesto que aquello que tenemos en frente es una *arqueología* no precisamente historiográfica sino *filosófica*.

Si se tiene esto en cuenta, no resulta complejo entender lo que está en juego para Foucault en la arqueología de la vida ética. Durante una entrevista publicada en 1984, se le pregunta, específicamente, sobre las posibilidades de *actualizar*<sup>8</sup> la ética en sentido clásico al mundo contemporáneo, a lo cual responde que está de acuerdo con un trabajo de esas características, pero que nada le resulta “*plus étranger que l'idée que la philosophie est dévoyée à un moment donné et qu'elle a oublié quelque chose, et qu'il existe quelque part dans son histoire un principe, un fondement qu'il faudrait redécouvrir*”<sup>9</sup> (1984a, p. 723). Además, como tempranamente advierte, el atolladero de las éticas en la antigüedad, es su referencia normativo-moral y el modo en que constituyeron en Occidente “las morales sin duda más austeras, más rigurosas, más restrictivas” (2006a, p. 31). Desde estas consideraciones, sería pertinente tener en cuenta la precaución de no asumir las descripciones de archivo como el *sentido* de la investigación misma.<sup>10</sup>

Una primera coordenada que nos permite aproximar una comprensión a la relación indicada, es posible encontrarla en el *Curso* del período 1979-1980, donde Foucault intenta cartografiar la investigación venidera, advirtiendo a su

---

sostener que este gesto es el que vertebra el pensamiento filosófico de Michel Foucault.

8 La cursiva es mía para destacar que el interés de Foucault no reside en la aplicación de antiguos preceptos morales a los modos de existencia contemporáneos, sino más bien, en actualizar o repositonar el pensamiento de un *ethos* -una manera de vivir- según las urgencias del presente.

9 Trad.: más ajeno que la idea de que la filosofía se ha descarrado en un momento dado y ha olvidado algo, y que existe en alguna parte de su historia un principio, un fundamento que sería preciso redescubrir

10 Nos enfrentamos a la misma dificultad cuando se quiere derivar un diagnóstico del presente a partir de las figuras conceptuales propuestas por Foucault para la analítica de las formas de gubernamentalidad modernas, aplicando mecánicamente categorías como *panóptico*, *sociedad disciplinaria*, *encierro*, *poder psiquiátrico*, *biopolítica* o *biopoder*.

audiencia que aquello que le ocupa —luego de haber trabajado extensamente en los dos cursos anteriores sobre la gubernamentalidad en sus formas liberales y neoliberales— es el *gobierno por la verdad* o la función política de la verdad en el gobierno de los hombres (2014). Sin embargo, el problema específico que comienza progresivamente a inquietarle, serán las producciones de verdad, en la medida que se trata de procedimientos que apelan a la transformación de los sujetos. En este sentido, la figura de la *aleurgia*, o los procedimientos de verdad en el cristianismo primitivo estudiados en detalle en los *Cursos* posteriores, constituirán *ejemplos* de lo que luego denominará *técnicas de sí* o *tecnologías del yo* (1981a), como aspectos de una preocupación filosófica más amplia.

Al año siguiente, en lo que hoy conocemos como las *Conferencias de Dartmouth* (2016), Foucault formaliza esta inquietud, al trazar una hoja de ruta un tanto más sistemática que la cartografía del *Curso* comentado, recurriendo a tres movimientos. En primer lugar, se plantea llevar a cabo una “genealogía del sujeto moderno” (2016, p. 41), a través de una arqueología de las tecnologías y discursos referidos al sujeto, puesto que, de lo se trataba era de “construir una historia de lo que hemos hecho y, simultáneamente, un diagnóstico de lo que somos” (2016, p. 43). El segundo movimiento, consiste en aclarar que este diagnóstico no podría acotarse en su estratificación descriptiva, por cuanto su singularidad se arraiga en una *dimensión política*, que Foucault caracteriza como “un análisis que concierna a lo que queremos aceptar en nuestro mundo, aceptar, rechazar y cambiar, tanto en nosotros como en nuestra situación” (2016, p. 43). Así se entiende la previsión según la cual, “uno de los principales problemas políticos sería hoy, en el sentido estricto de la palabra, la política de nosotros mismos” (2016, p. 94), para algunos años más tarde agregar que, “*nous devons non seulement nous défendre, mais aussi nous affirmer, et nous affirmer non seulement tant qu'identité, mais en tant que force créatrice*”<sup>11</sup> (1984c, p. 736).

Finalmente —según explica—, este proyecto de investigación implica una condición para su despliegue y su posibilidad: “buscar otro tipo de filosofía crítica...una que busque las condiciones y las *posibilidades indefinidas* de una transformación del sujeto, de nuestra propia transformación”<sup>12</sup> (2016, p. 43). Si entendemos la politicidad puesta en juego en todo este proyecto, este “otro tipo de filosofía crítica” —que Foucault venía desarrollando desde *Histoire de la Folie* (1961)— no puede consistir sino como *otra filosofía*, al mismo tiempo que como un pensamiento otro, *alterado*, puesto que no es una filosofía en general,

11 Trad.: no solo debemos defendernos, sino también afirmarnos, y no solamente en tanto que identidad, sino como fuerza creadora.

12 Las cursivas son mías.

sino una que se interroga por el presente y sus posibilidades (1984b). En dicho gesto, es que esta “otra filosofía” se vuelve *intempestiva* y desde luego, crítica, al no reconocerse en una historia de la que intenta más bien distanciarse —no para aferrar sus luces sino para descubrir su oscuridad—, a través de un gesto que no admite necesidad, sino *emergencia, dispersión y posibilidad* (1969).

Desde aquí es posible esclarecer el movimiento que lleva a Foucault a interesarse por la investigación arqueológica de unas experiencias donde lo que está en juego es un “régimen general de existencia” (2014, p. 267), al interior del cual se formulan reglas singulares de comportamiento que involucran todos los aspectos de la vida, es decir, *modos de existencia*. En el *Curso* del período 1981-1982, precisará que las técnicas de sí son *técnicas de vida y de existencia* (2006a) que

*permettent aux individus d'effectuer, seuls ou avec l'aide d'autres, un certain nombre d'opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leur mode d'être; de se transformer afin d'atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d'immortalité*<sup>13</sup> (1981a, p. 785).

Foucault, sin embargo, nos deja otra coordenada para interpretar la relación entre vida, ética y poder, a partir de la cual resulta reconocible el gesto hacia una política de la vida que aspira a modificar la relación que mantenemos con el poder y la verdad (2006a). Según señala:

*sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette sorte de “double contrainte” politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne*<sup>14</sup> (1982b, p. 232).

Así vista, esta preocupación constituiría un signo por pensar una lucha permanente contra nosotros mismos, como ejercicio *atlético* para el acontecimiento y su posibilidad; un permanente ejercicio de sí en el camino de un trabajo incesante de la libertad (1984b), que permite descubrir un pensamiento en el que es posible la figuración de un nuevo concepto de lo

13 Trad.: permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad

14 Trad.: sin duda el objetivo principal hoy en día no es descubrir, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos de esta clase de política de “doble vínculo” que es la simultánea individualización y totalización de las estructuras de poder modernas.

político, al tiempo que una nueva imaginación de la política misma. Teniendo esto en cuenta, la *epimelesthai sautou* [inquietud de sí] es la figura griega que a Foucault le permitirá pensar una práctica de sí cuya complejidad no es posible reducir a un conjunto de técnicas y procedimientos específicos sobre el yo —siempre indeterminados y de resolución histórica (1984a)—, puesto que su singularidad se encuentra en constituir una norma de conducta social y personal, una regla coextensiva al *arte de la vida* (2006a) que forma parte del *ethos* de quienes han de vivir juntos. Por ello, dirá que su propósito es mostrar “*que le grand problème grec n’était pas une technique de soi, c’était une tekhnê de vie, la tekhnê tou biou, la manière de vivre*”<sup>15</sup> (1983, p. 390). De este modo, la *inquietud de sí* asume la forma de un principio de agitación y movimiento, de desasosiego permanente a lo largo de una vida concebida como relación, como un *más-de-uno*. Foucault nos recuerda, con ello, que en la Grecia Antigua lo ético se determina como *bíos* [vida] (2006a), por lo que asume la forma de un modo de vida cualificado, irreductible a la vida personal —que, sin embargo, no la excluye—, sobre todo si se considera que lo que aquí está implicado es una experiencia de lo colectivo,<sup>16</sup> un *ser-con*<sup>17</sup> que —como sabemos— es condición de lo político mismo (Nancy, 2000).

Interpretar de este modo el cuidado de sí hace posible pensar una ética de la coexistencia, puesto que la transformación de uno mismo no puede actualizarse sin la modificación de las relaciones en que aquella se inscribe y despliega. En Foucault, esta inquietud emerge en la forma de un *deseo* de un mundo donde otras formas de relación sean posibles (1981b, 1982a;), al tiempo que, otras formas de ejercicio, exploración, invención, multiplicación y modulación de relaciones, puedan, efectivamente, llegar a tener lugar.<sup>18</sup> Precisamente porque aquello que está en juego es el agenciamiento de una *potencia afirmativa*. Así se podría leer su interés en la concepción de Platón según la cual, la *epimeleia* es una definición de la filosofía (2006a), y constituye

15 Trad.: que el gran problema griego no era una técnica de sí, era una techne de vida, la *technê tou biou*, la manera de vivir.

16 En el sentido del *légein* [decir, hablar] griego pluralizado por el *cum* [con] latino de un habla común

17 Resulta interesante considerar que la voz griega para la común es *koiné*, la que etimológicamente se encuentra emparentada con la voz *oikía* [casa, hogar], de manera tal que la politicidad puesta en juego resulta irreductible a la *pólis*, puesto que la excede hacia el *oikos* de la vida cotidiana.

18 Basta con recordar lo que significa para Foucault la figura de la *sociedad disciplinaria*: un diagrama de relaciones de fuerzas donde lo que está encerrado es el *afuera*, su emergencia, la potencia de variación. Por ello, todas las tecnologías del poder disciplinario dirigidas al cuerpo-individuo, tendrán por función la reproducción social por neutralización de la variabilidad, la imprevisibilidad y la diferencia. Véase Foucault (1975).

un “*état politique et érotique actif* [estado político y erótico activo]” (1981a, p. 791), un modo de ser coextensivo a una actitud crítica sobre nosotros mismos y el mundo.

Seguir desde aquí el signo de un concepto de lo político en Foucault, nos permite pensar una politicidad antes que una política determinada, en la medida que se trataría de una práctica sin *a priori* ni fundamento trascendente, esto es, una modulación vital, efectuada, cada vez, singular y creativamente. Tal como hemos visto, esta operación de modulación compromete la existencia al modificarla y establecer condiciones inéditas para su despliegue. Desde este ángulo, la politicidad puesta en juego podría ser nombrada como una *ethopolítica*, al interior de la cual, ética y política permanecen coligadas y se vuelven por ello, indisociables. El sentido de un concepto tal dentro de esta lectura, intenta precisamente proponer una vía que permita sortear el obstáculo que implica nombrar la modulación vital conforme a una partición entre ética y política, de manera tal que, vida y poder, existencia y relaciones de fuerzas, dejen de resultar exteriores la una a la otra o registros disyuntos de experiencia.

Esta disociación del problema, es precisamente el modo en que la *tradición de pensamiento político* (Arendt, 2008) ha conceptualizado la política, disolviendo su eticidad —contrariamente, un aspecto central de la política en el mundo griego— al reducir su actividad hacia operaciones estrictamente técnicas e instrumentales. La misma operación disociativa es aquella que es posible hallar en Nikolas Rose, quien en 1999 utiliza la expresión *ethopolitics* [ethopolítica] en un sentido directamente enfrentado al propuesto aquí, puesto que su denominación más bien intenta destacar las efectuaciones psicológicas de tecnologías de gestión sobre la vida, cuestión que, si bien expresa un fenómeno característico de las transformaciones en el diagrama de poder contemporáneo, persiste en el estrato psicológico/individual de la diagnosis de dichas transformaciones, al tiempo que insiste en un concepto tradicional y negativo de lo político, entendiendo por ello, un conjunto de procedimientos técnicos sobre la conducta. Se trata, en consecuencia, de una noción restringida, estrictamente tecnológica, que además hace de las *técnicas de sí* foucaultianas una noción reversible, que se utiliza indistintamente para designar procesos de sujeción y también de *desujeción* o agencia, con el resultado de vaciar su precisión hermenéutica. Por contrapartida, siguiendo lo que he planteado en este artículo, la lectura foucaultiana de estas técnicas no es sino afirmativa. No habría, por tanto, tal reversibilidad y en ello descansa precisamente su singularidad respecto a la categoría de *proceso de subjetivación*, en tanto conjunto heterogéneo de experiencias agenciales (Deleuze, 2014).<sup>19</sup>

19 Para una lectura atenta al uso de la noción por el autor británico, ver Rose (1999a) y (1999b),

El planteamiento foucaultiano, en cambio, hace de esta disyunción la posibilidad de pensar el pliegue entre ética y política, con el resultado de alterar completamente el concepto tradicional de la política, a partir del cual toda política determinada es examinada según el *ethos* que contribuye a formalizar o a partir del cual se constituye.

Siguiendo el modo en que Foucault (2010) aborda este problema en la arqueología de la vida ética, es posible pensar, entonces, que no habría separación o disociación entre el mundo de la política y el modo de ser, puesto que abordar el *problema de la ciudad*, es abordar al mismo tiempo el problema de sí y viceversa. Plantear de este modo el problema de la relación entre lo político y los modos singulares de existencia, implica desmontar el régimen de verdad a partir del cual se ha entendido y practicado la política en Occidente, recusando en dicho gesto, su reducción a una esfera estrictamente tecnológica, al mismo tiempo que se plantea crítica respecto a la racionalidad calculante que la ha reducido a una ciencia de la administración de los entes (Lacoue-Labarthe y Nancy, 2012).

Foucault exhibió la profundidad de este problema, cuando pensó la noción griega de *ethopoiein* (2006a), con la cual también aproxima una definición de la ética, entendiéndola pragmáticamente, esto es, sin ninguna textura normativa o moral, como aquello a partir de lo cual se efectúa el modo de ser y actuar del sujeto. *Ethopoiein* —nos explica—, es la voz griega para el ejercicio de producir, modificar y transformar un *ethos*, la manera o modo de vivir, al tiempo que, modo y lugar en el que se *es*, se (co)habita. Precisamente, porque en la lectura que hace Foucault de las éticas del cuidado de sí en la Grecia Antigua, lo que encuentra es un modo de conocimiento de sí que pone en cuestión la existencia misma y produce (*poiein/poiesis*) un cambio en el modo de ser. Este cuestionamiento —surgido de una inquietud y desasosiego incesante con el mundo—, es el que se constituye como un *ethos*, cuyo despliegue no puede ser sino agonal. Es el elemento del poder, el carácter relacional de la fuerza, que también encuentra en la estructura de la *parrhesía* como verdad política sobre lo real, toda vez que introduce en la ciudad un discurso crítico de verdad<sup>20</sup> (2009) respecto al poder y el conjunto de la existencia.

Nos enfrentamos, en este sentido, a una verdad que no remite al conocimiento de una interioridad, sino a una ontología, por cuanto se trata de un discurso que, en un *juego de verdad*, confiere un modo de ser a lo real, al

---

donde aparecen sus primeras referencias. También Rose (2001, pp. 18ss., 2007, pp. 27ss).

20 Es lo que Foucault subraya luego de comentar el acto parresiástico de Platón frente al tirano de Siracusa.

tiempo que impone un modo de ser al sujeto que lo pronuncia (2009). En *El gobierno de los vivos* (2014), Foucault aclarará que esta verdad puede responder a discursos diversos acerca de lo real, razón por la cual siempre se encuentra vinculada con una cierta ficción ontológica.

En este preciso sentido es que el saber al que está ligada esta verdad en la subjetivación, no es el de uno que somete al individuo, sino aquel de una ontología que es saber sobre el mundo, el devenir y la interacción. Es en este registro de experiencias donde es posible disponer una verdad que *afecte* al sujeto. Aquello que está en juego no es, por ello, la verdad o falsedad de unos discursos —como si estos dependieran de la soberanía de un sujeto—,<sup>21</sup> sino los modos de existencia que modulan, los mundos que contribuyen a formular; a fin de cuentas, una ontología de la veridicción, que no es sino una determinada y singular producción ficcional de lo real (Foucault, 2009).

El énfasis de Foucault en este punto, es que la figura de la *ethopoiein* se encuentra estrechamente ligada a la *dramaturgia* de una verdad, su puesta en acto, así como a una *gimnástica* de la exposición al poder, ya que con ella lo que se postula es una *otra ontología* que disputa una concepción de la existencia. Aun cuando resulte evidente, vale el esfuerzo recordar que, en Foucault, lo existente, el mundo de los entes y las *positividades*, no es sino una efectuación de *fuerzas* en relación. Es precisamente esta *verdad* la que orienta un modo específico de conducción en el mundo, al tiempo que su singular figuración. Foucault (2009) precisa, en esta dirección, que no habría que analizar la *parrhesía* por la estructura interna del discurso, sino por el lado del riesgo que el decir veraz comporta para quien lo pronuncia, puesto que la *ethopolítica* dentro de la cual se expresa, no tiene la textura de una existencia sosiega, pacificada, sino aquella del riesgo. A fin de cuentas, se trata de un peligro que pone en juego a la existencia misma, como ser o en cuanto ser, puesto que, cuando una verdad política es pronunciada, genera una fractura que compromete el orden y la comunidad de sentido organizada conforme a él. Es, en este sentido, una forma de *levantamiento*, de aquel que no puede nada frente al que lo puede todo; un discurso y un acto agonista que revela o desnuda el *pathos* de la existencia, exponiendo la vida “en todos los sentidos de la palabra” (2010, p. 246), esto es, se muestra y arriesga en lo más *íntimo*.

Todo este problema en la investigación ética de Michel Foucault, es aquel de la valentía y el riesgo de dotar de una forma al *bíos*, al interior de una politicidad que se ocupa de las “estéticas de la existencia” (2010, p. 173), en el sentido de modelarla, de asignarle un *estilo*. Sin embargo, tal

21 Foucault se encuentra plenamente advertido de esta diferencia, presente ya en *Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral* de Friedrich Nietzsche (2018).

como fue puntualizado por Deleuze (2014a), este problema no reenvía a la conformación de un estilo de vida personal o individual, sino a la invención de una posibilidad vital, entendiendo por ello un conjunto de prácticas de individuación creativas, recorridas por los efectos de sus posiciones al interior de un campo de relaciones de fuerzas y prácticas singulares de libertad.

Este aspecto se esclarece si se tiene en cuenta que lo que la modernidad llama sujeto, en la antigüedad es el resultado de una multiplicidad de prácticas a partir de las cuales una libertad es reflexivamente plegada en un *estilo*, al tiempo que persiste en un continuo despliegue de su propia potencia. Como acertadamente lo ha hecho notar Sandro Chignola, “la individuación clásica nunca es pasiva, pacificada u objetual. Se determina en un cuadro agonístico y belicoso, en cuyo interior cada uno existe en función de los otros” (2018, p. 113). Como se trata de una verdad sobre la existencia en común, antes que, de una interioridad del sujeto, nos encontramos frente al problema de “la vida como escándalo de la verdad” (Foucault, 2010, p. 198), donde aquello que se arriesga es la consistencia misma del ser. Sin embargo, la resolución de este riesgo resulta incalculable, imprevisible. Politicidad, por tanto, sin normatividad, sin punto de partida ni destino señalado.

## Umbral

El año 1977, Michel Foucault redactó un prefacio para la edición anglosajona de *Anti-Edipo* de Gilles Deleuze y Felix Guattari (1977). Allí señala que la investigación que tiene en frente es un libro de ética, puesto que “*anti-OEdipe est devenu un style de vie, un mode de pensée et de vie* [Anti-Edipo ha devenido un estilo de vida, un modo de pensar y de vivir]” (1977a, pp. 134-135). Luego se pregunta:

*Comment faire pour ne pas devenir fasciste même quand (surtout quand) on croit être un militant révolutionnaire? Comment débarrasser notre discours et nos actes, nos coeurs et nos plaisirs du fascisme? Comment débusquer le fascisme qui s’est incrusté dans notre comportement?*<sup>22</sup> (1977a, p. 135).

A los ojos de Foucault, el libro intenta responder a estas preguntas y por ello constituye lo que luego llama una “*Introduction à la vie non fasciste* [Introducción a la vida no fascista]” (1979a, p. 135).

---

22 Trad.: ¿Cómo hacer para no devenir fascista incluso cuando (sobre todo cuando) uno cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo desembarazar del fascismo nuestro discurso y nuestros actos, nuestro corazón y nuestros placeres? ¿Cómo hacer salir de su refugio al fascismo que se incrustó en nuestro comportamiento?

Esta intervención resulta importante en el contexto de los problemas desarrollados en este artículo, puesto que, para Foucault, allí donde resuena *Anti-Edipo* es la vida cotidiana y el arte de vivir. Si se analizan las preguntas que formula a partir de su lectura, se descubre que el problema que tiene enfrente es el de la consistencia entre acción y verdad, entre ética y política,<sup>23</sup> problema al que aquí hemos dado el nombre de *ethopolítica*, para distinguirla de la política determinada y connotar aquella politicidad con arreglo a la *modulación la existencia* en que se verifica la coligadura que estas voces. Provisto de este análisis, quisiera proponer algunas notas o puntos de problematización en el umbral de este artículo, que ciertamente cumplen la función de conclusión de esta escritura, mas no una clausura a los problemas aquí desarrollados:

1. Foucault advierte la necesidad de pensar el pliegue entre ética y política al plantear el problema de los *modos de existencia*. En este sentido, la politicidad agonal de la analítica del poder, no se disuelve en la arqueología de la ética, sino que más bien adquiere otra intensidad con la exploración de otro de sus vértices: aquel restante en el triángulo vida, ética y poder. Aquello que he llamado *ethopolítica*, configura una tentativa por pensar *otra* conceptualidad de lo político, que no se agota en la institución estatal, al tiempo que expresa una profunda crítica al carácter fundacional y representacional de la política moderna, al no descansar en el presupuesto de un sujeto, ni en un fundamento normativo capaz de orientar su actividad. Así dispuesto, el problema de lo político en Michel Foucault, será solidario del problema de la vida y sus modulaciones singulares, esto es, de la exuberancia creativa de sus modos. Por ello, no sería posible pensar aquí un nuevo concepto de lo político sin considerar su geometría triangular. Reconocer esta geometría de la *ethopolítica*, conduce a pensar, al tiempo que un nuevo concepto de lo político, una nueva politicidad, esto es, un modo otro de practicar la política en la complejidad extensa de la vida, recuperándola en su potencia afirmativa: una vida indisociable de sus modulaciones creativas. En otras palabras, *otro modo de vivir*.

2. El problema político en Foucault no emerge en la forma de la inquietud griega por la posibilidad de vivir juntos, sino a partir de la pregunta por cómo no ser gobernados (1978b). La experiencia histórica a partir de la cual Foucault se plantea esta pregunta es la biopolítica, esto es, el nudo que enlaza la vida al poder y la política, transformándola en una producción técnica de la soberanía. Como tal, ésta abre un campo de problemas que —según la indicación de Esposito (2011)— exige replantear el léxico filosófico y político moderno, y recusa la posibilidad de pensar lo político según las claves de aquello que Arendt

23 Este problema será trabajado específicamente por Foucault a propósito del *examen de conciencia*. Véase Foucault (2006a, p. 461).

llamó la *tradición política* (2008, p. 77-98), esto es, una política basada en la fundación y preservación de una *civitas*. Contemporáneamente, sin embargo, es la indecibilidad de un *ser común* la que nos exhorta a no poder mirar la *polis* — como su dimensión más extensa— sino a través o por medio de una inquietud sobre nosotros mismos. Y esta situación tal vez, incluso, ponga en entredicho a la *polis* misma como dato originario de la política, haciendo imposible persistir en un pensamiento de lo político separado de sus extensiones con lo viviente y el conjunto de la existencia.

Si se aborda el problema ethopolítico desde este ángulo, es posible observar que Michel Foucault no deja de advertir la importancia filosófica que reviste la inquietud por la vida para un ejercicio tal de reconceptualización de lo político, aún cuando este proyecto permaneciera inconcluso. Si se tiene esto en cuenta, lo biopolítico cobra un nuevo sentido, tornándose una clave de lectura decisiva, que permite observar el despliega de un conjunto de inquietudes y problematizaciones que recorren el proyecto filosófico foucaultiano en dirección a una *biofilosofía*. Al respecto, Gilles Deleuze (2014a) no se equivoca cuando afirma que el pensamiento de Foucault está hecho de dimensiones trazadas y exploradas sucesivamente y también, de haber inventado un *nuevo vitalismo*, al señalar la vida como posibilidad de “resistir a la fuerza” (Deleuze, 1987, p. 122), pero también, al mostrar que su novedad reside en hacer de la vida un plano de inmanencia a partir del cual pensar la condición acontecimental y diferencial de la existencia; aspecto que lo distingue del vitalismo propio del pensamiento biológico y mecanicista de los siglos XVIII y XIX.

Siguiendo esta ruta de lectura, no habría que pasar por alto el hecho de que, en el mismo trabajo donde Foucault formula la problematización de la biopolítica (1976) —la que, como más tarde precisa, constituye “*le fond du livre* [el fondo del libro]” (1977b, p. 323)—, se incluya un breve excursus sobre del lugar de las *resistencias* al interior de la analítica del poder: de un lado, se disponen las claves de lectura de una *ontología del presente*, donde la vida emerge transfigurada como artefacto de tecnología política, esto es, despojada de su singularidad, su potencia y su *acontecer*, y del otro, una reflexión acerca de la contracara de todo poder y las posibilidades de franquear la línea de las fuerzas que subsumen y mortifican la vida; cuestión que abre la posibilidad de pensar otro modo de lo político y con ello, otras formas singulares de modulación de la existencia. Sin embargo, cuando se piensa en este otro modo de lo político en Foucault, no se trataría de una política determinada —cuestión que despeja y clarifica abiertamente en *La Volonté de Savoir*—, sino de una comprensión de lo político en tanto disposición

de relaciones y variaciones continuas (1981b), al interior de una “*situation stratégique complexe* [situación estratégica compleja]” (1976, p. 123) en la que se despliegan las relaciones de fuerzas.<sup>24</sup>

Desde aquí es posible argumentar que, pese a la intensidad y extensión de la biopolítica en el horizonte de experiencias contemporáneas, habría una vitalidad irreductible al ejercicio del poder, pero también a las resistencias particulares (Le Blanc, 2002). Una indicación decisiva en este punto, es la distinción hecha por Roberto Esposito (2009) al señalar que la vida en Foucault nunca coincide con la subjetividad, puesto que esta es siempre presa de un proceso de sometimiento y subjetivación. Así, la vida constituiría “el espacio que el poder embiste sin llegar a ocuparlo en su totalidad, e incluso generando formas siempre renovadas de resistencia” (p. 31).

Confrontada con las formas contemporáneas de la política, reducidas a procesos gubernamentales neoliberales de control y administración de los entes (Torres, 2017), la *ethopolítica* abre así, la posibilidad de trascender las codificaciones institucionales y la racionalidad instrumental de este modo de lo político, ofreciendo puntos de resistencia y umbrales de huida, allí donde precisamente se afianza su poder: la vida y su potencia inventiva. En consecuencia, de lo que se trataría es de la posibilidad de pensar una política en la *forma de la vida*, reconociendo que aquella, no es sino el conjunto de sus modulaciones singulares.

3. La inquietud de sí con la cual Foucault arriba a esta politicidad, implica una actitud de profundo rechazo a lo que somos, como una forma de limitar y controlar el poder y sus efectos en la existencia. Sin embargo, dicho gesto no reenvía al descubrimiento de una verdad en las profundidades de una interioridad psicológica, fundamentalmente por dos motivos. El primero, reside en la concepción de sujeto con la cual Foucault trabaja, haciendo que esta resulte irreductible a la interioridad de un contenido o significado, puesto que su consistencia no habría que buscarla allí, sino en la exterioridad de su forma o como encarnación de *la fuerza* (1982b). En segundo lugar, la *verdad* del sujeto no constituye aquello que sería preciso hallar al final de una búsqueda introspectiva, sino su radical exterioridad. El sujeto no es aquello que se repliega sino lo que se despliega en un campo histórico de relaciones de fuerzas. Como se trata de una verdad que reenvía a la existencia, esto es, de discursos y procedimientos de verdad con efectos de existencia, al decir que el sujeto es una forma antes que un contenido, lo afirmamos como *positividad*

24 De ahí la distinción entre guerra y política —de la que ciertamente Foucault sospecha— según la cual, ambas constituirían estrategias diferentes de integración e inscripción de las relaciones de fuerzas. Véase Foucault, (1976, p. 123).

y, como tal, remitimos su verdad a la historia, a su carácter temporal, agonal y relacional. En el trazado de esta problematicidad, es que Foucault se interroga acerca de una *genealogía del sujeto*, por cuanto aquello que comienza a rastrear es la huella del conjunto pragmático que ha constituido la experiencia occidental del sujeto en torno a la *verdad*. Si el sujeto es una forma, las posibilidades de desactivar el dispositivo soberano de la subjetivación, se constituyen en torno a una pragmática que ensaye la producción de una *otra verdad*, capaz de disponer otras formas de existencia, otras formas de figuración de mundos. Es decir, una *otra ontología* que coimplica en lugar de implicar individuos aislados o solitarios.

4. Como hemos visto, el lugar de la *verdad* resulta ser fundamental en toda esta analítica, puesto que es en su nombre que se figura una disposición polémica con lo existente. Actúa como un operador conceptual que permite a Foucault activar un antiguo problema que lo desplaza desde una historia de los discursos verdaderos a una ontología de los discursos de verdad; desde un énfasis puesto en la voluntad de saber, esto es, en lo que hay de fuerza y dominio, de juego de coacciones en el establecimiento de la verdad y sus efectos de conocimiento, hacia una inquietud acerca de los efectos de existencia del saber y la verdad. En este contexto, afirmar la textura ontológica del problema de la verdad en relación a la *ethopolítica*, permitiría recusar una recaída en la moral, que es el riesgo al que una cierta lectura intencionada de la investigación foucaultiana podría conducir. Foucault, sin embargo, nunca propuso un *ethos* específico, o un modo de existencia. Hacerlo, habría constituido un contrasentido. Parece más consistente, en cambio, seguir la indicación del propio Foucault según la cual, habría que pensar qué forma podría adoptar la ética, en tanto práctica reflexiva de la libertad, en nuestra actualidad; labor, por cierto, que excede a la filosofía y concierne a las prácticas vitales.

5. Reconducir el problema de la verdad al de una textura ontológica, posibilitaría abrir, al mismo tiempo, el problema de la relación entre verdad y política, puesto que la verdad así entendida implicaría una determinada concepción del mundo, al tiempo que una determinada concepción de la existencia. Michel Foucault desarrolla algunos principios de esta ontología —principalmente aquellos contenidos en *L'archéologie du Savoir* (1969) y *Nietzsche, la Genealogía, l'Histoire* (1971), bajo las figuras conceptuales de la *emergencia*, la *dispersión*, la *procedencia*, la *multiplicidad*, y el *acontecimiento*—, al mismo tiempo que figuraciones analíticas a partir de ellas, en la forma de una *ontología del presente*, una *ontología histórica de nosotros mismos* o una *ontología histórica de la verdad*, con las cuales conduce sus investigaciones genealógicas. Si la relación verdad y política se resuelve en una práctica y un

ejercicio incesante de la libertad, habría por tanto que pensar una ontología a la altura de esta relación así dispuesta. Sin embargo, esta ontología *otra* —en un juego polémico de verdad o en una relación agonal con lo existente— no podría ocupar el lugar vacío dejado por la moral, puesto que no puede ser prescriptiva ni normativa. Tal vez, una alternativa a este problema, podría consistir en sostener una cierta fidelidad a la condición desfundamentada de la vida. Fidelidad a un discurso de verdad sobre el acontecimiento de la existencia misma.

### Referencias bibliográficas

- Arancibia, Juan Pablo (2006). *Extraviar a Foucault*. Palinodia.
- Agamben, Giorgio (2008). *Signatura rerum. Sobre el método* (Flavia Costa y Mercedes Ruvituso, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Arendt, Hannah (2008). *La promesa de la política* (Eduardo Cañas, Trad.). Paidós.
- Chignola, Sandro (2018). *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía* (Fernando Venturi, Trad.). Cactus.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1977). *Anti-OEdipus: Capitalism and Schizophrenia* [Antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia] (Robert Hurley, Mark Seem, y Helen R. Lane, Trad.). Viking.
- Deleuze, Gilles (1987). *Foucault* (José Vázquez Pérez, Trad.). Paidós.
- Deleuze, Gilles (2006). *Deseo y placer* (Silvia Barei, Trad.). Alción.
- Deleuze, Gilles (2014a). *Conversaciones* (José Luis Pardo, Trad.). Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles (2014b). *El poder. Curso sobre Foucault* (Vol. 2) (Pablo Ariel Ires, Trad.). Cactus.
- De Lagasnerie, Geoffroy (2015). *La última lección de Michel Foucault* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Esposito, Roberto (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal* (Carlo Molinari, Trad.). Amorrortu.
- Esposito, Roberto (2011). *Bíos. Biopolítica y filosofía* (Carlo Molinari, Trad.). Amorrortu.
- Foucault, Michel (1961). *Histoire de la folie à l'âge classique* [Historia de la locura en la época clásica]. Plon.
- Foucault, Michel (1969). *L'archéologie du savoir* [La arqueología del saber]. Gallimard.

- Foucault, Michel (1971). Nietzsche, la généalogie, l'histoire [Nietzsche, la genealogía, la historia]. En *Dits et écrits: Vol. 2* (texte n° 84, pp. 136-156). Gallimard.
- Foucault, Michel (1975). *Surveiller et punir* [Vigilar y castigar]. Gallimard.
- Foucault, Michel (1976). *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir* [Historia de la sexualidad. La voluntad de saber]. Gallimard.
- Foucault, Michel (1977a). Préface [Prefacio], en G. Deleuze y F. Guattari (eds.) *Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia*. En *Dits et écrits: Vol. 3* (pp. 133-136). Gallimard.
- Foucault, Michel (1977b). Le jeu de Michel Foucault [El juego de Michel Foucault]. En *Dits et écrits: Vol. 3* (pp. 298-329). Gallimard.
- Foucault, Michel (1978a). La philosophie analytique de la politique [La filosofía analítica de la política]. En *Dits et écrits: Vol. 3* (texte n° 232, pp. 534-551). Gallimard.
- Foucault, Michel (1978b). Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung [¿Qué es la crítica? Crítica e Ilustración]. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84(2), 35-63.
- Foucault, Michel (1979a). Inutile de se soulever? [¿Es inútil sublevarse?] En *Dits et écrits: Vol. 3* (texte no 269, pp. 790-794.). Gallimard.
- Foucault, Michel (1979b). Entrevista. Michel Foucault. En *Sublevarse* (pp. 35-98). Catálogo.
- Foucault, Michel (1981a). Les techniques de soi [Las técnicas de sí]. En *Dits et écrits: Vol. 4* (texte no 363, pp. 783-813). Gallimard.
- Foucault, Michel (1981b). De l'amitié comme mode de vie [De la amistad como modo de vida]. En *Dits et écrits: Vol. 4* (texte no 293, pp. 163-167). Gallimard.
- Foucault, Michel (1982a). Entretien avec M. Foucault [Entrevista con M. Foucault]. En *Dits et écrits: Vol. 4* (texte no 311, pp. 286-295). Gallimard.
- Foucault, Michel (1982b). Le sujet et le pouvoir [El sujeto y el poder]. En *Dits et écrits: Vol. 4* (texte no 306, pp. 222-243). Gallimard.
- Foucault, Michel (1983). À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours [A propósito de la genealogía de la ética: un panorama del trabajo en curso]. En *Dits et écrits: Vol. 4* (texte no 326, pp. 383-411). Gallimard.
- Foucault, Michel (1984a). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté [La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad].

En *Dits et écrits: Vol. 4* (texte 356, pp. 708-729). Paris, France: Gallimard.

Foucault, Michel (1984b). Qu'est-ce que les Lumières? [¿Qué es la ilustración?] En *Dits et écrits: Vol. 4* (texte 339, pp. 562-578). Paris, France: Gallimard.

Foucault, Michel (1984c). Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité [Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y la política de la identidad]. En *Dits et écrits: Vol. 4* (texte no 358, pp. 735-746). Gallimard.

Foucault, Michel (1984d). Une esthétique de l'existence (entretien avec A. Fontana). [Una estética de la existencia (entrevista con A. Fontana)]. En *Dits et écrits: Vol. 4* (texte n.º. 357, pp. 730-735). Gallimard.

Foucault, Michel (1985). La vie: l'expérience et la science [La vida: la experiencia y la ciencia]. En *Dits et écrits: Vol. 4* (texte 361, pp. 763-776). Gallimard.

Foucault, Michel (2006a) *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2006b). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2010) *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2014). *El gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2016). *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980* (Horacio Pons, Trad.). Siglo XXI.

Lacoue-Labarthe, Philippe; Nancy, Jean-Luc (2012). Retrazar lo político. *Nombres, Revista de Filosofía*, XXI (26), 51-67.

- Le Blanc, Guillaume (2002). *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem* [La vida humana. Antropología y biología en Georges Canguilhem]. PUF.
- Nancy, Jean-Luc (2000). *La comunidad inoperante* (Juan Manuel Garrido, Trad.). Lom.
- Nietzsche, Friedrich (2018). Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral. En *Verdad y mentira* (José Jara, Trad.). (pp. 17-34). Universidad de Valparaíso.
- Rancière, Jacques (2000). Biopolitique ou politique? [¿Biopolítica o política?] *Multitudes*, 1(1), s/p.
- Revel, Judith (2014). *Foucault. Un pensamiento de lo discontinuo* (Irene Agoff, Trad.). Amorrortu.
- Rose, Nikolas (1999a). *Power and freedom* [Poder y libertad]. Cambridge University.
- Rose, Nikolas (1999b). Inventiveness in politics: review of a A. Giddens, the third way [La inventiva en política: revisión de A. Giddens, la tercera vía]. *Economy and Society*, 28(3), 467-493.
- Rose, Nikolas (2001). The politics of life itself [Políticas de la vida]. *Theory, Culture & Society*, 18(6), 1-30.
- Rose, Nikolas (2007). *The politics of life itself. Biomedicine, power, and subjectivity in the Twenty-First Century* [Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI]. Princeton University.
- Torres Apablaza, Iván (2017). Soberanía política, inmunidad y excepción. Claves hermenéuticas sobre la gubernamentalidad neoliberal. *Revista de Filosofía Ideas y Valores*, 66(164), 79-104.



# Política y sobredeterminación. Foucault ante el discurso posestructuralista de Laclau y Mouffe

*Politics and Over-determination. Foucault Facing the Poststructuralist Discourses of Laclau and Mouffe*

Luis Félix Blengino  
Universidad Nacional de La Matanza, Argentina

**RESUMEN** La hipótesis que se pretende sostener en este artículo es que la definición foucaultiana de política de 1979, i.e. el juego entre gubernamentalidades heterogéneas, sobredetermina a otras dos dimensiones del concepto: a la relación bélica o antagonica entre sujetos (1973/1976) y a la resistencia de una forma de subjetivación ante una gubernamentalidad (1978). Para ello, se debe abordar el problema de la posible relación entre la sobredeterminación y el concepto foucaultiano de política. En este sentido, el trabajo de Laclau y Mouffe y la crítica de Althusser delimitan el campo de la indagación, aunque no lo agotan. El contraste servirá para sacar a la luz las implicancias de una interpretación foucaultiana de la sobredeterminación y así describir las críticas de Foucault al modelo posestructuralista para pensar la política. A partir de esto, se propone argumentar que los últimos escritos de Mouffe parecen orientarse a sortear los peligros señalados por Foucault, acercando su reflexión a la del filósofo francés.

**PALABRAS CLAVE** Foucault; Política; Postestructuralismo; Laclau; Mouffe.

**ABSTRACT** *In this paper, I intend to defend the following hypothesis: Foucault's definition of politics from 1979, i.e. the game between heterogeneous governmentalities, overdetermines the two other dimensions of the concept: the warlike or antagonistic relationship between subjects (1973/1976) and the resistance of a form of subjectivation against a governmentality (1978). To this end, I address the problem of the possible relationship between overdetermination and the Foucauldian concept of politics. In this sense, Laclau and Mouffe's work and Althusser's criticism delimit the field of inquiry, although they do not exhaust it. This contrast will serve to bring to light the implications of a Foucauldian interpretation of overdetermination and thus describe Foucault's critiques of the poststructuralist model for political thought. From this, I intend to state the fact that Mouffe's latest writings seem to be oriented towards avoiding the risks that Foucault pointed out, bringing her reflection close to that of the French philosopher.*

**KEY WORDS** *Foucault; Politics; Poststructuralism; Laclau; Mouffe.*

<b>RECIBIDO</b> <i>RECEIVED</i>	2/5/2020
<b>APROBADO</b> <i>APPROVED</i>	15/9/2020
<b>PUBLICADO</b> <i>PUBLISHED</i>	30/1/2021

### **NOTA DEL AUTOR**

Luis Félix Blengino, Departamento de Derecho y Ciencia Política, Universidad Nacional de La Matanza, Argentina. Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET).

Este trabajo fue realizado con financiamiento del Proyecto de investigación PROINCE D061: “Función y forma del/los Derecho/s a la luz de las definiciones de política y Estado en la perspectiva de la historia de la gubernamentalidad de Michel Foucault en sus últimos cursos (78-81).”

Correo electrónico: [luis.blengino@gmail.com](mailto:luis.blengino@gmail.com).

Dirección postal: Emilio Lamarca, 46, 4, CABA, Argentina.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4428-0115>

La hipótesis que pretendo sostener en este artículo es que la definición foucaultiana de política de 1979 —i.e. el juego entre gubernamentalidades heterogéneas— sobredetermina a otras dos dimensiones del concepto —i.e. a la relación bélica o antagónica entre sujetos (definida entre 1973 y 1976) y la resistencia de una forma de subjetivación ante una gubernamentalidad (de 1978)—. Sin embargo, esta hipótesis conduce al problema de la relación entre la *sobredeterminación* (un concepto de otro campo disciplinar, el psicoanálisis) y el concepto foucaultiano de política. El trabajo de Laclau y Mouffe y las críticas a Althusser delimitan el campo de esta indagación, pero no lo agotan; el contraste servirá para sacar a la luz las implicancias de la interpretación foucaultiana de la idea de sobredeterminación. Sin embargo, para avanzar con las definiciones aludidas es preciso tomar en cuenta una observación de 1977. En este sentido, la indagación del concepto de sobredeterminación permitirá evitar cualquier ambigüedad respecto de la identificación en el pensamiento foucaultiano de una sobredeterminación, en última instancia económica, de la política. En efecto, la crítica foucaultiana de la sobredeterminación no solo apunta hacia la economía, sino también a la política. La crítica a la sobredeterminación, no obstante, no se puede desligar de la advertencia de Foucault respecto a los peligros de la matriz posestructuralista que se apoya en la diferencia entre *la* política y *lo* político en sus diferentes versiones. Desde la perspectiva de lectura que pretendo sugerir, los últimos escritos de Mouffe parecen proponerse sortear tales peligros, acercando su reflexión a la de matriz foucaultiana.

### La fórmula de Althusser

En *Contradicción y sobredeterminación*, de 1965, Althusser proponía una ruptura epistemológica hacia el interior del campo del marxismo, al señalar que la contradicción fundamental de clase está “intensamente sobredeterminada” (2010, p. 85) y que esto, lejos de ser la excepción, es la regla misma. Con el concepto de *contradicción sobredeterminada*, el filósofo marxista explora una alternativa teórica para dar cabida a la cuestión de la contingencia en confrontación con el determinismo economicista. En efecto, sus argumentos se dirigen contra las interpretaciones propensas a caer en reduccionismos economicistas que se apoyan en una interpretación simplista de la inversión marxiana de la dialéctica hegeliana, derivada de la famosa metáfora arquitectónica del prólogo de las *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (Marx, 2014), que distingue y relaciona jerárquicamente entre dos niveles para el análisis: la base material y la superestructura. Como señalan Biglieri y Perelló al respecto: “estamos ante la idea de que la sociedad posee un centro o núcleo duro (la base material o la economía) desde el cual

irradiar efectos” (2012, p. 18). Las leyes objetivas de la historia darían sentido entonces tanto a las relaciones de la base material, como a los efectos que ellas determinan, y así pretenderían brindar seguridad sobre el hecho de que “la historia seguiría su curso necesario, pero ahora a partir del principio material de las leyes objetivas de la historia” (ib., 2012, p. 19).

Si se pretende escapar de esta perspectiva determinista debe romperse con la herencia hegeliana subyacente a estos pensamientos. Althusser interpreta la dialéctica hegeliana como una contradicción simple, i.e. no sobredeterminada. En efecto, esto sería lo que permite a Hegel reducir “todos los elementos que forman la vida concreta de un mundo histórico [...] a un principio de unidad interna” y esta reducción misma solo es posible “bajo la condición absoluta de considerar toda la vida concreta de un pueblo como la exteriorización-enajenación de un principio espiritual interno” (Althusser, 2010, pp. 83-84). Althusser presenta el problema a partir de lo que considera que es una caricatura que surge por una forma errónea de invertir a Hegel para comprender a Marx. Se trataría del intento de invertir la relación de los términos hegelianos, pero conservándolos. Transformando la esencia en fenómeno y el fenómeno en esencia:

El principio puro de la conciencia (de sí de un tiempo), principio interno simple que, en Hegel, es el principio de inteligibilidad de todas las determinaciones de un pueblo histórico, habría sido sustituido por otro principio simple, su contrario: la vida material, la economía, principio simple que llega a ser a su vez principio único de inteligibilidad universal de todas las determinaciones de un pueblo histórico (Althusser, 2010, p. 88).

Sin embargo, no debería ser este el camino a seguir ya que Marx no solo invierte a Hegel, sino que sustituye sus términos: “En Marx, son a la vez los términos y su relación lo que cambia de naturaleza y de sentido” (Althusser, 2010, p. 89). No se trata, por lo tanto, de la simple inversión que se daría con señalar, frente a la tesis hegeliana acerca de que el estado es la verdad de sociedad civil, la tesis opuesta de que la verdad del estado se encuentra en las relaciones económicas que lo determinan.

Por el contrario, de acuerdo con Althusser, Marx elabora una “concepción nueva de la relación de instancias determinantes en el complejo estructura-superestructura que constituye la esencia de toda formación social.” Marx propondría así “una nueva relación entre nuevos términos” (2010, p. 91). Según esta, existen dos extremos de una cadena: la determinación, en última instancia económica, y la autonomía relativa de las superestructuras

y su eficacia específica. En efecto, la clave para comprender la idea de contradicción sobredeterminada está en el concepto de “eficacia específica.” A saber, en la cuestión que plantea la existencia de una “acumulación de determinaciones eficaces (surgidas de las superestructuras y de circunstancias particulares nacionales e internacionales) sobre la determinación en última instancia por la economía” (2010, pp. 92-93). De este modo, mientras en la dialéctica de Hegel y del marxismo economicista que lo hereda hay una contradicción simple, en la dialéctica del Marx defendido por Althusser se trataría, por el contrario, de una contracción sobredeterminada. En efecto, la “idea de una contradicción ‘pura y simple’ y no sobredeterminada es, como lo dice Engels en relación a la frase economicista: ‘una frase vacua, abstracta y absurda’” (2010, p. 93). Por lo tanto, la explicación histórica de las revoluciones debe tomar en cuenta el modo en que operan la pluralidad de contradicciones que provienen de la superestructura para que la contradicción fundamental se active. Uno de los objetivos explícitos del argumento althusseriano es señalar un campo de investigación teórico política y alentar al marxismo académico a adentrarse en él. En este sentido, Althusser observa que hay que continuar los estudios de Gramsci en torno al problema de las superestructuras, en la medida en que “la teoría de la eficacia específica de las superestructuras y otras ‘circunstancias’ debe todavía ser en gran parte elaborada” (2010, p. 93).

### **La ruptura posmarxista de Laclau y Mouffe**

Ernesto Laclau se inscribe en el camino propuesto por Althusser y, retomando a Gramsci y radicalizando sus postulados, formula su teoría posmarxista de la hegemonía, paso previo a su elaboración del populismo como caso paradigmático suyo. Como subrayan Biglieri y Perelló, la crítica de Laclau consiste en que con la idea de “sobredeterminación en última instancia económica,” Althusser no solo recayó en el principio de necesidad, sino también en la simplificación hegeliana. De esta manera, concluyen las autoras que “aunque estuvo a punto de romper con el marxismo, Althusser no llegó a dar ese paso. Paso que sí dieron Laclau y Mouffe, provocando lo que se conocería posteriormente como ‘la ruptura posmarxista’” (2012, pp. 21-22). Así, en la medida en la que Althusser no habría extraído todas las consecuencias que implicaba llevar el concepto psicoanalítico al campo del marxismo, habría quedado preso de una instancia última de anclaje que terminaría por retrotraer todo a la determinación simple del inicio.

Siguiendo la reconstrucción del concepto psicoanalítico de *sobredeterminación* realizada por Biglieri y Perelló (2012, pp. 23-27), hay que

notar que este remite a la topología freudiana presentada en *La interpretación de los sueños* (1998). Según esta topología no hay plano fundante ni instancia determinada por una lógica de la necesidad. Desde esta perspectiva la contingencia es radical y, por lo tanto, el concepto de sobredeterminación y el de última instancia se excluyen recíprocamente. El concepto de sobredeterminación sirve para explicar la relación entre los dos niveles de la topología, i.e. entre el contenido manifiesto (siempre breve, pobre y lacónico) y el contenido latente (rico, variado y extenso). Así, el trabajo del sueño aparece como la traducción de un texto al otro que se opera a través de los mecanismos de condensación y desplazamiento. Dicha traducción constituye el nudo de la “hermenéutica sin fundamento último” freudiana (Biglieri y Perelló, 2012, p. 23). De este modo, los contenidos manifiestos aparecen como sobredeterminados (como siendo “el subrogado de”, en términos de Freud) por la multiplicidad del contenido latente. De aquí extraen como consecuencia Laclau y Mouffe (2010) la idea de una lógica articuladora. En este sentido, la categoría de totalidad cerrada y determinada en última instancia quedaría superada por un modelo teórico que pretende explicar el modo en que los diversos elementos de lo social se articulan a partir de la fijación contingente de *puntos nodales*. Como explican Biglieri y Perelló “los puntos nodales son aquellos elementos en donde convergieron mayor cantidad de cadenas asociativas. Son —en otras palabras— los elementos sobredeterminados, aquellos que condensan la mayor cantidad de contenidos por mera asociación” (2012, p. 26).<sup>1</sup> Por lo tanto, desde esta perspectiva posmarxista no habría leyes objetivas de la historia ni determinación en última instancia, pues la objetividad no sería más que “el efecto de un acto de poder, producto de un momento de cristalización de lo político, es decir, de la sobredeterminación de puntos nodales, de una articulación hegemónica dada que siempre es contingente” (2012, p. 27).

### La crítica y la advertencia de Foucault

De acuerdo con Luciano Noretto (2014), en el centro del desplazamiento foucaultiano respecto de la grilla bélica de inteligibilidad está la puesta en cuestión de la codificación clasista como garantía última de la articulación de las luchas. No sólo se trataría, entonces, de hacer hincapié en el concepto de lucha en la fórmula *lucha de clases*, sino sobre todo de abandonar el *fondo clasista no elaborado* que opera acriticamente como garantía de la unidad

1 En este punto, señalan las autoras, cuando Laclau y Mouffe definen al discurso como “una totalidad estructurada resultante de una práctica articuladora” (2012, p. 26) se acercan al pensamiento del primer Foucault.

del planteo. Para abordar el problema Nosetto recurre al contraste entre dos hipótesis (la de 1972 y la de 1977) respecto al concepto de política. A los fines del argumento que pretendo sostener la segunda es la pertinente.<sup>2</sup> En dicha ocasión Foucault afirma que:

Si es cierto que el conjunto de las relaciones de fuerza existentes en una sociedad dada constituye el dominio de la política, y que una política es una estrategia más o menos global que intenta coordinar y darles un sentido a estas relaciones de fuerza, pienso que se podría responder a sus cuestiones de la manera siguiente: la política no es lo que determina en última instancia (o lo que sobredetermina) las relaciones elementales y por naturaleza “neutras.” Toda relación de fuerza implica en todo momento una relación de poder (que es en cierto modo su forma momentánea) y cada relación de poder reenvía, como a su efecto pero también como a su condición de posibilidad, a un campo político del que forma parte. Decir que “todo es político” quiere decir esta omnipresencia de las relaciones de fuerza y su inmanencia en un campo político (1992, pp.168-169).

La hermenéutica de Nosetto muestra que Foucault no solo rechaza la idea de reducir la política a un centro, a su definición institucional en términos de Estado y gobierno, sino que también subraya que “el dominio de la política no se agota en la lucha de clases o en la determinación económica en la medida en que las relaciones económicas son inherentes al dominio político sin por ello agotarlo ni dictarle su ley” (Nosetto: 2014, p. 53). En la definición es evidente la referencia implícita de Foucault a Althusser para tomar distancia tanto respecto de la conceptualización de los aparatos de Estado como respecto de la sobredeterminación en última instancia económica. En este sentido, Foucault recusaría tanto la perspectiva descendente del poder desde un centro de irradiación, como la idea de que las relaciones económicas sobredeterminan todas las demás relaciones sociales. En efecto, como sostiene Nosetto, “las relaciones económicas deben ser destronadas de toda localización privilegiada y relocalizadas al interior de las relaciones de fuerza. Toda determinación en última instancia deberá ser suspendida” (2014, p. 54). Por otro lado, Nosetto

---

2 Sin embargo, no podemos dejar de señalar que la definición de 1972 da cuenta de la persistencia de la posición foucaultiana reacia al estadocentrismo que será denunciada cuando se refiera al prejuicio fóbico al estado en 1979. En efecto, en 1972 Foucault señalaba lo siguiente: “*Moi aussi, j’attribue à la politique le sens de la lutte pour le pouvoir; mais il ne s’agit pas d’un pouvoir entendu au sens de gouvernement ou d’Etat, il s’agit d’un terme qui comprend aussi le pouvoir économique*” [Yo también atribuyo a política el sentido de la lucha por el poder; pero no se trata de un poder entendido en el sentido de gobierno o de Estado; se trata de un término que comprende también al poder económico] (Foucault, 2001a, p. 1248).

sostiene que también habría que tener en cuenta que en dicha definición se manifiesta cierto refinamiento en la elaboración de la grilla bélica a partir de un desplazamiento en la noción de estrategia. Este refinamiento consistiría sobre todo en dejar de pensar la política como lucha por el poder para comenzar a pensar la política como “dominio específico en que las relaciones de fuerzas son coordinadas estratégicamente” (2014, p. 55). Por lo tanto, mientras el conjunto de las relaciones de fuerzas sería el dominio de la política, las estrategias de coordinación y finalización constituirían su operatoria.

Por otra parte, esta crítica foucaultiana a la matriz de análisis althusseriana debe ser complementada con una advertencia sobre la matriz posestructuralista, que responde al problema de la sobredeterminación. Cabe realizar un rodeo para introducir dicha advertencia. De acuerdo con Potte-Bonneville (2007) “la oposición radical” entre Foucault y Heidegger

se relaciona con la elección del miedo y la cautela contra la angustia. En Foucault son los peligros, y los miedos que ellos suscitan, los que plantean una interpretación correlativa del ser del hombre y del ser de las cosas. [...] La asignación de lo peligroso circunscribe un estar-en-el-mundo, y no a la inversa (p. 286).

El vínculo profundo entre las dos tomas de posición filosófica —“dos enigmas esenciales” o “dos escándalos masivos” (Potte-Bonneville, 2007, p. 286) — de Foucault, i.e. negar la unidad del sujeto y rechazar la diferencia ontológica, se hallaría en que “el peligro es siempre singular, el sujeto que se enfrenta a él se singulariza en esa relación: como dice Michaux, el lobo teme al violín, el elefante a los ratones...” (2007, p. 287). Para el comentador, la “elección del miedo” es una opción gnoseológica y una decisión ética, en cuanto impide “alejarse de las positivities en nombre de una angustia más profunda.” Es por ello que el diagnóstico de la coyuntura no es preparatorio, sino crucial. Su conclusión es contundente: “Si el miedo es la angustia caída al mundo, el pensamiento, en Foucault, también debe caer para cumplir su tarea” (2007, p. 287). Ahora bien, para disponerse a tal caída el pensamiento político, como cualquier pensamiento, debe tomar precauciones ante ciertos peligros.

Como señalamos, la oposición entre estas dos “formas filosóficas de la inquietud” permite volver a poner en perspectiva cierta advertencia que circunscribe la indagación foucaultiana en torno de la política. En este sentido, hay que tener en cuenta la advertencia que Foucault realiza en la clase del 2 de febrero de 1983 cuando señala el riesgo teórico y práctico que acecha al modelo posestructuralista sustentado en la diferencia ontológica.<sup>3</sup>

3 Sobre este modelo de pensamiento de la política cf. Marchart (2007, pp. 35-60).

En efecto, de acuerdo con Foucault el estudio (óntico) del juego político, con su dinámica propia según la coyuntura, acechado por una contingencia radical y atravesado por fuerzas históricas no debería ser excluido del análisis político en nombre de un sentido más propio de *lo* político, identificado como el momento de la ruptura y la emergencia del conflicto. Como señala Foucault:

Los problemas del poder, son en sentido estricto problemas de la política, y nada me parece más peligroso que ese famoso deslizamiento de la política a lo político utilizado en neutro (“lo” político), que en muchos análisis contemporáneos sirve, a mi juicio, para enmascarar el problema y el conjunto de problemas específicos que son los de la política, la *dynasteia*, el ejercicio del juego político, y de éste como campo de experiencia con sus reglas y su normatividad (2009, p. 171).

Como puede observarse a partir de ambas consideraciones, la distinción conceptual entre poder y política es claramente heterogénea respecto de la distinción entre lo político y la política. Antes bien, la distinción foucaultiana entre relaciones de poder y política pareciera disponer a través de una lógica estratégica, un campo de problematización de la política como campo inmanente a las relaciones de poder. Previo a volver sobre la diferencia entre la grilla foucaultiana y la posestructuralista de cuño heideggeriano para dimensionar la advertencia de Foucault ante el peligro de dicha perspectiva analítica es preciso desarrollar una reconstrucción del concepto foucaultiano de política, tal como lo llevo trabajando desde hace un tiempo (cf. Blengino, 2018).

### **La topología política de Foucault**

Para comprender en qué sentido los problemas del poder son también los problemas de la política es necesario advertir la especificidad y las conexiones entre ambos conceptos. Por una parte, lo primero que hay que recordar es que para Foucault el poder no es una sustancia, sino una forma de relación entre individuos o grupos, entre fuerzas históricas que se apoyan en tecnologías y saberes. Estas relaciones de poder constituyen relaciones de gobierno estratégicamente orientadas a la conducción de la conducta del otro a través de la determinación táctica del campo de su acción posible, en vistas a una serie de objetivos específicos. Se puede gobernar, en este sentido, a una población, a un grupo dentro de ella, o a los individuos. El concepto de gubernamentalidad, en efecto, es acuñado por Foucault para estudiar la especificidad de estas relaciones de poder. En *Nacimiento de la biopolítica* esta idea es explicitada del siguiente modo:

El término mismo de poder no hace otra cosa que designar un [ámbito] de relaciones que resta analizar por completo, y lo que propuse llamar gubernamentalidad, es decir, la manera de conducir la conducta de los hombres, no es más que la propuesta de una grilla de análisis para esas relaciones de poder (2007, p. 218).

Por otra parte, para demarcar la concepción foucaultiana de la política es preciso referirse a la serie de definiciones —más bien hipótesis o preguntas— que el profesor ensaya en los cursos de finales de los setenta. La primera definición a ser destacada por su lugar preponderante en la economía argumentativa es aquella con la cual Foucault cierra el curso de 1979 y, con él, la reconstrucción de la historia política de la gubernamentalidad. A saber, la política como relación estratégica contingente entre artes de gobernar heterogéneas. En efecto, haciendo un uso específico de la idea de gubernamentalidad —entendida como racionalidad estratégica de gobierno y como conjunto de relaciones y tecnologías de poder que organizan las técnicas que permiten su ejercicio efectivo en coyunturas determinadas— Foucault enumera tres tipos generales cuyas relaciones estratégicas —instrumentales, lúdicas y bélicas (cf. Noretto, 2014, pp. 59-67)— constituyen la especificidad de la política según esta definición. La segunda definición a destacar es la apuntada en el manuscrito sobre la gubernamentalidad, la que identifica a la política con la resistencia a una gubernamentalidad específica.<sup>4</sup> En tercer y último lugar, debe tenerse en cuenta la primera definición, aquella ensayada por Foucault en 1976 y que aparece como continuación de la exploración iniciada en 1973: la política como continuación de la guerra por otros medios (cf. Blengino, 2018, pp. 313-334).

Foucault es claro: la política no es lo que determina en última instancia (o lo que sobredetermina) unas relaciones de fuerza elementales y por naturaleza neutras. Si bien poder y política deben poder diferenciarse no se trata de dos niveles: el de las relaciones sociales neutras de fuerza y el de la política que las sobredetermina. Por el contrario, si toda relación de fuerza implica a cada momento una relación de poder, cada relación de poder reenvía a un campo político del que forma parte en cuanto es tanto su condición de posibilidad como su efecto. De ahí que Foucault concluya que *todo es político*, lo que refiere a la omnipresencia de las relaciones de fuerza y de su inmanencia a un campo político. La definición está lejos de ser clara, pero es indudable que el vínculo foucaultiano entre las relaciones de poder y la política no se juega en una topología completamente homologable a la ontología posmarxista.

---

<sup>4</sup> Sobre este manuscrito véase Senellart (2006, pp. 447-453).

La política como campo y como dominio remite a su carácter de *condición de posibilidad* de las relaciones de poder. En este sentido, supuesta la imposibilidad de relaciones de poder neutras y elementales, debido a su pertenencia inmanente a un campo político, se sigue que el conjunto de las relaciones de poder es político, al menos en lo que respecta al *reenvío* hacia la política como a la *condición de posibilidad* de las relaciones de poder. En la medida en que la existencia de la multiplicidad de relaciones de poder en una sociedad dada tienen su condición de posibilidad en un campo político dado del que forman parte, puede decirse que el conjunto de estas relaciones de poder *omnipresentes* al reenviar hacia el campo político como a su condición de posibilidad, permiten concluir que *todo es político*; puesto que se trata de la omnipresencia de unas relaciones de poder que se inscriben en el campo inmanente de la política, en el cual una estrategia de coordinación global del conjunto de las relaciones de poder está siempre operando. Foucault más adelante utilizará el concepto de gubernamentalidad como *generalidad singular* para referirse a la estrategia global de coordinación de las relaciones de fuerzas y de poder en una sociedad dada.<sup>5</sup> Por otra parte, cabe señalar que recíprocamente, de acuerdo con Foucault, las relaciones de poder producen *efectos* en el campo político en el que se insertan e incluso pueden llegar a producir un campo político determinado como su efecto. En este sentido, puede señalarse que si todo es político en cuanto remite las relaciones de poder al campo de la política como su condición de posibilidad, no todo es político si se lo considera desde la óptica de los efectos. Si todo (el conjunto de las relaciones de poder) es político porque el campo político es la condición de posibilidad del conjunto de esas relaciones de poder en una sociedad dada, en contrapartida, no todas (no cualquiera) las relaciones de poder en una sociedad dada (nunca neutras, ni elementales, i.e. políticas en cuanto es su condición de posibilidad) son políticas en el sentido de producir efectos en el campo político en el que se inscriben. Aparece, entonces, bajo otra luz el problema de la acumulación de determinaciones eficaces que Althusser alentaba a estudiar. Sólo algunas relaciones de poder tienen efectos sobre las estrategias globales de coordinación que operan en el dominio político, así como sólo algunas luchas son eficaces para producir efectos en el campo político.

En los términos de Noretto, habría que decir que la política en cuanto dominio estratégico es condición de posibilidad de las relaciones de poder a nivel local (táctico) y global (estratégico) y en ese sentido es que todo es político, pues estas relaciones de poder se inscriben en un campo político que asigna los lugares y las orientaciones estratégicas. Ahora bien, en la medida en

---

5 Sobre este punto véase Senellart, 2006 (pp. 447 y ss).

que la política se refiere al nivel estratégico de las coordinaciones globales de las relaciones de poder, y dado que hay relaciones de poder que operan a nivel local (táctico); se sigue que si no todas relaciones de poder remiten al nivel estratégico (político) de las coordinaciones, entonces, no todo es político, sino solo lo relativo a la coordinaciones globales. Como corolario, se sigue que no todo tiene efectos en el campo de la política. No todas las relaciones de poder que operan a nivel local buscan, ni las que operan a nivel global siempre logran tener efectos a nivel político.

### **La política como relación estratégica**

Si retomamos las consecuencias que extraen Laclau y Mouffe de su crítica de la sobredeterminación, en última instancia althusseriana, hay que recordar que para ellos lo social es político y lo político remite a una dimensión fundamental ontológica. En este sentido, lo social siempre está sobredeterminado — los puntos nodales de la articulación social están sobredeterminados políticamente—. Cuando ya no hay última instancia, cuando ya no es la economía la que sobredetermina, entonces se abre el camino a pensar la contingencia radical de todo orden social y el modo en que lo político sobredetermina lo social, i.e. los puntos nodales de la articulación social.

El rechazo de Foucault a la fórmula althusseriana alcanza también a su reinterpretación laclauviana en la medida en que implica la impugnación no solamente de la idea de una situación sobredeterminada en última instancia económicamente, sino también de la idea de una situación en la que lo político se convierte en la instancia que sobredetermina unas relaciones de fuerza elementales y por naturaleza neutras. Aquí se ancla la crítica foucaultiana de la sobredeterminación como concepto: ni lo económico sobredetermina en última instancia lo político, ni lo político parece ser simplemente la instancia que sobredetermina lo social. El problema para Foucault quizás sea la explicación misma en términos de sobredeterminación, en cuanto conduce a la elevación de lo político a una dimensión ontológica. Como ya ha sido señalado, unos años más tarde Foucault advertirá sobre los peligros a que nos exponen las explicaciones que postulan un ámbito de lo político. En este sentido, en la definición de 1977 se puede ver el gesto con el que Foucault opone la explicación a través de la lógica de la sobredeterminación frente a la explicación a través de la lógica de la estrategia. La explicación estratégica remite la política al campo de inmanencia de las relaciones de poder, i.e. como dominio estratégico que tiene su operatoria específica en las estrategias de coordinación de las relaciones de poder. La explicación por

la sobredeterminación conduce a la política, a través de una topología de dos niveles, a la distinción entre una dimensión ontológica —lo político— y una dimensión óptica —lo social, la política, lo institucional, lo policial, según el caso—. Desde la perspectiva foucaultiana no se trata, por lo tanto, de subrayar e insistir con que la dimensión ontológica (lo político) sobredetermina contingentemente (pues ya no hay centro determinante en última instancia) el plano de lo óptico (la política), se trata de tener cuidado de no caer en el mismo problema del que se partió en la tradición marxista: plantear la cuestión en términos de una topología de dos lugares para hacer foco, casi exclusivamente, en uno de ellos, el que se considera más importante, i.e. el que sobredetermina; lo que relega a un segundo plano el orden de lo sobredeterminado, reduciéndolo ocasionalmente a la mera constatación fáctica. Lo institucional, la policía, la política, lo social son conceptos que en estos planteos sirven mayormente de trasfondo y punto de referencia para el desarrollo de una perspectiva teórica que toma como su objeto privilegiado lo que corresponde, por contraste, a la dimensión de lo político, es decir, a la lógica que opera en esa instancia ontológica. El problema, si se quiere retomar la idea heideggeriana para invertirla en estos términos foucaultianos, no sería tanto el olvido del ser (el plano ontológico) a favor del ente (el plano óptico); antes bien, el problema sería que al plantear las cosas así se corre el riesgo de subestimar lo que cae bajo la dimensión óptica (de la política). El peligro a que nos expone esta matriz de análisis (discursivo) es, si se quiere, el inverso exacto del que plantea Heidegger: el olvido del ente, i.e. de la dimensión óptica (la política) a manos de una preocupación por el ser, i.e. por la dimensión ontológica (lo político) —por el acontecimiento de ruptura, por el antagonismo, por el poder constituyente— que se vuelve prácticamente excluyente en esta corriente de pensamiento. Lo que preocupa a Foucault no es el debate ontológico, sino el peligro al que este nos conduce.

La impugnación foucaultiana de esta perspectiva es ética y no solo gnoseológica, ya que apunta en la dirección de los efectos teóricos y de los peligros a que nos exponen. Hay que concluir, por lo tanto, que la política no se identifica con el momento de la sobredeterminación de una serie de relaciones de poder neutras y fundamentales y que para Foucault el concepto para pensar la relación entre poder y política es el de estrategia. No se propone entonces sostener que para este autor la política sea la instancia que sobredetermina a las relaciones sociales.

## La política como campo de experiencia sobredeterminado

Cada vez que Foucault formuló (o le formularon) la pregunta por la política, respondió con una reduplicación de la misma y arriesgando una hipótesis siempre diferente, que alumbró algunos aspectos de la política como campo de acción y pensamiento. Así, al triángulo de las tecnologías de poder y al triángulo de las artes de gobernar parece que se le superpone un tercer triángulo: el de la política. En este, las relaciones antagónicas entre sujetos colectivos (hipótesis de la guerra civil/guerra de 1973/1976) y entre una subjetivación política y una gubernamentalidad (hipótesis de la resistencia de 1978) aparecen sobredeterminadas por el juego, el debate, el combate y los ajustes entre gubernamentalidades heterogéneas (hipótesis de las relaciones estratégicas de 1979). Esta perspectiva de un triángulo de la política como campo de experiencia sobredeterminada es la que permite tomar en cuenta las dimensiones heterogéneas de la relación política y así ocuparse, más acá de la división entre la política y lo político, de elementos que pertenecen, de pleno derecho, al campo de la reflexión política, como son los problemas de la *dynasteia*, la *parrhesía* política, la *aleurgia*, el liderazgo y la constitución de una voluntad colectiva popular; las relaciones entre estado, gobierno y arte de gobernar; la coordinación de las estrategias de resistencia, las prácticas de libertad y la liberación.

En síntesis, la política entendida como relación estratégica entre artes de gobernar que sobredetermina las luchas y las resistencias permite señalar los siguientes aspectos o dimensiones de la política como ámbito de problematización: a) La política como una relación instrumental de ajustes, apoyos y encabalgamientos tecnológicos que son coordinados por estrategias de conjunto regidas por una relación de dominio-subordinación, vinculadas a la idea de gubernamentalidad *qua* “generalidad singular” y al triángulo de las tecnologías de poder. b) La política como una relación lúdica de competencia de acuerdo con las ideas de juego y debate, ya sea entre artes o racionalidades alternativas, ya sea en torno de las de tecnologías heterogéneas en términos tácticos. c) Como una relación bélica de confrontación, de acuerdo con las ideas de combate, enfrentamiento y rebote entre artes o racionalidades alternativas (cf. Foucault, 2007).

Respecto de estas dimensiones es pertinente retomar el concepto de *estrategia* tal como aparece en “El sujeto y el poder” (2001b), donde Foucault le dedica el último apartado a la relación entre relaciones de poder y relaciones de estrategia.<sup>6</sup> Allí se comienza por distinguir tres usos de la palabra estrategia:

---

<sup>6</sup> Sobre este punto seguimos parcialmente y recomendamos el análisis que hace Nosetto (2014,

a) el primero tiene un sentido general y alude a la racionalidad instrumental puesta a funcionar para alcanzar un objetivo determinado; b) el segundo, tiene un sentido lúdico según el cual se trataría del juego de las representaciones calculadas recíprocamente enfrentadas con el fin de obtener una ventaja; c) el tercero, tiene un sentido bélico referido a los procedimientos puestos a funcionar para la neutralización y la desposesión de los instrumentos y medios de combate del oponente, con el objetivo de ponerlo en la situación de abandonar la lucha y así obtener la victoria.

De acuerdo con esto, la primera acepción —instrumental— permite comprender *políticamente* las racionalidades gubernamentales en términos de estrategias de coordinación que ponen en correlación tecnologías y técnicas. Se trataría, en este sentido, de la relación estratégico-política general entre tecnologías y artes de gobernar que configuran una gubernamentalidad *qua* generalidad singular. La segunda, se refiere a una relación de competencia entre racionalidades alternativas y tecnologías heterogéneas que está a la base de la conducta de los actores que, a través de ellas, persiguen el objetivo de obtener una ventaja, es decir, una posición dominante o hegemónica frente a sus adversarios, en un juego en idea probablemente indefinido. Se trata de la relación de gobierno entre los sujetos, entendida como conducción de conductas, sobredeterminada por la relación lúdica entre las tecnologías y gubernamentalidades que permiten determinar el campo de la acción posible de los otros. La tercera, se refiere a una relación antagónica entre sujetos que aparece mediada por la relación con las racionalidades de gobierno, las tecnologías y/o las estrategias del adversario. En efecto, la neutralización y privación de los instrumentos del oponente e imposición de los propios son los objetivos de la confrontación. Se trata de la lucha por el control de los instrumentos de gobierno del otro. Por lo que, en primera instancia no se trataría de una mera relación entre sujetos colectivos enemigos, sino de un sujeto colectivo particular que rebate y combate determinadas racionalidades de gobierno y tecnologías de poder, por medio de las cuales pasa el antagonismo con el otro enemigo. La relación entre los enemigos, entonces, pareciera estar mediada generalmente —salvo en los casos en que se busca eliminar al enemigo por sus características propias, ya sea raciales, biológicas, étnicas o culturales— por la disputa en torno de la neutralización y la imposición de tecnologías y artes de gobernar alternativas.

En consecuencia, se comprende el sentido acotado al ámbito de las tres definiciones de política que damos a la categoría de sobredeterminación. No se trata de la sobredeterminación de las hegemonías sociales por lo

político, sino de la sobredeterminación de los conflictos políticos ante una gubernamentalidad o entre enemigos por la densidad histórica del juego político, entendido como el conjunto de las relaciones estratégicas que se dan entre diferentes artes y racionalidades de gobierno. En este sentido, puede afirmarse que la delimitación del campo de aplicación del concepto de sobredeterminación lo restituye de algún modo a su campo de aplicación original, que es el de la subjetividad. En definitiva, lo que se quiere sostener no es que lo político sobredetermina lo social; sino sencillamente que en el campo de la política, los procesos de subjetivación en el antagonismo (el carácter polemógeno de las identidades políticas) emergen sobredeterminados por la larga historia de las relaciones estratégicas entre gubernamentalidades heterogéneas. En efecto, la hipótesis de que la tercera definición sobredetermina las dos anteriores permite comprender cómo tanto la relación bélica entre sujetos antagónicos cuanto la relación de resistencia ante una tecnología de gobierno están mediadas históricamente por las relaciones estratégicas entre gubernamentalidades heterogéneas. Por lo tanto, si estas definiciones hipotéticas heterogéneas no se excluyen entre sí, sino que pueden leerse topológicamente como formando un triángulo, entonces se abre un campo de análisis de las relaciones instrumentales, lúdicas y bélicas entre artes de gobierno y entre tecnologías de poder que sobredeterminan las condiciones de emergencia de una subjetividad política.

En este sentido, el ámbito de estudio demarcado por esta topología foucaultiana de la política abre el análisis a la comprensión de una serie de relaciones históricas como políticas:

a) La relación, en sentido amplio e instrumental, de ajuste estratégico entre tecnologías de gobierno al interior de una gubernamentalidad entendida como *generalidad singular*.

b) La relación lúdica, de competencia entre racionalidades de gobierno alternativas, entre tecnologías heterogéneas y entre los grupos que buscan recíprocamente condicionar sus conductas a través de ellas, así como el debate que se desarrolla en torno de estas relaciones de ajuste y competencia.

c) La relación de oposición y enfrentamiento entre artes de gobernar: en la verdad, en la racionalidad del estado, en la racionalidad de los gobernados.

d) Las relaciones de resistencia a la gubernamentalidad, el enfrentamiento, la sublevación, es decir, la relación de oposición y confrontación del sujeto con las tecnologías y/o la gubernamentalidad hegemónicas, que por supuesto supone el enfrentamiento con enemigos concretos, aunque el objetivo estratégico sean las tecnologías de gobierno, i.e. su neutralización y eventual reemplazo;

e) Las relaciones de conducción y liderazgo, el problema de la *dynasteia* y la democracia y la tensión entre *parrhesia* y demagogia.

f) La relación ético-política a partir de la cual el sujeto se constituye como sujeto de una resistencia política. Por ejemplo, la emergencia del pueblo *en cuanto* forma de desconexión del dispositivo de sujeción poblacional así como la del militante respecto del dispositivo de subjetivación económica.

### La modulación de Mouffe

La idea de una democracia agonística de Mouffe (2014) se propone matizar, en cierto modo, la dualidad a la que conduce el análisis cuando se centra en la diferencia entre lo político y la política, y así evitar el sesgo advertido por Foucault. En efecto, de acuerdo con la filósofa belga, el agonismo constituye una suerte de domesticación del antagonismo. La idea de domesticación implica un diferimiento de la naturaleza salvaje del animal, aunque nunca se puede estar completamente seguro de que el animal domesticado no ataque, pues aquella está siempre latente. De forma análoga, el agonismo no niega la posibilidad del antagonismo (que es su trasfondo permanente); sino que lo contiene y lo canaliza, y, aunque no puede asegurar su desaparición absoluta y permanente, tampoco lo fomenta, como ocurre cuando se busca un consenso universal racional. En este sentido, el agonismo es un concepto mediador vinculado a la lucha hegemónica entre adversarios que buscan imponer órdenes antagónicos en una comunidad plural. En efecto, la lucha agonística entre adversarios se distingue tanto de la relación amigo-enemigo, propia de la lógica del antagonismo; cuanto de la relación entre competidores, propia de la lógica económica. Por lo tanto, para Mouffe, pensar los problemas actuales de la política, tanto a nivel interno como internacional, supone un doble desafío: no reducir la política al momento del enfrentamiento antagónico, ni subsumirla al ideal del consenso racional. Se trata, en consecuencia, de pensar las instituciones que permiten canalizar los conflictos bajo una forma adversarial en el contexto de un consenso conflictual.

Por un lado, entonces, se trata de destacar la distinción entre antagonismo y agonismo con el fin de “concebir una forma de democracia que no omita la negatividad radical” (Mouffe, 2014, p. 16). En este sentido, pensar la cuestión del lazo social desde el modelo propuesto por Mouffe implica partir del antagonismo como dimensión ontológica inerradicable que está presupuesta en cualquier sociedad humana y sobre la que se constituye el lazo social como un epifenómeno de las prácticas hegemónicas.<sup>7</sup> La

---

<sup>7</sup> Mouffe denomina “prácticas hegemónicas a las prácticas de articulación mediante las cuales se

dimensión del antagonismo, identificada con la idea de *lo* político en cuanto condición que no puede ser nunca definitivamente erradicada, aunque sí canalizada o domesticada, encuentra una modulación en la dimensión del agonismo aludida con la idea de *la* política, entendida como el conjunto de “prácticas, discursos e instituciones que busca establecer un determinado orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que siempre son potencialmente conflictivas, ya que están afectadas por la dimensión de ‘lo político’” (2014, p. 22).

Por otro lado, se trata de contraponer el modelo agonal al modelo consensual con la finalidad de destacar “la importancia de las identidades colectivas y el papel central que juegan los afectos en su constitución” (2014, p. 25). En efecto, frente a la idea de una democracia subsumida al ideal de consenso racional, Mouffe busca subrayar el lugar de “las ‘pasiones’ como la fuerza motriz en el ámbito político” (2014, p. 25). En este sentido, la especificidad propia de la idea de democracia radical agonística se adquiere a partir del contraste con el modelo consensual con el que la democracia liberal propone resolver el problema del gobierno de sociedades plurales, omitiendo la dimensión productiva de la negatividad radical. Mientras dicha tradición se sostiene en “la creencia racionalista en la posibilidad de un consenso universal basado en la razón” (2014, p. 22); Mouffe al hacer ingresar la dimensión de los afectos y las pasiones como constitutivas del lazo social se propone complejizar la cuestión del gobierno democrático en sociedades plurales. En efecto, el pluralismo —analizado desde la matriz discursiva que se basa en el desplazamiento del significante y la necesidad de la articulación equivalencial para la constitución de identidades políticas colectivas— implica siempre la diferenciación entre un nosotros y un ellos, en la medida en que toda identidad es relacional y supone un *exterior constitutivo*. Es precisamente para evitar que la relación nosotros/ellos se convierta en una relación amigo/enemigo que debe ser canalizada institucionalmente como una relación entre adversarios. De hecho, la diferencia entre adversario y enemigo no apunta solo a señalar la intensidad de un conflicto, sino ante todo, la dimensión histórica de las prácticas y hábitos sedimentados compartidos, cuya densidad histórica configura afectos y pasiones que dan a la disputa un carácter singular.

En este sentido, el desarrollo del pensamiento político de Mouffe y su acuñación del concepto de democracia agonística parece sortear la crítica que Villacañas (2018) hace a Laclau, al denunciar la íntima e inconfesada crea un determinado orden y se fija el significado de las instituciones sociales. Según este enfoque, todo orden es la articulación temporaria y precaria de prácticas contingentes.” En consecuencia, dicho orden contingente siempre “puede ser desafiado por prácticas contrahegemónicas que intentan desarticularlo en un esfuerzo por instalar otra forma de hegemonía” (2014, p. 22).

complicidad antihistoricista entre una sociedad de demandas desarticuladas en y por el mercado y la articulación discursiva a partir de un significativo vacío. En efecto, la sociedad de Mouffe no se parece a la sociedad plana y plural posmoderna propia de un presente donde solamente rige la ilimitada dispersión del significante y las demandas. La idea de un lazo social complejo en el que las pasiones y afectos tienen igual relevancia que los motivos racionales a la hora de configurar una identidad colectiva conduce inevitablemente hacia el problema de la densidad histórica en la configuración de los hábitos, las pasiones y los afectos que operan en la producción de las identidades colectivas populares. La necesidad de pensar modelos de instituciones agonísticas que permitan gobernar dichas pasiones y afectos para conducirlos en sentido democrático es el imperativo filosófico de Mouffe. Justo en este punto, resulta imprescindible la diferencia entre adversarios y competidores para echar luz sobre los estratos históricos sedimentados aludidos por la idea de afectos y pasiones, frente a la idea de demanda insatisfecha, siempre disponible para una articulación política equivalencial alternativa a la equivalencia neoliberal establecida por el dinero en el mercado (Villacañas, 2018, pp. 39-40). Mientras a partir de aquella primera idea de hegemonía y democracia radical postulada en *Hegemonía y estrategia socialista* (2010), Laclau se orientó hacia el populismo como matriz ontológica de lo político, Mouffe fue desplazando su perspectiva hacia la dimensión de la política, entendida como agonística, como relación adversarial —que conjuga pasiones y afectos, hábitos, prejuicios e intereses, además de argumentos— en un marco de consenso conflictual, que es bien diferente al ámbito de la competencia económica, pero también constituye una modulación del juego político entre demanda, insatisfacción y articulación equivalencial. Para Mouffe, no solo se trata de señalar el momento político en que el otro emerge como enemigo en un antagonismo radical; se trata también de los momentos más frecuentes de la política en que el otro aparece como adversario en una relación agonística que, por muy radical que sea, siempre es interior a un nosotros compartido que se mantiene fuera de la disputa y se sostiene frente a los otros externos al nosotros: un ellos, quienes hacen de exterior constitutivo. De alguna forma, el concepto de democracia radical agonística de Mouffe se orienta hacia la problematización sobre el modo de gobernar y canalizar las pasiones y los afectos, y de articular equivalencialmente demandas e intereses de forma, para dar lugar a la construcción de una ciudadanía activa capaz de ejercerse en el terreno movedizo del consenso conflictual y agonístico, como una institución precaria para el tratamiento de la conflictividad inherente a un *demos* plural que se pretende que permanezca siendo tal. Sin embargo, esto no debe llevar a pensar que, con este giro, Mouffe recae en una suerte de democracia liberal capaz de incluir pasiones donde solo tenían

dignidad las razones. Por el contrario, la democracia agonística radical, al no eliminar la presencia del antagonismo y la negatividad radical y al tratarla (*sublimarla*, 2014, p. 27), se aleja de la concepción liberal de la política en la que el adversario aparece como un competidor en un juego donde las élites articulan demandas sin cuestionar la hegemonía dominante ni transformar las relaciones de poder. Entre el liberalismo y el populismo, tomados como si fueran dos polos opuestos —el de la negación y el de la afirmación del antagonismo— Mouffe se desliza por un camino intermedio: el de una forma de conducir pasiones y afectos y de articular demandas en una sociedad plural en la que el lazo social conlleva una conflictividad inherente —que puede incluso conducir a la disputa hegemónica— que debiera poder ser canalizada para evitar la conclusión de que el antagonismo sea la única forma de asumir la lucha por la hegemonía.

### **A modo de conclusión**

Desde la perspectiva que he pretendido defender, la política no puede ser reducida a una relación antagonica entre sujetos históricos colectivos, ni a una relación de resistencia ante una gubernamentalidad por parte de una forma de subjetivación; sino que, más bien, ambas relaciones están sobredeterminadas por la experiencia histórica de la política como relación estratégica entre gubernamentalidades heterogéneas. En efecto, por este motivo puede afirmarse que la identidad que se constituye a partir de la identificación y el combate del enemigo, en cuanto tiene lugar en una situación de dominación o gobierno determinadas, está siempre mediada por la conformación histórica de una gubernamentalidad hegemónica contingente e inestable, sostenida en un juego de ajustes y combates específicos entre artes y tecnologías de gobierno. Esta identidad es potencialmente confrontada a partir del recurso a la serie de saberes locales sometidos y descalificados, así como a las memorias de las luchas en las que se apoyarán los antagonismos políticos, a los que el trabajo foucaultiano de crítica histórica erudita pretende aportarles un mapa posible del territorio histórico político en el que se despliegan. No parece otra la tarea última perseguida por el diagnóstico del presente definido como una ontología histórica de nosotros mismos que se presenta como la “crítica práctica en la forma del franqueamiento posible” (Foucault, 1999, p. 348), a partir de la determinación de los límites y los peligros específicos que forman parte de una situación hegemónica concreta y la abren a posibilidades de resistencia que adopten una “forma específica, en función del tipo y de la forma concreta que adopta en cada caso la dominación” (1996, p. 112). En este sentido, he pretendido sugerir que la última etapa de la reflexión de Mouffe en torno del

gobierno de los afectos y las pasiones en el modelo agonístico constituye una complejización teórica que, al matizar el formalismo propio de la perspectiva posestructuralista, la pone a resguardo de cierta subestimación del registro de la experiencia histórica, que suele operar como un sesgo en teorías políticas que procuran diseñar un modelo abstracto y general que corre el riesgo de relegar como secundario aquello que constituye a la política como campo inmanente y como dominio estratégico de relaciones históricas de fuerza y poder sobredeterminadas por una singular historia de la gubernamentalidad política occidental.

### Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis (2010). Contradicción y sobredeterminación. En *La revolución teórica de Marx* (M. Harnecker, Trad.). (pp. 71-96). Siglo XXI.
- Biglieri, Paula y Perelló, Gloria (2012). *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*. Grama.
- Blingino, Luis (2018) *El pensamiento político de Michel Foucault*. Guillermo Escolar.
- Foucault, Michel (1992). Las relaciones de poder penetran en los cuerpos. En *Microfísica del poder* (J. Varela y F. Álvarez-Uría, Trads.). (pp. 163-172). La piqueta.
- Foucault, Michel (1996). La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad. En *Hermenéutica del sujeto* (F. Álvarez-Uría, Trad.). (pp. 93-125). Altamira.
- Foucault, Michel (1999). ¿Qué es la Ilustración? En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Vol. III* (A. Gabilondo, Trad.). (pp. 335-352). Paidós.
- Foucault, Michel. (2001a). Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti [Los problemas de la cultura. Un debate Foucault-Preti]. En *Dits et écrits 1, 1954-1975* (pp. 1237-1248). Gallimard.
- Foucault, Michel (2001b). El sujeto y el poder. En H. Dreyfus y P. Rabinow (Eds.), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (R. C. Paredes, Trad.). Nueva Visión.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2009). *El gobierno de sí y de los otros* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

- Freud, Sigmund (1998). La interpretación de los sueños. (Primera parte). En *Obras completas, vol. IV* (J.L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2010). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (E. Laclau, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Marchart, Oliver (2007). *Post-foundational political thought*. Edinburgh University.
- Marx, Karl (2014). Contribución a la crítica de la economía política. Prólogo. En *Antología* (P. Scaron, Trad.) (pp. 199-203). Siglo XXI.
- Mouffe, Chantal (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente* (S. Laclau, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Nosetto, Luciano (2014). *Michel Foucault y la política*. Universidad Nacional de San Martín.
- Potte-Bonneville, Mathieu (2007). *Michel Foucault, la inquietud de la historia* (H. H. García, Trad.). Manantial.
- Senellart, Michel (2006). Situación de los cursos. En M. Foucault, *Seguridad, territorio, población* (H. Pons, Trad.). (pp. 417-453). Fondo de Cultura Económica.
- Villacañas, José Luis (2018). *Populismo*. La Huerta Grande.

“No hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición.”

## La política de la superstición en Spinoza

*“Nothing governs the multitude more effectively than superstition.” The politics of superstition in Spinoza*

Daniela Cápona González  
Universidad de Chile, Chile

**RESUMEN** La sentencia que titula el presente artículo es determinante para comprender cómo Spinoza entiende lo político. Utilizando la referencia a Quinto Curcio Rufo, el holandés nos la transmite no como un consejo de gobierno, sino de manera crítica, demostrando que la superstición es un dispositivo afectivo político que determina una forma de ejercer el poder a través de la manipulación afectiva y la perpetuación de las formas pasivas que implica. A pesar de no existir un tratamiento sistemático del término, se propone una lectura que comienza con la etimología e historia de la superstición, para pasar al análisis que hace Spinoza, que propone comprenderla como una determinada configuración afectiva parasitaria, en cuanto no podría existir sino en vinculación con otros afectos, adosada a formas de poder, situándose de un modo metaafectivo. De este modo se propone explicar la eficacia política de la superstición en un renovado panorama: el de la contemporaneidad del capitalismo como *ars affectandi* que, al igual que la teología, fundamenta su poder en la superstición, junto con sus consecuencias éticas, políticas, epistémicas y estéticas.

**PALABRAS CLAVE** Superstición; fortuna; esperanza; miedo; política; teología.

**ABSTRACT** *The phrase that titles the present article is crucial to understand how Spinoza understood political problems. Using Quinto Curcio Rufus's quote, the Dutch philosopher transmitted it to us, not as political advice, but in a critical way, in order to prove that superstition is a political-affective dispositive that determines a specific form of practicing power through the affective manipulation and the perpetuation of the passive forms implied. Although there is no systematic treatment about this term, in this paper I analyse the history and etymology of superstition; I examine what Spinoza said about this concept, and finally, I argue that he understood superstition as a determined affective configuration that operates in a parasitic way, because it could not exist except in relation with other affects, joined to power forms, overlapping the others in a meta-affective way. My aim is to explain the political*

*efficacy of superstition under a different light in the present capitalist moment, as an ars affectandi that, just like theology, seats its power in superstition; also considering its ethical, political, epistemics and aesthetics consequences.*

**KEY WORDS** *Superstition; Fortune; Hope; Fear; Politics; Theology.*

<b>RECIBIDO</b> <i>RECEIVED</i>	1/3/2020
<b>APROBADO</b> <i>APPROVED</i>	30/9/2020
<b>PUBLICADO</b> <i>PUBLISHED</i>	30/1/2021

#### **NOTA DE LA AUTORA**

Daniela Cápona González, Facultad de Artes, Universidad de Chile.

Este artículo es financiado por el proyecto de investigación doctoral ANID/ Doctorado Nacional/ 2018 - Folio 21181516, en el programa de Doctorado en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte de la Universidad de Chile.

Correo electrónico: dcapona@gmail.com.

<https://orcid.org/0000-0002-0972-0245>

Los términos *superstición* y *supersticioso* aparecen seis veces en la *Ética* de Spinoza, y veinticinco veces en el *Tratado Teológico-Político*; mientras que, en su última obra, el *Tratado Político*, no se mencionan ni siquiera una vez. En la mayoría de ocasiones, este término aparece para ejemplificar la conducta humana o las consecuencias de la incomprensión de las leyes de la naturaleza; siendo pocas las veces en las que se define o determina de forma precisa. Sin embargo, en el prólogo del *Tratado teológico-político*, Spinoza le otorga un rol cardinal a este concepto para comprender la dominación que ejerce en las formas de gobierno, y justo en esto radica la dificultad del análisis de este término. Cabe considerar que la superstición entraña una estructura de dominación que se ofusca al devenir temporal, para seguir erigiéndose como un dispositivo político cuya operatividad se puede apreciar incluso hoy, adosada al capitalismo (Cápona, 2018). Pensar la superstición, el poder y la dominación sigue siendo una forma actual de comprender lo político en la medida en que lo comprendemos como un *ars affectandi* (Lordon, 2017, p. 12); como un gobierno a partir de los afectos y de su producción, lo que nos lleva a considerar hoy el capitalismo como un determinado régimen de deseo (Lordon, 2015, p. 67; Gago, 2014, p. 199), junto con sus consecuencias éticas, epistémicas, políticas y estéticas. En el presente artículo nos centraremos en el componente afectivo de la superstición y la geometría afectiva que esta implica; evidenciando que se trata no solo de una creencia y un prejuicio, es decir, de un estado epistémico ligado a la imaginación y a la fortuna, sino también de una determinada configuración afectiva que permite que esta sea compleja, plástica y actual.

### Origen y etimología de *superstitio*

Remitiendo a su etimología, la palabra superstición viene del verbo latino *superstare*, que significa permanecer sobre, mantenerse más allá. Benveniste señala un problema al traducir este término, intentando mantener los sentidos de las otras categorías que tienen la misma raigambre semántica: *superstes*, *superstitiosus*. Este autor indica no solo cinco sentidos en los que estos términos han sido analizados y sus incongruencias; sino además, su devenir histórico. Entre los sentidos que analiza y critica está la idea del *superstes* como superviviente, de lo cual se sigue que *superstitio* remite a *supervivencia*, y ha sido analizado como el “resto de una antigua creencia que en la época en que se la considera parece superflua” (Benveniste, 1983, p. 402), recalcando en este punto su carácter de creencia. Este autor encuentra dicotomías y problemas en los diferentes sentidos que encuentra; remitiéndose por ejemplo a Plauto y Cicerón, para quienes la idea de *superstes*

aparece ligada a la de testigo, usualmente vinculado a la noción de *Hariolus* [“adivino”]. De ello se desprende que el término que nos ocupa alude a un don de videncia que permitiría conocer el pasado como si se hubiese estado presente. De allí que Benveniste defina los términos de esta manera: “*Superstes*: aquél que puede pasar por ‘testigo’ por haber asistido a una cosa” puede realizar la “*superstitio*” o “‘don de presencia’, facultad de testimoniar como si se hubiera estado allí”. De este modo, “*superstitiosus*” sería “aquel que está dotado de un ‘don de presencia’, que le permite haber estado en el pasado” (Benveniste, 1983, p. 405).

Este sería el sentido que constatamos en Plauto; sin embargo, esta noción ha devenido históricamente su contraria sobre todo en la modernidad y por el espíritu racionalista. *Superstitio*, por lo que se acaba de exponer, operaba en principio como un complemento a la religión, y no como su opuesto, que es la lectura usual de la edad media y moderna. Benveniste nos explica que este cambio y mutación semántica se debe a que:

los romanos tenían horror por las prácticas adivinatorias; las consideraban charlatanismo; los brujos, los adivinos eran despreciados, y tanto más cuanto que, en su mayoría, procedían de países extranjeros. *Superstitio*, asociado por ello a prácticas reprobadas, tomó un color desfavorable. Se aplicó desde fecha temprana a prácticas de falsa religión, consideradas como vanas y bajas, indignas de un espíritu razonable... De ahí se ha desprendido una nueva idea de la *superstitio*, por antítesis con *religio*, y es lo que ha producido este nuevo adjetivo *superstitiosus* (supersticioso) completamente distinto del primero, antitético de *religiosus* con la misma formación. Pero es la visión ilustrada, filosófica, de los romanos racionalizantes la que ha disociado la *religio*, el escrúpulo religioso, el culto auténtico, de la *superstitio*, forma degradada, pervertida de la religión. De este modo se precisa el lazo entre los dos valores sucesivos de *superstitio*, que primero refleja el estado de las creencias populares, y, luego, la actitud de los romanos tradicionales respecto a esas creencias (1983, pp. 405-406).

Silvia Magnavacca, por su parte, mantiene que en la Edad Media *superstitio* aparece como opuesto y complementario a la religión, en tanto implica un culto a lo divino, pero de modo ilícito, o bien, hacia cosas o seres que no son propiamente divinos. En sus palabras, “ya en la Patrística se llamó la atención sobre la *s.* en cuanto deformación de la *religio* rectamente entendida” (2015, p. 654). De este modo, Isidoro de Sevilla, a la luz de Cicerón, ofrece dos etimologías posibles del término:

La de provenir de *superflua aut superinstituta*, ya que es la observancia de las cosas superfluas; la de obedecer a *multis annis superstites*, porque la muy avanzada edad conduce a los ancianos a errar en la forma antigua y tradicional de dar culto. Isidoro se inclina por la primera que parece prevalecer en los siglos posteriores (Magnavacca, 2015, p. 654).

Ahora bien, según Cristofolini (2007), y en relación a Spinoza, la raigambre del sentido del término superstición provendría del texto *De natura deorum* de Cicerón. En este texto, el término aparece varias veces en relación con la vida política en Roma, donde era necesario distinguir entre *superstitio* y *religio*, y el autor aclara que esta distinción no solo fue hecha por filósofos. Para Cicerón (II. 28), el término *religio* remite a *relegere*, es decir, a una iteración del leer; y Cristofolini está de acuerdo con esta definición, con lo que niega la idea de que *legere* signifique “reunir”, lo que apuntaría a la restauración de un vínculo perdido entre humanidad y divinidad, como propone Magnavacca (2015, p. 584). En este sentido, para el autor latino, religiosos son quienes “volvían a tratar con diligencia y —por así decirlo— ‘releían’ todo lo referente al culto a los dioses” (Cicerón, 1999, p. 218). Por ello se les llamó “religiosos”, porque releían todo, lo que implicaría la idea de una exactitud de las prácticas religiosas, pues se releería para conservar fidedignamente el culto. Por el contrario, el supersticioso era quien se dedicaba a ritos fútiles como la adivinación, en una clara visión deteriorada y deformada de la verdadera religión. Además, en I. 42 hace hincapié en que es en la superstición donde se asienta “el temor infundado hacia los dioses,” evidenciando la utilización del miedo como factor político en la superstición, que se opone a la religión, que es la que enseña a “rendirles un culto piadoso” a los dioses (Cicerón, 1999, p. 156). También sostuvo que “quienes durante días enteros hacían preces e inmolaciones para que sus hijos sobrevivieran, fueron llamados supersticiosos” (Cicerón, 1999, p. 218), evidenciando que se trata de un culto irracional, sometido a las pasiones más profundas, que posibilita la deformación de una recta *religio*. De allí la separación: “en el caso de ‘supersticioso’ y de ‘religioso’, se llegó a la denominación de un vicio por un lado, y a la de un elogio por el otro” (Cicerón, 1999, p. 219). El traductor nos indicará en nota al pie que *superstitio* deriva “*super-stare*,” que significa “‘estar por encima’, ya sea ‘por encima de lo humano y común’, como quien supervisa, o, en sentido negativo, ‘por encima de lo lógico y necesario’, es decir, actuando de una manera superflua” (Cicerón, 1999, p. 219). A partir de estas consideraciones, cabe concluir que la superstición se corresponde efectivamente a una creencia fundamentada en un prejuicio finalista y en una visión teleológica de la existencia, tal como Spinoza estableció en el Apéndice de su *Ética*, y se opone

directamente a la religión. Sin embargo, ver en la superstición únicamente una visión deformada de la religión parece una reducción del verdadero sentido de esta y de lo que Spinoza quiere aludir con su crítica.

De esta contraposición nos surge una duda: ¿Cómo comprender, entonces, la religión? Siguiendo a Magnavacca, resulta interesante destacar que para Cicerón la religión presenta dos vetas de sentido (releer y religar); aunque algunos otros discrepan, por ejemplo:

Lactancio y Tertuliano atribuyen su origen al verbo *ligare*, ‘vincular’ (cf. *Div. Inst.* IV, 28). En este sentido, la *r.* sería lo que enlaza al hombre con la divinidad. Sin refutar explícitamente la opinión ciceroniana, Agustín, en el *De Civ. Dei* X, 3, adhiere a la de Lactancio, razón por la cual dicha etimología... pasó a la tradición cristiana como la más repetida (Magnavacca, 2015, p. 584).

Aquí hay una diferencia entre las idea de reunir y vincular: la primera supone un lazo ya roto, que alguna vez estuvo y se intenta restaurar; mientras que, en el segundo caso, no hay necesidad de que hubiese ya una unión previa. Sin embargo, nos podemos remontar aún más en el tiempo: Plauto y otros autores vinculan *religio* con diligencia y escrúpulo (Magnavacca, 2015, p. 584). Esta lectura también es la que propone Benveniste respecto del término, aunque la remonta a la misma obra de Cicerón mentada anteriormente. “La *religio* es una vacilación que retiene, un escrúpulo que impide y no un sentimiento dirigido hacia una acción o que incita a practicar el culto” (Benveniste, 1983, p. 400). Esto se confirma por su derivado *religiosus*, criticando la idea de que este término proviniese de *religare*. Se trataría de *legere* como “recoger, volver a sí, reconocer,” pero también “recolectar.” Es decir, “tomar para una nueva selección, volver sobre una gestión anterior’: he ahí una buena definición del escrúpulo religioso” (Benveniste, 1983, p. 401). Este tránsito de sentido, es decir, estas dos comprensiones distintas que conviven conflictivamente en el seno de un mismo concepto, es explicada por Benveniste aduciendo que:

La *religio* romana es, en origen, esencialmente subjetiva. No es fortuito que sea solo en la obra de los escritores cristianos donde aparece la explicación *religio* por *religare*. Lactancio insiste en ella: ... “el término *religio* ha sido sacado del lazo de la piedad, porque dios se enlaza al hombre o le ata por la piedad.” Es que el contenido mismo de la *religio* ha cambiado. Para un cristiano, lo que caracteriza, en relación a los cultos paganos, la nueva fe es el vínculo de la piedad, esta dependencia del fiel respecto a Dios, esta obligación en el sentido propio de la palabra. El concepto de *religio* está remodelado sobre la idea que el

hombre se hace entonces de su relación con Dios; idea completamente diferente de la vieja *religio* romana y que prepara la acepción moderna (1983, p. 401).

Este significado o sentido de la religión nos pone de frente su contracara: se trata de la apariencia o promesa de unión, de aquello que solo nos separa; se trata de la religión devenida teológico-política, de obediencia, de sumisión, su reducción a un sentido utilitario, es decir, de la religión comprendida como teología, en términos spinozianos. De allí que podamos ver que la religión devenida teológico-política tenga necesariamente relación con su aparente contrario —la superstición— ya que la relación con lo divino y lo santo no solo es parcial sino casi nula, o bien, transformada a su antojo. Si la religión misma en esta configuración nos separa más que nos une, o mediante una promesa nunca cumplida nos hace creer en esa unión; ella misma se torna un dispositivo político abstracto que requiere para sí la disolución de todo vínculo social para imponer el propio. Mientras que la superstición era la comprensión inadecuada de la religión, es ahora esta misma la que opera a su lado: de su contrario, pasó a ser su complemento, pero solo en la medida en que deviene ella misma una operación teológico-política, y desde allí, la imposición de una forma de gobernar mediante abstracciones y la producción y diseminación de afectos útiles para la obediencia.

Pero si la religión como *religare* implica necesariamente la piedad en la referencia que hace Benveniste respecto de Lactancio, esta se constituye también como contraria a la superstición. Spinoza nos hablará de la *Pietas*, término traducido por Vidal Peña (2009) como *moralidad*. Sin embargo, la traducción más fiel es la de Atilano Domínguez (2000), quien habla simplemente de *piedad*, la cual es definida en E4P37S1 como el “deseo de hacer el bien, que surge de que vivimos según la guía de la razón” (Spinoza, 1677/2000, p. 208). Este afecto está definido junto a la honestidad y en relación a la amistad, y posteriormente será considerada una virtud, es decir, como una potencia. En esta medida, la piedad puede ser modulada adecuadamente, y en ese sentido ser un afecto racional, o bien, en cuanto relacionado a la ambición, devenir pasivo. Pues, si bien “la modestia, esto es, el deseo de agradar a los hombres que es determinado por la razón, se refiere a la piedad,” como afirma Spinoza en E4C25. Y si este deseo “nace de un afecto es ambición, o sea, un deseo por el que los hombres, bajo una falsa apariencia de piedad [*quâ homines falsâ Pietatis imagine*], suscitan con frecuencia discordias y sediciones” (Spinoza, 1677/2000, p. 237). De este modo, la piedad para Spinoza también está del lado de la religión; pero solo cuando está comprendida adecuadamente, cuando nos enseña verdades fundamentales por otros medios. Por este motivo,

el filósofo aduce en E5P41 que “aunque no supiéramos que nuestra alma es eterna, consideraríamos primordiales la piedad y la religión y, en general, todas las cosas que en la cuarta parte hemos mostrado que se refieren a la firmeza y a la generosidad” (1677/2000, p. 267). Siguiendo a Chauí (2003), cabe decir que solo cuando se presenta de modo inadecuado, cuando la religión se desvirtúa como teología, cuando aparece como metafísica de la contingencia y de la imaginación, es que pueden surgir apariencias de piedad que operarían como soporte para la sedición, y, con ella, imágenes supersticiosas de la piedad. Esto se debe, precisamente, a que se trata de apariencias, de la inversión de su sentido primigenio y racional. ¿Qué es, entonces, la superstición para Spinoza?, ¿dónde radica su poder, su importancia, para que el holandés le dedique una crítica semejante?

### ***Superstitio, teología y política en Spinoza***

Las ideas que se acaban de trazar están presentes en la visión de Spinoza respecto de la superstición, pero lo importante es que este filósofo le da un sentido eminentemente afectivo y político, a diferencia del sentido más general que le dieron los autores recién mentados. La superstición es la derivación del prejuicio finalista —que es el origen de todos los demás prejuicios (Spinoza, 1677/2000, p. 67)—, como afirma en el Apéndice de la Ética, donde mantiene que este prejuicio “echó hondas raíces en las almas, lo cual fue motivo de que cada uno pusiera todo su empeño en comprender las causas finales de todas las cosas y en explicarlas” (Spinoza, 1677/2000, p. 69). Desde el análisis y la crítica que Spinoza traza en este Apéndice, se sigue que la superstición se corresponde a un estado epistemológico, a una duda y prejuicio que se vinculan con la creencia de las personas de que son libres, junto a la idea de que toda acción que emprenden la realizan por un fin y utilidad propia, mas desconocen las causas de tales apetitos (Spinoza, 1677/2000, p. 68). La importancia de este apéndice redundará no solo en la crítica a esta visión teleológica de la existencia, sino en cómo esta configura determinados modos de existencia basados, en la imaginación y en la superstición. Esto es, a partir de este prejuicio los hombres definen lo bueno y lo malo, la belleza y fealdad, el mérito y el pecado, desde su utilidad concebida simplemente como modos de imaginar (Spinoza, 1677/2000, p. 72). En este punto, el filósofo no critica a la imaginación en sí, sino solo en cuanto esta logra reemplazar, e incluso supeditar, el rol del entendimiento. De este modo, según sea el orden de los afectos que las personas reciban, estos configurarán su propio orden existencial, modulando su memoria y hábitos particulares, que no son sino

simples modos de imaginar, con los que la imaginación es afectada de diversas maneras; y, sin embargo, son consideradas por los ignorantes como los principales atributos de las cosas, puesto que, como ya hemos dicho, creen que todas las cosas han sido hechas para ellos y califican de buena o mala, de sana o putrefacta y corrompida a la naturaleza de una cosa, según el modo como son afectados por ella (Spinoza, 1677/2000, p. 72).

Es decir, a determinado modo de ser afectado por una cosa, a determinada forma de establecer una relación afectiva entre uno mismo y la cosa, se juzga y crean categorías que regirán nuestras vidas, según la visión finalista. Así se crean formas de vivir mediante la consolidación de comportamientos determinados por la memoria, así como todo aquello que implica una obediencia a esta visión de la vida, que sabemos, es reforzada por la teología. Sin embargo, a esto se puede sumar lo que sostiene Spinoza en E3P50S, en relación con la afirmación de que cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de miedo y esperanza:

Por otra parte, de 3/25 se sigue que nosotros estamos por naturaleza constituidos de tal suerte que creemos fácilmente las cosas que esperamos y difícilmente, en cambio, las que tememos, y que las valoramos más o menos de lo justo. Y de aquí han surgido las supersticiones, cuyos conflictos sufren en todas partes los hombres (Spinoza, 1677/2000, p. 159).

Este párrafo nos permite comprender la superstición como un cierto estado epistemológico de la creencia, que es fruto de una determinada configuración afectiva: la oscilación entre la esperanza y el miedo. Por ello, si se sigue lo planteado en el prefacio del *Tratado teológico-político* y se concibe la crítica al prejuicio finalista junto con su componente afectivo determinado, el estado de creencia que origina es uno muy específico: la superstición, cuya configuración afectiva pasiva y triste opera como soporte o coadyuvante de la teología en una relación prácticamente indisociable. En este sentido, surge una inflexión terminológica del sentido de *superstitio*, pues implicaría un sometimiento, pero no como el que implica toda pasión en tanto inadecuada e imaginaria; sino uno aún más poderoso, pues en tanto imbricada en el miedo y en el componente teológico que la fundamenta, la pasión conlleva, de modo menos evidente, una sujeción, alteración e inversión de nuestra vida afectiva, que, para ser tal, involucra simultáneamente este mismo proceso en el orden epistémico. De allí también la importancia de la distinción que establece Spinoza entre filosofía y teología: mientras la primera se aboca al saber mediante la razón; la segunda manipula a la primera con fines utilitarios para hacerla su subalterna, pues su

fin no es el saber, sino la obediencia. La teología, como concluye Chauí, es solo política y nunca un saber en y por sí mismo, precisamente porque carece de un fundamento epistemológico, de ahí su necesidad de instrumentalizar a la razón para utilizarla en su beneficio (Chauí, 2003, p. 23).

Ahora bien, y volviendo a la obra spinoziana, en la *Ética*, el filósofo establece por única vez la lógica operativa de esta configuración afectiva en E4C31 afirmando que:

Por el contrario, la superstición parece dar por sentado que es bueno aquello que trae tristeza y, al revés, malo lo que trae alegría [*At superstitio id contrà videtur statuere bonum esse, quod Tristitiam, & id contra malum, quod Laetitiam affert*]. Pero, como ya hemos dicho (*ver 4/45e*), nadie, fuera del envidioso, se deleita con mi impotencia y mi desgracia. Pues con cuanta mayor alegría somos afectados, a mayor perfección pasamos y, por consiguiente, más participamos de la naturaleza divina; ni puede nunca ser mala una alegría que es moderada por la verdadera razón de nuestra utilidad. En cambio, quien es guiado por el miedo y hace el bien para evitar el mal, no se guía por la razón (1677/2000, pp. 238-239).

La primera sentencia es determinante para comprender el rol de la superstición como una determinada configuración afectiva de inversión, pues su forma de operar invierte el orden ético y moral de las categorías de bien y mal, y bueno y malo (Cf. Deleuze, 2009, pp. 34-35); y con ello desestabiliza toda lógica afirmativa e inmanente del *conatus* y la *cupiditas*. Así se impide el ascenso de la imaginación a la razón y se perpetúan, además, los prejuicios, el sometimiento a la fortuna y la obediencia; así como la sumisión y doblegación ante un régimen trascendente. Aquí vuelve a operar una jerarquización óntico-ontológica en virtud de la cual los modos finitos son relegados a una existencia, no solo *alterius juris*, sino más aún, contra natura, precisamente porque como se sostiene en E4P25: “Nadie se esfuerza en conservar su ser por otra cosa [*Nemo suum esse alterius rei causà conservare conatur*]” (Spinoza, 1677/2000, p. 200). La función existencial del *conatus* se ve aparentemente colmada fuera de sí, al servicio de una alteridad completamente exógena, justamente porque se rige por un criterio finalista de la existencia. El *conatus* de cada individuo despliega, en su rol estratégico, una nueva forma de entrar en relación con los cuerpos exteriores; pues en cuanto la superstición posibilita una inversión en el entendimiento, desestabiliza la comprensión de la verdadera *utilitas*, así como la lógica que rige la composición y descomposición de relaciones. Los afectos y relaciones mediadas por la superstición solo conducen al establecimiento de encuentros artificiosos que no potencian su propio *conatus*, su propia *utilitas*, sino que se disponen al encuentro de relaciones que potencian una *utilitas*

externa que les genera impotencia y sometimiento, aun cuando esto no se comprenda de tal modo. Ese es el poder de la superstición: al invertir el orden ético y epistémico, invalida el esfuerzo de afirmación del *conatus*, pues lo que se afirma ya no es la propia potencia y afectividad, sino la potencia del otro que es aprehendida como propia. Allí surge una nueva forma de inadecuación que es propia de la teología.

En este sentido, la utilidad exógena que afirma como propia es finalista, pero manipulada en aras del poder teológico y de ahí surge el prejuicio que da origen a la superstición. En el confort del supuesto conocimiento de las causas finales queda desplazado el verdadero conocimiento de la propia inmanencia del deseo (*cupiditas*), por lo que el entendimiento queda reemplazado por la fortuna y la imaginación. Así, el ser humano queda sumido en el orden de la imaginación y ve en su impotencia aquello que, paradójicamente, alienta su acción, en cuanto aumento de potencia. Además, se da una inversión en el orden ontológico de la inmanencia, que tiene consecuencias éticas, estéticas y políticas. Por estos motivos es importante analizar en profundidad esta configuración afectiva.

Al invertir el orden epistemológico, se cambia también la forma en el que los modos finitos entran en relación y se encuentran con los otros cuerpos exteriores; y se tergiversa también la manera en la que se formulan las imágenes, en tanto cómo afectamos y somos afectados. Es decir, se altera el orden de nuestra potencia, tanto individual como colectiva. Con esto, se trueca la inmanencia del deseo y se vuelve a caer en todos los prejuicios derivados del prejuicio finalista que Spinoza critica en el Apéndice del primer libro de la *Ética*. El restablecimiento de un orden trascendental y moral (del juicio, como diría Deleuze, 2009), con todo lo que ello implica, también es obra de la superstición que logra que el *conatus* y la *cupiditas* afirmen como potencia aquello que solo es simulacro. Esta idea organiza y permite comprender lo que será el desarrollo más completo que realiza Spinoza en el prefacio del *Tratado Teológico-Político*, y sin ella es imposible comprender la eficacia de la superstición como dispositivo político de control social.

La superstición, en tanto mecanismo de inversión, implica al mismo tiempo una fabricación de afectos tristes en mor de lograr una mayor eficacia, pues tal como evidencia Spinoza, esta configuración afectiva se mueve por la envidia, que el filósofo holandés define en E3P24S como “el mismo odio, en cuanto que se considera que dispone al hombre de tal suerte que goza con el mal de otro y, al contrario, sufre con el bien de otro” (1677/2000, p. 143). Así se da, aparentemente de forma natural, un vínculo entre superstición y envidia. En este sentido, Spinoza mantiene en E3P32 que “si imaginamos

que alguien goza de una cosa que uno solo puede poseer, nos esforzaremos en lograr que no la posea” (1677/2000, p. 148). Posteriormente concluye en el escolio de la proposición 32 que hay una tendencia natural en los seres humanos tanto a la envidia como a la compasión o misericordia. Esto es, pese a su disparidad, en tanto se constituyen como afectos opuestos, la envidia y la compasión se dan como afectos hacia una alteridad y se perpetúan por la estructura de la imitación de los afectos. Cabe preguntar en qué radica la importancia de este vínculo afectivo entre superstición y envidia. Y la respuesta sería que ambas son estrategias para reprimir la potencia de obrar, en cuanto la envidia es esencialmente un odio, es decir, una tristeza. A partir de esto, Spinoza elabora toda una economía de la tristeza y del odio que opera junto a otros afectos pasivos —como la ambición— que, en su conjunto, permiten el funcionamiento de la superstición. Así, el fundamento de esta se encuentra en su carácter variado e inconstante, precisamente en virtud de su vinculación con los afectos de esperanza y miedo, que están abiertos a la temporalidad, y que, por ende, vinculan la superstición directamente a la fortuna.

Spinoza también separa superstición y religión; para el filósofo, la religión en sí misma no implica un componente político y por ello la distingue de la teología; como también hace al distinguir entre religión a secas, y *vera religio*. Sin embargo, a partir de lo explicado hasta el momento, no cabe entender la superstición como una configuración afectiva que inflige pasividad únicamente al entendimiento —al modo de la comprensión de la ideología como falsa conciencia— sino como una afección que también incide en la naturaleza corporal de los individuos. Para Spinoza, la verdadera dominación se ejerce no solo en el alma o en el cuerpo, sino en ambas simultáneamente, como explica en el *Tratado político*. Si bien la superstición define un mecanismo que invierte el orden ético y epistémico, su expresión se manifiesta en el orden corporal, en cuanto restringe o bien obstaculiza la acción —comprendida spinozianamente—. Los cuerpos se ven reducidos a la pasividad, a la inacción, lo que hacen es reproducir un orden preciso que permite perpetuar al agente del poder teológico y supersticioso.

Ahora bien, en el *Tratado político*, la obediencia en el marco del estado civil se refiere a la existencia *alterius juris*, como una situación en la que se está bajo la potestad de otro. Afirma así (en TP, II, §10) que quien

tiene a otro bajo su potestad [*is alterum sub potestate habet*] quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio. Quien tiene a otro bajo

su potestad de la primera o segunda forma solo posee su cuerpo, pero no su alma; en cambio, quien lo tiene de la tercera o la cuarta forma ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo [*tam ipsius Mentem quam Corpus sui juris fecit*], aunque solo mientras persiste el miedo o la esperanza; pues, tan pronto como desaparezca esta o aquel, el otro sigue siendo jurídicamente autónomo [*manet alter sui juris*] (Spinoza, 1677/2010, p. 96).

La distinción que traza aquí Spinoza es mediante la introducción del miedo y la esperanza —que son los fundamentos de la superstición—, que permiten la dominación no solo de los cuerpos, sino de las almas. De ahí también la necesidad de que, como afirma en el TTP, la superstición sea tan variada; pues para mantener su poderío sobre las almas y los cuerpos debe mantener también las causas de esos miedos y esperanzas que lo fundamentan. Si bien Spinoza en TP, II, §19, mantiene que la “obediencia es la voluntad constante de ejecutar lo que es bueno según derecho y que, por unánime decisión debe ser puesto en práctica” [*obsequium autem est constans voluntas id exequendi, quod jure bonum est, et ex communi decreto fieri debet*] (1677/2010, p. 102); esta definición no se corresponde a la obediencia que busca la teología o la religión, sino a la que garantiza la existencia del estado.

Es cierto que la religión también tiene como fin la obediencia, pero se dirige a lograr piedad; mientras que su malversación viene por parte de los teólogos, quienes “se han afanado, las más de las veces, por hallar la forma de arrancar de las Sagradas Escrituras sus ficciones y antojos y avalarlos con la autoridad divina, que nada hacen con menor escrúpulo y con mayor temeridad, que interpretar las Escrituras o mente del Espíritu Santo” (1670/2008, p. 193; TTP, VII, §97). Por lo tanto, los teólogos no buscan la piedad, por el contrario, “degenerando el deseo de propagar la religión divina en sórdida avaricia y ambición. De ahí que el mismo templo degeneró en teatro, donde no se escucha ya a doctores eclesiásticos, sino a oradores, arrastrados por el deseo [*desiderio*],<sup>1</sup> no ya de enseñar al pueblo, sino de atraerse su admiración” (Spinoza, 1670/2008, p. 66). En este sentido, Chaui propondrá que:

la teología sabe que la verdadera tiranía no es la que se exhibe por el hierro y por el fuego, sino la que consigue alcanzar la universalidad y la homogeneidad del espacio social y político, los corazones y las mentes. Esa autoridad no quiere la obediencia obligada, pues esta no es

---

1 La utilización del término *desiderium* y no *cupiditas*, que denomina el deseo como esencia del ser humano para Spinoza, puede interpretarse como una forma de deseo subalterna y objetivadora, que pugna precisamente con la inmanencia de la *cupiditas*. Para un análisis respecto de la distinción conceptual entre ambos términos, véase Cápona González (2020).

la legítima: aspira la obediencia deseada y consentida; busca la sumisión que se suprimió como obediencia porque ya dejó de ser sentido como obediencia (2003, p. 28).

Si bien este planteamiento es certero, a lo que Chaui apela para garantizar la naturalización de la obediencia como deseada y consentida es a la tesis de la servidumbre voluntaria de Étienne de la Boétie (2001). Por el contrario, para Spinoza, la superstición opera de tal modo que, al invertir el orden afirmativo de los afectos, aunque en cierto modo puede ser deseada, no lo es porque se busque la servidumbre en sí misma, sino porque lo que se afirma solo es un simulacro, producto de la inversión de los afectos. La servidumbre nunca es una alternativa voluntaria para Spinoza, justamente porque para el filósofo holandés entendimiento y voluntad se identifican, y por ende no existe libre albedrío como voluntarismo subjetivista. De allí que, repitiendo las palabras de Quinto Curcio, Spinoza diga que “no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición” [*nihil efficacius multitudinem regit, quam superstitio*] (1670/2008, p. 64); pues la obediencia deja de sentirse como tal una vez que es interiorizada y naturalizada, de ahí su eficacia performativa.

### **La política como *ars affectandi* y la superstición como forma política**

260

Spinoza es radical en cuanto a la naturaleza de lo político, si bien comprende los componentes jurídicos y, al igual que Hobbes, hablará de un pacto y de un consenso —aunque desde perspectivas distintas— en el paso del estado de naturaleza al estado civil, el filósofo no verá su fundamento en la razón ni en la violencia, sino que, como él mismo afirma en TP. I, §7:

puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres (Spinoza, 1677/2010, p. 88).

Es decir, la naturaleza de lo político está en las pasiones, en el afectar y ser afectado de los hombres, esa es su naturaleza y esa su condición común a partir de la cual, con el desarrollo de las nociones comunes, podrán edificar la sociedad política en un estado de adecuación y conflicto. Desde esta base se puede comprender la real eficacia de la superstición como dispositivo político. La política, como bien ha leído Frédéric Lordon (2017, 2018), ha de comprenderse como un *ars affectandi*, como una forma de gobernar a través de los afectos, que implica a su vez, en determinadas configuraciones histórico-

sociales, una economía-política de estas, y de ello depende la configuración y producción de afectos a las cuales se ven subordinadas y coalignadas aquellas de los cuerpos individuales que constituyen la sociedad. Si lo político es un *ars affectandi*, esta adquiere diversas configuraciones según sea la forma de gobierno o bien, la economía-política que rija sobre las sociedades, a lo cual se suma el componente singular de cada *ingenium* colectivo, que hace de cada forma de lo político una particular. La tesis que se sostiene es que la superstición ha monopolizado para sí una configuración desiderativo-afectiva no solo en formas teológicas y teleológicas del poder —como el mismo Spinoza evidenció—, sino también, ahora en la época de la economía-política capitalista, la alteración de toda geometría afectiva adecuada, generando una producción de impotencia generalizada, o en el mejor de los casos, un estado de *fluctuatio animi* extendida. Por ello es que, junto a Diego Tatián, vemos que Spinoza “asume la paciente tarea de pensar algo diferente a lo que hay: en su caso, la no superstición; en el nuestro, el no capitalismo (menos un sistema económico que un acendrado modo contemporáneo de la superstición)” (Tatián, 2015, p. 82). El capitalismo comprendido como un modo contemporáneo de superstición adquiere la forma de una economía-política de las pasiones, un determinado *ars affectandi* que se establece a partir de la configuración afectiva que implica la superstición, utilizando para su conveniencia la naturaleza común y afectiva de los hombres a beneficio del poder. El control se ejerce sobre los cuerpos, es cierto, pero ya no desde la visibilidad que evidenció Foucault en *Vigilar y castigar* (2004). El poder se ha hecho invisible y se ha establecido como una relación —como también propuso Foucault—, pero habría que especificar que este control se ha erigido mediante la reconfiguración de las relaciones afectivas que fundamentan lo político, es decir, las relaciones sociales. La naturaleza afectiva de lo político y su malversación es lo que permite comprender no solo la eficacia de las relaciones de dominación de las que somos presa, sino también cómo estructuralmente la vida cotidiana ha sido transformada para lograr la reproducción de este mismo sistema de sujeción económico-político. La afectividad ha sido vuelta hacia la publicidad y hacia los *shopping malls*, las experiencias han devenido mercancías, en los regímenes laborales, y también el discurso empresarial afectivo y los de autoayuda refuerzan nuestra pasividad y cosifican la inmanencia de nuestro deseo como *cupiditas*. Superstición de por medio, lo bueno se identifica con la posesión y la propiedad. La virtud junto con la moral devienen lujos de la élite, mientras que los trabajadores buscan imitar esa moral, en la medida de lo posible. El verdadero ciudadano sigue siendo, tal como en la modernidad, aquel que tiene la capacidad monetaria sobre sí mismo, su trabajo y sus bienes. Si bien Spinoza tenía un enemigo claro —los teólogos— también se puede

pensar en la figura del tirano, en tanto ambos constituyen agentes individuales. Cuando el capitalismo se hace agente impersonal —como dijo alguna vez Weber—, proceso sin sujeto (más que el capital) dificulta la tarea de pensar su superación, precisamente en cuanto no se configura desde un centro; sino en la difuminación colectiva que nos logra introducir dentro de su sistema de producción y reproducción: romper con el capitalismo, debilitar su eficacia política, implica luchar contra nosotros mismos y nuestra propia forma de reproducción material, afectiva y social.

Queremos comprender la superstición en su carácter estético, es decir, en la forma en que esta configuración afectiva logra comprometer no solo toda una red de afectos y de imágenes que se ve tergiversada; sino en cuanto posibilita la sujeción de los cuerpos y las almas mediante la transformación y regimentación de la experiencia sensible, en lo que se podría denominar una estética de la vida cotidiana (Cf. Cápona, 2019). Si la superstición opera —en su componente y determinación afectiva— como una red metaafectiva, y en tanto el capitalismo es un determinado *ars affectandi* que manipula los afectos, entonces resulta que la experiencia sensible se ve dislocada de su potencia. En este sentido, no solo se ve limitada, sino que es reconducida a reproducir prácticas sociales estandarizadas en mor de la *utilitas* del capital. La *utilitas* teleológica antes se juzgaba desde la idea de Dios —la voluntad divina—, ahora lo hace en el circuito del capital y las mercancías. Los cuerpos son reconducidos en sus movimientos y en su sentir, son dislocados y presos de una forma de vivir impuesta y normalizada por el régimen del trabajo abstracto, el modo de trabajo asalariado, el fetichismo de la mercancía, y tantos otros procesos que Marx expuso ya en el siglo XIX. El poder del afecto en cuanto unidad psicofísica (Cf. Jaquet, 2004, p. 69) implica que cuerpo y alma se ven sometidos simultáneamente a la potencia del afecto que es infligido del exterior, así como también cuando es el propio afecto el que afecta a los demás. Si se comprende estética en su sentido primigenio de *aisthesis* más que como *aesthetica* —cuya tradición se remonta al siglo XVIII en su consolidación y sistematización con Baumgarten, Hegel y Kant— es el cuerpo el que se torna el *locus* de esa sensibilidad que, al desplegarse afectivamente, produce su propia forma de afectar y de ser afectado, su propia memoria singular, su propio *habitus*, su propia forma de entrar *en relación* con otros cuerpos y consigo mismo. Desde esta perspectiva, la potencia paradójica de la superstición se fundamenta justamente en la capacidad que tiene para escindir cuerpo y alma, allí radica su poder. Al invertir el plano ético y afectivo —el ámbito de la potencia—, escinde simultáneamente cuerpo y alma en un ejercicio de abstracción que separa y reintroduce una concepción dualista,

trascendentalista y teleológica por mor de una utilidad que podría decirse inadecuada respecto de lo social. Con ello, lo que se tergiversa —o incluso imposibilita— son justamente los procesos de socialización —se podría decir, la forma en la que los humanos entran en relación— que permiten forjar una sociedad en sentido spinozista. El filósofo ya había establecido que “nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre,” estableciendo lo social desde un deseo común, en donde “todos concuerden en todo, de suerte que las almas y los cuerpos de todos formen como una sola alma y un solo cuerpo, y que todos se esfuercen, a la vez, cuanto pueden, en conservar su ser y que todos a la vez busquen para sí mismos la utilidad común a todos ellos” (Spinoza, 1677/2000, p. 197). No obstante, si lo que se deforma es la naturaleza afectiva del vínculo político-social, esto debe realizarse a partir de las mismas nociones comunes que edifican tal cuerpo colectivo, en lo que Cecilia Abdo (2020) ha llamado una “gramática del odio” y que es —bajo nuestra tesis— justamente lo que hace la superstición. Si nos centramos en lo particular del sistema neoliberal, se pueden ver dos combinaciones del odio: “por un lado, el neoliberalismo singulariza el odio o menosprecio de sí, en muchos; por el otro, impide que el malestar social se organice en acciones políticamente relevantes por un tiempo perdurable”. A partir de este segundo movimiento se hace una “gramática de bloqueo de la indignación social progresista” que “amplía el umbral social de lo tolerable” (Abdo 2020, pp. 54-55), con lo cual se explica la persistencia de esta forma de dominación. Sin embargo, podemos considerar que estos afectos se encuentran sustentados por la superstición como garante de una configuración afectiva que permite el vaciamiento o tergiversación afectiva y, como consecuencia, hace de la impotencia el simulacro de una alegría que se dosifica de forma económico-política, es decir, en cuanto esta sistematiza todo orden afectivo desde la configuración aparentemente alegre de las pasiones.

En virtud de lo anterior, lo que pone en jaque la superstición y su consolidación como una determinada estética de la vida cotidiana es la noción misma de transindividualidad. Si el capitalismo es un *ars affectandi* cuya potencia reside en la articulación supersticiosa de los afectos, entonces, la individuación misma como proceso está puesta en juego. Si Spinoza concibe al individuo como una *connexio singularis* [entrelazamiento singular] y si el lugar sobre el que actúan las pasiones no es la interioridad, sino “el espacio entre los individuos del que la interioridad misma es un efecto” (Morfino, 2010, p. 52); entonces la superstición opera intentando quebrar este vínculo. Si — como hace Balibar (2009)— la individualidad en la Ética se entiende como transindividualidad, entonces cabe entender que la noción de *individuo* no es

nunca algo dado, estático, sino en constante estado de producción mediante los afectos y sus relaciones con lo exterior que lo co-constituyen.

A partir de las lecturas de la transindividualidad —propuestas principalmente por Étienne Balibar y Vittorio Morfino— se abre una veta de interpretación que considera la realidad constituyente de la imaginación y los afectos. Según esta posible interpretación, la transindividualidad surge de la causalidad misma, siguiendo en la constitución de diversos órdenes de individualidad simples y complejas, y también como aquello que permite articular imaginación y razón, sin suprimir la primera (Balibar, 2009, p. 23).

De este modo, es posible pensar los afectos desde la transindividualidad, es decir, no como una propiedad, sino desde su carácter relacional que se da *entre* los individuos. Esta idea puede partir del mismo Spinoza, quien presenta tres definiciones del afecto que, a pesar de sus diferencias, se articulan entre sí. En primer lugar, mantiene que “por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones” (1677/2000, p. 126). Aparecen aquí dos aspectos importantes: la definición del afecto como afecciones del cuerpo y su caracterización a partir de la idea de *transitio* de potencia. Los afectos se presentan así como una doble afección, pues se tratan de la afección de una afección en cuanto el modo finito que es el ser humano —que fue definido ya en E1D5 como una afección de la substancia—. En lo que respecta al afecto como *transitio* de potencia, esta tesis implica que el afecto tiene una realidad material y mental, cuya efectividad no se reduce a la esfera emocional y subjetiva de cada individuo; por el contrario, el afecto tiene un aspecto cualitativo y cuantitativo que posibilita su caracterización como pasión o acción, en cuanto agente —causa adecuada— o paciente de los afectos. La segunda definición general de los afectos Spinoza plantea que:

El afecto, que se llama pasión (*pathema*) del ánimo (*qui animi Pathemus dicitur*), es una idea confusa con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo (*existendi vim*), o de alguna parte suya, mayor o menor que antes, y, dada la cual, el alma misma es determinada a pensar esto más bien que aquello (1677/2000, p. 179).

En esta segunda definición el afecto se vincula directamente con la idea de pasión, y es fruto de la distinción entre acción y pasión —establecida en E3D2—, según la cual la acción se refiere al hecho de ser causa adecuada de algún suceso; y la pasión se da cuando en nosotros ocurre algo o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que solo somos causa parcial. De ahí que Spinoza mantenga que “si pudiéramos ser causa adecuada de alguna de

estas afecciones, entonces por afecto entiendo una acción; y en otro caso, una pasión” (1677/2000, pp. 126-127). En este sentido, si bien el filósofo enfatiza la idea del afecto como una pasión del ánimo con carácter inadecuado, también revela que la idea de *transitio* —implicada ya anteriormente en relación a la potencia— está arraigada en la de fuerza de existir del cuerpo, como también sucede en la potencia de pensar del alma. Chauí detalla de forma precisa lo que es acción y pasión, causa adecuada e inadecuada. Según la autora brasileña: “Ser causa inadecuada es encontrar fuera de sí la razón de nuestro deseo; ser causa adecuada es encontrar en la fuerza interna del cuerpo y de la mente la razón plena de nuestro deseo” (Chauí, 2003, p. 312). A partir de esta idea, se puede comprender mejor la distinción entre *sui juris* y *alterius juris*, y cómo la superstición, la esperanza, el miedo y la fortuna se conjugan de forma para trastocar la inmanencia del deseo.

Ahora bien, si se acude, por último, a E4D6, veremos que Spinoza aduce que lo que entiende “por afecto hacia una cosa futura, presente y pasada, lo he explicado en 3/18el y 3/18e2; véanse” (1677/2000, p. 186). Esta definición es importante, pues pone a los afectos en directa relación con la temporalidad y con una serie de afectos específicos, como el miedo y la esperanza, justamente los fundamentos de la superstición. Esta remisión nos conduce a la proposición 18 de la tercera parte de la Ética en la cual asevera que “el cuerpo humano es afectado por la imagen de una cosa pasada o futura con el mismo afecto de alegría y de tristeza que por la imagen de una cosa presente” (Spinoza, 1677/2000, p. 139). La fuerza del afecto no se ve determinada por su carácter temporal, se mantiene a pesar de no ser actual, es la eficacia de la superstición pues, como *super-stare*, tiene la capacidad de mantenerse en el tiempo, e incluso más, sobreponerse a lo que los seres humanos piensan y sienten respecto del futuro.

A partir de estas definiciones, Morfino entiende los afectos no como propiedades de las cosas o de los individuos, no como *ens rationis*; sino en su existencia necesariamente relacional, en cuanto es la relación la que determina la forma en la que el afecto se concretiza, junto a todos aquellos procesos adyacentes que implican, como por ejemplo, la memoria (para los otros procesos, cf. Morfino, 2014, p. 65). Los afectos en sí mismos, es decir, aquellos que Spinoza considera como primigenios y que, en su combinación, dan origen a todos los demás, solo existen como abstracciones antes de entrar en una relación concreta, que es la que permite su existencia y la que posibilita los procesos de individuación en la transindividualidad. De este modo, como afirma Morfino:

en realidad, si estos afectos son primarios respecto al individuo, no lo son si se los coloca desde el punto de vista de la causalidad inmanente, que da lugar al individuo en cuanto *connexio singularis*, entramado singular. En esta perspectiva, tales afectos primarios no son más que elementos abstractos, antes de entrar en relación; más aún, estos no pueden ni siquiera existir en estado puro, elementos originarios por cuya combinación nacen todos los demás; estos existen solo en las infinitas metamorfosis que las relaciones con lo exterior imponen: odio, amor, esperanza (seguridad/alegría), miedo (desesperación/ remordimiento), etc. Incluso más: no se puede ni siquiera hablar de un afecto único como relación transitiva a un objeto (2015a, p. 79).

Por este motivo, la esencia siempre es *post festum*, sumida en el entrecruzamiento de causas y afectos: “La unidad de la ‘cosa singular’ no es dada por una ‘esencia’, sino de la unidad del efecto producido por la concurrencia de una multiplicidad” (Morfino, 2015b, p. 33). De ahí que “pensar estas composiciones de afectos constituidas en las relaciones con lo externo como las únicas reales y los tres afectos primarios no como su sustrato, sino como las abstracciones determinadas (las nociones comunes, en términos spinozianos) necesarias para conceptualizarlas” (Morfino, 2015a, p. 37). Además, y en virtud de lo anterior, Morfino apela a la contingencia de toda forma, ya que el individuo se encuentra entrecruzado en una textura de causas y afectos interrelacionados. Justamente es la relación sobre la forma lo que hace determinante el rol de los afectos en los procesos de individuación, que se dan en el encuentro, en ese “espacio entre los individuos de cuya interioridad misma es un efecto” (2015a, p. 36). Por lo tanto, ningún individuo se fundamenta en una mera individualidad, sino en una individuación como transindividualidad, en su apertura y encuentro con lo otro. Por último, si la superstición se torna afecto vector, este se logra entrecruzar no solo con lo bueno y lo malo, la alegría y la tristeza; sino con la mayoría de las geometrías afectivas, justamente porque las relaciones no son “unos trascendentales que dan forma a la experiencia, sino que se constituyen en la ocasión, en el encuentro” (2015a, p. 38), y es precisamente manipulando los encuentros, las formas de entrar en relación, que la ontogénesis se ve alterada en su relación tanto con la alteridad como con el ambiente.

La superstición, por lo tanto, no existe sin más; sino que siempre existe modificando y entrecruzándose con otros afectos, dislocando los procesos de individuación —en cuanto la forma en que entran en relación los individuos ya está tergiversada o invertida de base—, creando formas artificiales de entrar en relación con los demás individuos, y por lo tanto, produciendo y reproduciendo

un régimen de socialización a favor de su propia reproducción como forma social dominante. Así, la esperanza como uno de los motores de la superstición, junto al miedo, será determinada, en las definiciones de los afectos, como la “alegría inconstante, surgida de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado tenemos alguna duda;” mientras que “el *miedo* es la tristeza inconstante, surgida de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado tenemos alguna duda” (Spinoza, 1677/2010, p. 172). Los aspectos que comparten estos afectos son la inconstancia y la duda, es decir, una sujeción respecto de la contingencia y la fortuna. De este modo, se podrían considerar los polos de un mismo afecto, o bien, un afecto que tiene una naturaleza doble, pues, como el mismo filósofo asevera en la explicación de E3DA13:

De estas definiciones se sigue que no se da esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza. Pues quien está pendiente de la esperanza y duda del resultado de la cosa, se supone que imagina algo que excluye la existencia de la cosa futura y que, por tanto, se entristece (*por 3/19*); y, en consecuencia, se supone que, mientras está pendiente de la esperanza, teme que la cosa no suceda. Por el contrario, quien tiene miedo, esto es, duda del resultado de la cosa que odia, también imagina algo que excluye la existencia de la misma cosa, y, por tanto (*por 3/20*), se alegra; y, en consecuencia, en esa misma medida tiene esperanza de que la cosa no suceda (Spinoza, 1677/2010, p. 172).

Por este motivo, Spinoza considera menos nociva a la esperanza, pues de esta puede surgir la seguridad; pero del miedo solo puede surgir la desesperación. Ahora bien, si a este binomio afectivo se suma otro vector, el de la superstición como inversión ético-afectiva, no solo se logra amplificar el efecto de estos afectos —en cuanto imposibilita salir del estado de duda—, sino que además se da pie a la configuración de una nueva temporalidad que busca prescindir, o incluso, excluir el presente en una visión rígida de pasado-futuro, donde el presente existe solo como proyección del pasado y el futuro. Si se suma a esto el rol de la fortuna sobre la cual también se fundamenta la superstición, surge otra consideración respecto a una nueva temporalidad, respecto a la fortuna, como ha analizado Placencia en tres aspectos formales:

- 1) la fortuna se vincula directamente con la variabilidad de los asuntos humanos en el tiempo: la creencia en la superstición está presente ahí donde el agente constata su debilidad con relación al futuro desconocido; 2) la experiencia de la fortuna es repetitiva: los individuos la viven en más de una ocasión y ella parece ser vivida de modo estructuralmente idéntico en el caso de diferentes individuos; 3) la

fortuna es independiente de nosotros: la fortuna es expresión de que no podemos arreglar nuestros asuntos de acuerdo a un criterio o un plan de vida determinado de modo exclusivo por nosotros (2015, p. 119).

Sin embargo, ¿de qué depende la temporalidad?, ¿de la superstición o de la fortuna? Es cierto que Spinoza no trata sistemáticamente ninguna de estas dos categorías como para dar una respuesta precisa; no obstante, ambas por sí mismas parecen tener interacciones con respecto a la temporalidad, en cuanto atañen al ámbito cognitivo, y con ello, al del tiempo considerado como modo de la imaginación. Así como la fortuna es variable y repetitiva, así también lo es la superstición, pues, como afirma el mismo Spinoza, esta

debe ser sumamente *variada e inconstante* [*variam admodum et inconstantem debere essere*], como todas las ilusiones de la mente [*mentem ludibria*] y los ataques de cólera [*furoris impetus*]; y que, finalmente, solo se mantiene por la esperanza, el odio, la ira y el engaño, ya que no tiene su origen en la razón, sino exclusivamente en la *pasión más poderosa*. De ahí que, cuanto más fácil es que los hombres sean presa de cualquier tipo de superstición, *tanto más difícil es conseguir que persistan en una misma*. Aún más, como el vulgo es siempre igualmente desdichado, en parte alguna halla descanso duradero, sino que *solo le satisface lo que es nuevo y nunca le ha engañado* (1670/2008, pp. 63-64).

La efectividad de la superstición es, precisamente, su carácter variado que se renueva en el tiempo sucediéndose a sí misma para lograr establecer un canon de homogeneización. Este cambio posibilita mantener tal estado, a pesar de la transformación aparente que sucede. De ahí que Spinoza establezca una analogía con respecto a las ilusiones de la mente, en el ámbito cognitivo, pero también con los ataques de cólera, evidenciando su materialidad. Ya las primeras palabras del *Tratado Teológico Político* ponían en evidencia la desestabilización que produce este afecto:

Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna y como su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa (Spinoza, 1670/2008, p. 61).

Pero entonces, ¿cuál es el efecto del afecto de la superstición? Recurriendo nuevamente a Quinto Curcio, Spinoza caracteriza a la superstición como “ese juguete del alma humana” (1670/2008, p. 63), justamente porque hace que las personas variemos de una cosa a otra; sin embargo, sin una definición precisa, se hace difícil situar el efecto determinado que produce la superstición. Por ejemplo, Rubén Corona hace hincapié en que la superstición no tiene que ver con una creencia pseudorreligiosa, como el término aduce en su primera etimología; sino que se corresponde más bien a “una disposición a creer en cualquier cosa, sin importar el origen de la creencia.” Es decir, para este autor, ser supersticioso no consiste en tener creencias de cualquier tipo, sino a “estar dispuestos a creerlas de una manera pasional e inconstante” (Corona, 2011, p. 6). Sin embargo, esta disposición parece demasiado general y, antes que superstición, parece indicar un estado primario de imaginación en donde el ser humano se ve completamente dirigido por la fortuna. Por su parte, Luis Placencia propone que lo que genera la eficacia de la superstición, no es ella en sí misma, sino el prejuicio que a esta se adosa, pues permite “la estabilización de los resultados de la superstición, estabilización que a su vez, permite el empleo político de la misma” (Placencia, 2015, p. 123). La triangulación entre fortuna, superstición y prejuicio es lo que posibilita comprender la dimensión política de este dispositivo afectivo, y esta, su modalidad teológica; sin embargo, en su lectura Placencia no tiene en cuenta el factor de la esperanza dentro de la lógica afectiva, fundamentándola solo en el miedo y el odio. Ahora bien, y nuevamente, ¿cuál es el efecto específico de la superstición? Siguiendo la caracterización que Spinoza ofrece, y si “no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición,” entonces, la tesis que quiero proponer es que la superstición es, ante todo, un afecto que tiene una cualidad que los otros no tienen, ya que es que es capaz de estar sobre [*super-stare*] los demás, es decir, es un afecto que opera siempre superponiéndose a la relación de otras pasiones.

Si bien Spinoza retrata a la superstición —siguiendo la tradición de su época— como opuesta a la *vera religio* y como coadyuvante de la teología, también nos la presenta junto a la esperanza, el miedo, el odio, el engaño. Podría parecer que no hay superstición sin más, sino que siempre está ligada y en vinculación a otros afectos o agentes de poder. De este modo, cabe concluir que el sentido que Spinoza le da en el *Tratado Teológico Político* es eminentemente político; mientras que en la *Ética* —en el fragmento que ya se ha mencionado— destaca su veta ético-afectiva y, más importante aún, la retrata como un afecto que está sobre los demás, en el sentido que los puede manipular y doblegar. Así, si definimos la política como un *ars affectandi*, la

superstición puede cumplir el rol de la administradora económico-política de los afectos, amplificando la eficacia de pasiones específicas. Al trocar lo bueno y lo malo, como se mantiene en la Ética, al unirse a la esperanza y el miedo, este afecto logra dislocar la potencia humana, creando, según sea conveniente, una nueva geometría afectiva *ad hoc* para la desestabilización de los seres humanos; pero, simultáneamente, también logra estabilizar el poder, como lo logró la teología. Ahora bien, si el capitalismo opera como una nueva superstición adosada a su configuración como régimen de deseo, si ha adoptado para sí una raigambre afectivo-teológica mediante la reconfiguración de la superstición a las condiciones actuales; entonces, su operatividad solo es posible como una economía-política de las pasiones que distribuye la eficacia de la producción mediante la tergiversación de la alegría en un ejercicio de abstracción: la apariencia de la alegría es solo el simulacro de su pasividad e impotencia. Su rol es ante todo administrativo, establece qué es bueno y qué malo, qué se debe esperar y qué se debe temer; y, antes que todo, establece qué se debe desear, pues como mantiene Lordon (2015), deseamos solo lo que nos permiten desear. Y de este modo, no solo se establece una *imago mundi* capitalista; sino también una propia temporalidad que se sobrecoge sobre los cuerpos, en la medida en que estos se reducen a su índice de producción —perpetuando el tiempo del capital—, y también se sobrecoge sobre las mentes, en cuanto sus deseos son vaciados de su inmanencia para trocarse objetuales. Mediante la superstición, la *cupiditas* deviene su forma alterna, cósmica y virtual, el *desiderium* (Cápona, 2020). Así como el deseo es vaciado, el componente relacional de los afectos también se ve dislocado de su carácter transindividual, justamente porque las relaciones que se establecen entre los individuos ya están entretejidas por afectos adosados a la superstición. No se trata solo de una instrumentalización de los afectos por parte del capitalismo, sino de su constitución propiamente afectiva que opera simultáneamente sobre las mentes y los cuerpos, sobre las creencias y sobre las prácticas sociales, logrando cambiar los regímenes de socialización y, con ello, los procesos mismos de individuación.

En resumen, el capitalismo como determinado *ars affectandi* crea y reproduce una geometría afectiva con la superstición a la cabeza; pero no se trata de una mera fabricación de afectos y su manipulación, sino de la tergiversación misma de los procesos de individuación, en la medida en que lo que realmente se altera son los procesos de socialización, es decir, las diversas formas en las que los individuos entran en relación. Este primado ontológico de la relación implica que no son solo los afectos los que deben ser dirigidos para lograr un control social, sino su fundamento, aquello que le da su realidad concreta, es decir, las relaciones. Sin embargo, ¿cómo alterar la contingencia, el azar de los

encuentros? Como Laurent Bove afirma, existen estrategias afirmativas del *conatus* que buscan reforzar la potencia y evitar aquello que la disminuye, sea mediante el *conatus* o principio de placer, o mediante su constitución práctica, amorosa y teleológica —aunque sin llegar a su consideración ética—. En la medida en que “el *conatus* individual está determinado por el *conatus* global del cuerpo social, que aquél contribuye, por imitación a construir” (Bove, 2009, p. 84), entonces el azar de los encuentros si bien no puede predeterminarse, sí puede reconducirse y reforzarse mediante la estructura de la imitación de los afectos, y por el mismo carácter cambiante de la superstición, que muta tan rápido como los apetitos humanos para mantener su predominio, apetito que, como sabemos por E4Def7, es también teleológico.

Para acabar, cabe considerar que la eficacia de la superstición es compleja y supone distintos procesos y formas de operar: 1. La capacidad que tiene de edificar un complejo afectivo que se torna vector o bien, una configuración metaafectiva; es decir, su capacidad de supeditar otros afectos en su entramado afectivo. 2. Su operatividad como potencia de inversión a nivel ético y afectivo, y por lo tanto de la potencia. 3. Su constitución imaginaria en la temporalidad. 4. En virtud de lo anterior, su carácter variado y permanente que posibilita que se mantenga mediante la creación de una propia forma de temporalidad. 5. La alteración de los procesos de individuación y socialización que provoca y la consolidación de individuos *alterius juris* considerados en su aspecto individualista, y bajo la ilusión de la idea del sujeto, siguiendo el prejuicio finalista del apéndice de E1. 6. La forma en que logra reintroducir, en virtud de lo anterior, el dualismo entre cuerpo y alma, además de una visión teleológica y trascendentalista de la existencia. Y, finalmente, 7: la imposición de una determinada estética de la vida cotidiana que posibilita la permanencia y reproducción de la configuración supersticiosa mediante la estabilización de regímenes laborales (división del trabajo) y la estandarización de prácticas sociales, e incluso, su ritualización mediante la economía-política. Esto implica que su consolidación y utilización política es simultáneamente estética, pues modula la forma en que los individuos componen y descomponen sus relaciones, la forma en que habitan el espacio y finalmente, la forma en que ellos mismos sienten y son afectados por los cuerpos exteriores y también afectan a otros cuerpos. La apertura del individuo a los afectos y su co-constitución es aquello que permite moldear la docilidad de los cuerpos y las almas en sus distintos ámbitos: epistemológico, ético, político y estético.

Para concluir, el capitalismo como *ars affectandi*, con la superstición como determinada configuración afectiva que se torna vector respecto de

los demás afectos —en cuanto se superpone a ellos—, produce y reproduce un específico entramado afectivo que se concretiza en una industria de la felicidad que se ha extendido sobre el ámbito clínico, empresarial y cultural, permitiendo, como afirman Cabanas e Illouz:

Legitimar la suposición de que la riqueza y la pobreza, el éxito y el fracaso, la salud y la enfermedad son frutos de nuestros propios actos. Lo cual legitima también la idea de que no hay problemas estructurales, sino solo deficiencias psicológicas individuales; en definitiva, que no existe la sociedad sino solo los individuos, por citar una frase de Margaret Thatcher inspirada en Friedrich Hayek (2019, p. 19).

La superstición, como política en el capitalismo, logra constituir una economía-política de los afectos que busca optimizar ante todo la productividad, mediante la abstracción afectiva de los individuos, y en lo que Cabanas e Illouz (2019) han denominado “una *happycracia*,”<sup>2</sup> pero claramente vacía. Se logra así un gobierno mediante la promesa de la alegría y felicidad —podría decirse casi escatológica— pero dirigida desde el abstracto circuito del capital. En este sentido, como afirma Lordon:

La fijación de los enrolados, en efecto, sitúa en el camino hacia una concepción distributiva de la dominación como distribución desigual de las posibilidades de alegría. En ese sentido, “dominación” reenvía al conjunto de los mecanismos que permiten limitar a algunos, los más numerosos, a los dominios de la alegría restringida, y reservar a otros, los *oligoi*, los dominios ampliados de la alegría (2018, p. 298).

Esta administración afectiva supersticiosa compromete una estructuración específica de la sociedad y de los individuos, pues determina la forma en la que nos relacionamos, pensamos y nos movemos en el espacio; una forma en la que se despliega nuestra potencia, paradójicamente, como impotencia. De este modo, y como afirmaron posteriormente Marx y Engels, los modos de producción crean

un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen (1932/1970, p. 21).

---

2 Si bien se comparten los análisis respecto a cómo se ejerce esta *happycracia*, no se coincide con la idea de un capitalismo emocional en tanto que emoción y afecto tienen implicancias distintas.

En el caso del capitalismo, esta forma de vivir, esta estética de la vida cotidiana es la expresión de la paradójica potencia de la superstición, adosada al régimen de producción capitalista. Nuestros modos de vivir —nuestras relaciones, nuestros afectos— son la expresión misma de la vida del capital y su propia creación de nociones comunes que dejan al margen la sociedad, para crear su propio lenguaje, su propia gramática. Esto nos impide elaborar nuestra propia potencia afectiva como inmanente a nuestro propio deseo, ya que nuestras penas y alegrías las (mal) comprendemos al alero de la dosificación afectiva de la superstición capitalista en un sentido estructural. La cuestión más importante que abre este análisis es, por lo tanto, cómo desactivar, con una potencia afectiva más fuerte, la especificidad de la configuración desiderativo-afectiva supersticiosa que permite la reproducción y regulación del capitalismo como determinado *ars affectandi* abstracto; pero no en tanto irreal, sino en cuanto se edifica a sí misma como abstracción concreta, y como una forma de lo político que se impone como una gramática del odio —siguiendo a Abdo—; y también como una corpografía del odio, pues este tiene lugar en el cuerpo que modula las existencias en determinadas formas de sentir, vivir y desplegar la propia corporalidad, estableciendo así una determinada estética de la vida cotidiana que reproduce esa configuración afectiva supersticiosa.

### Referencias bibliográficas

- Abdo Ferez, Cecilia (2020). Gramáticas del odio en el capitalismo contemporáneo. Una lectura desde Spinoza. *Praxis Filosófica*, (50), 43-58.
- Balibar, Étienne (2009). *De la individualidad a la transindividualidad* (A. Torres, Trad.). Encuentro Grupo.
- Benveniste, Émile (1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (M. Armíño, Trad.). Taurus.
- Bove, Laurent (2009). *La estrategia del conatus* (G. Sanz Espinar, Trad.). Tierradenadie.
- Cabanas, Edgar; Illouz, Eva (2019). *Happygracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas* (N. Petit, Trad.). Paidós.
- Cápona González, Daniela (2018). El papel político de la superstición y el deseo en Spinoza: consideraciones actuales sobre el capitalismo. *Ideas y Valores*, 67(168), 177-197.

- Cápona González, Daniela (2019). Para una estética de la vida cotidiana: Naturaleza, potencia y cuerpo en Spinoza y Marx. *Revista Alpha, Revista de Artes, Letras y Filosofía*, (49), 9-24.
- Cápona González, D (2020). La tensión intradesiderativa en Spinoza: tentativas sobre la noción de *desiderium*. *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, 37(1), 23-35.
- Chauí, Marilena (2003). *Política en Spinoza* (F. Gómez, Trad.). Gorla.
- Cicerón (1999). *Sobre la naturaleza de los dioses* (A. Escobar, Trad.). Gredos. [Texto original del 45 a.C.]
- Corona Cadena, Rubén. (2011). La superstición como perversión de la religión y de la política: una lectura de Baruch de Spinoza. *Intersticios Sociales*, (2), 1-30.
- Cristofolini, Paolo (2007). El mal gobierno de los afectos: la superstición. En Fernández, E. y De la Cámara, M. L. (Eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (pp. 57-65). Trotta.
- De la Boétie, Étienne (2001). *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno* (J. M. Hernández, Trad.). Tecnos.
- Deleuze, Gilles (2009). *Spinoza, Filosofía práctica* (A. Escotado, Trad.). Tusquets.
- Foucault, Michel (2004) *Vigilar y castigar* (A. Garzón, Trad.). Siglo XXI.
- Gago, Verónica (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Tinta Limón.
- Jaquet, Chantal (2004). *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza* [La unidad del cuerpo y del espíritu. Afectos, acciones y pasiones en Spinoza]. Presses Universitaires de France.
- Lordon, Frédéric (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza* (S. Puente, Trad.). Tinta Limón.
- Lordon, Frédéric (2017). *Los afectos de la política* (J.M. Aragüés, J. Canavera, Trads.). Universidad de Zaragoza.
- Lordon, Frédéric (2018). *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones* (A. Oviedo, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Magnavacca, Silvia (2015). *Léxico técnico de filosofía medieval*. Miño y Dávila.
- Marx, Carlos; Engels, Federico (1970). *La ideología alemana* (W. Roces, Trad.). Grijalbo. (Trabajo original publicado en 1932).

- Morfino, Vittorio (2010). *Relación y contingencia* (S. Torres, Trad.). Encuentro Grupo.
- Morfino, Vittorio (2014). *Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser* [Temporalidades plurales. Transindividualidad y lo aleatorio entre Spinoza y Althusser]. Brill.
- Morfino, Vittorio (2015a). *El tiempo de la multitud* (R. Peña, M. Gainza. S. Torres, Trads.). Doble Ciencia.
- Morfino, Vittorio (2015b). *Sull'essenza dei corpi non esistenti* [Sobre la esencia de los cuerpos no existentes]. *Il Cannocchiale, Rivista di studi filosofici*, (2-3), 25-42.
- Placencia, Luis (2015). Superstición, prejuicio y fortuna en Spinoza. Un breve comentario a la introducción del *Tratado teológico-político*. En De los Ríos, I. (Ed.), *Azar: el sacro desorden de nuestras vidas* (pp. 107-131). Abada y UNAB.
- Spinoza, Baruch (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (A. Domínguez, Trad.). Trotta. (Trabajo original publicado en 1677).
- Spinoza, Baruch (2008). *Tratado Teológico-Político* (A. Domínguez, Trad.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1670).
- Spinoza, Baruch (2009). *Ética* (V. Peña, Trad.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1677).
- Spinoza, Baruch (2010). *Tratado Político* (A. Domínguez, Trad.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1677).
- Tatián, Diego (2015). *Baruch*. La cebra.



# Reseñas

## *Reviews*



Griffiths, Ryan D., and Muro, Diego (eds.) (2020). *Strategies of Secession and Counter-Secession*. ECPR. 244 pages.

### Chess or poker? The triumph of the *realpolitik*

The book *Strategies of Secession and Counter-Secession* edited by professors Ryan D. Griffiths and Diego Muro is a major and necessary contribution to the study of secessionism. The book should be read not only by scholars and students of territorial politics but by practitioners and political actors too. The chapters gathered in this volume offer useful reflections to understand this global phenomenon.

The study of secessionism has witnessed a growing relevance during the last decades. The disintegration of the USSR and Yugoslavia was a turning point to this specific field, since then the books and articles on causes, consequences and normative theories of this particular type of territorial conflict multiplied. However, this book is not just one more title to the publication lists on the topic. This is a solid volume that provides a necessary bridge between the two dominant approaches to secessionism: moral evaluations and empirical research. It does so by combining political science and international relations approaches through single cases, large-N studies, explanatory and normative research.

Since the Fall of the Berlin Wall, a very popular approach to secessionism has been its normative theorisation. Theories of secession generally evaluate the morality, legitimacy, permissibility or justification of secessionism according to certain principles. This subfield is now rich in kinds and forms of theories, it contains competing approaches typically classified as just cause, national and free will justifications including several synthesis and debates between these categories (Beran 1984; Birch 1984; Buchanan 1991, 2004; Margalit and Raz 1990; Moore 1998; Sanjaume-Calvet 2020). In a “neighbouring” subfield of study, many theories do not aim to justify or evaluate the morality of secessionism but to capture the causes and/or factors that explain it. Causal theories of secessionism generally focus on case-studies or large-N analysis do determine either aggregate (Dion 1996; Hechter 2000; Horowitz 2000; Sorens 2012) or individual causes (Rodon and Guinjoan 2018) of secessionist support including variables such as economy, institutions, psychology or geography among others.

In this book, Professors Griffiths and Muro open a third way between normative and empirical research to the study of secessionism. The unique combination of conflict studies, international relations and political science offered by this edited volume allows for an understanding of this phenomenon based on its strategic dimension.

That is, instead of looking for the causes of secessionism or its justification alone, the book grasps into the secessionist phenomenon as a strategic interaction between two main actors: the secessionist movement and the sovereign state (pp. 2-3). Therefore, the main and ground-breaking thesis of the book is that we must see secessionism as an interaction game occurring in a “strategic field” (brilliantly synthesized in Figure 1, p. 3).

This thesis is developed in Chapter 1 by Griffiths & Muro and serves both as a contribution to the field and as a theoretical framework to the book chapters. Understanding secessionism in its “strategic field”, which includes both sub-state, state and international arenas has several implications. This approach allows for rethinking the role of legality, normative values and causes in the political reality of these conflicts.

Beyond the introductory chapter, the book is divided in two blocks that put flesh on the “strategic” approach bone. The first block of chapters is devoted to theoretical and conceptual aspects of secessionism, that is five chapters on: Unilateral Declarations of Independence (UDIs) and recognition (Aleksandar Pavkovic); remedialism and international law (Argyro Kartsonaki); parent states and *de facto* states (Eiki Berg and Scott Pegg); parent state strategies (Ahsan I. Butt); and constitutional strategies against secessionism (Rivka Weill). In spite of its title, this first block of chapters has many empirical insights and builds a grounded case for a realist view of secessionist conflicts. The contributions of the chapters are multiple and cannot be summarised here, but at least three aspects call the attention of the reader.

First, legal and moral analysis might be necessary and contribute to frame territorial conflicts, but in many cases the gap between actors’ normative motivations (and discourses) and reality is simply enormous. In fact, through these chapters we learn that grievances and normative principles have little (or zero) impact to actual recognition (Pavkovic, Chapter 1) or that, similarly, “remedial reasons” are believed to be effective to persuade big powers by secessionist movements when they are not (Kartsonaki, Chapter 2). Political philosophers and political scientists working on this field should take note of these findings. Second, Berg & Pegg (Chapter 3) make a convincing case for diminishing the relevance of counter-secessionist strategies. Through their chapter, we learn that state strategies are in fact not very relevant to

change international recognition chances. However, we also learn that what secessionists do, might be more relevant at the international arena although international actors are basically opportunistic (Butt, Chapter 4).

Finally, in a brilliant and elaborated analysis, Weill (Chapter 5) reminds us that modern constitutionalism is essentially incompatible with secession since it generally implies a “militant democracy” because of its territorially rooted nature. Mechanisms to stop secessionists are in practice endless but often look as democracies defending democracy: “allowing non-threatening secessionist parties to operate serves the purpose of steaming out their frustration within the confines of normal politics. But even when states allow secessionist parties to operate despite a ban on the books, the parties know that they exist at the mercy of democracies, and not as a matter of right.” (Weill, pp. 90-91).

In a nutshell, the first five chapters of the book are literally a jug of cold water over idealist regards to secession conflicts. One realises that normative discourses either do not matter at all or hide powerful counter-secessionist mechanisms behind the veil of liberalism and democracy while international reactions hinge on opportunistic and *realpolitik* interests.

The second block of chapters is less conceptual and offers a diverse case-driven analysis without a precise scheme, but it reinforces what was already said in the first block. In these chapters, the combination of cases is a bit surprising since the contributions combine large-N analysis, case-studies in advanced democracies (including usual suspects such as Quebec, Scotland, Flanders and Catalonia) and de facto states such as Abkhazia and Somalia. In any case, the second block suggests an interesting and complementary dialogue with the theoretical contribution contained in this first half of the volume. Faruk Aksoy and Melike Ayşe Kocacık-Şenol (Chapter 6) present a quantitative analysis of secessionist tactics and their correlations with regime types. Aksoy and Kocacık-Şenol do not claim any causal inference but suggest a positive relationship between peaceful tactics and high democratic quality. Although their research could go further, this chapter seems to point out a clear role of institutional factors (and more precisely elections) in explaining violence. Bart Maddens, Gertjan Muyters, Wouter Wolfs, and Steven Van Hecke (Chapter 7) apply the strategic field described by Griffiths and Muro to the secessionist movements in the EU. Their conclusion suggests that beyond the classic idea of the EU as an opportunity after the Scottish referendum in 2014 and the Catalan events in 2017, the EU is now perceived as being on the side of home states. To some extent, André Lecours (Chapter 8) offers similar findings in his chapters but applied to the Quebec case. In the Canadian

context, Lecours highlights the importance of time and context to understand specific secessionist strategies and discourses. However, he also reminds us that after all, the potential recognition of an independent Quebec is still *terra ignota* and it obviously hinges on the eventual reaction of the federal government to a “yes” victory. The contextual analysis is extremely relevant in Karlo Basta’s chapter (Chapter 9). Basta analyses the role of business actors in the Catalan conflict during 2017 and finds well developed strategies on both sides to use business arguments and actors to their own benefit.

The last two chapters are devoted to a totally different context from Western liberal democracies. In this case, the focus is not secessionism but secession itself. According to Giulia Prelz Oltramonti (Chapter 10), viability, as shown by Abkhazia and Somaliland, might be a successful strategy but only in the mid-term. While *de facto* authorities can gain internal legitimacy through making their territory independent, and they do, recognition does not always follow this move. Livia Rohrbach (Chapter 11) carries out a comparison within Indonesia of the East Timor, Aceh, and Papua secessionist movements. Rohrbach reinforces the view of secessionism as a strategic interaction through the analysis of tactics and the role of international actors. Again, tactics matter to explain differences in success but what seems to be crucial is the contrasting reaction of international actors (e.g. accepting or not petitions by the UN Special Committee on Decolonization).

To sum up, the quantity of evidence and potential factors and explanations offered by the second block of chapters is as spectacular as the first part of the book and reinforces the realist approach to the phenomenon. Nonetheless, digesting the diversity of contributions is a difficult task and it does not bring to a totally coherent set of findings or conclusions. On the contrary, as good science always does, we end up with more questions than answers. In fact, the book even contains obvious contradictory findings. To name a few, Rohrbach finds secessionist discourses (decolonization and democracy) relevant to attract international actors, while Kartsonaky downplays the relevance of remedialist approaches to secession and Pavkovic finds no references or impact of “free will” discourse in his UDIs analysis. Weill suggests that democracies push secessionists to violence and radical actions due to inherent militancy in modern constitutionalism, but Aksoy and Kocacık-Şenol find robust evidence of democratization being a key factor in diminishing violent tactics.

In many chapters we end up concluding that both counter-secessionist and secessionist strategies are relevant to understand secessionism but usually do not work to stop an independence process or to promote it when actors use

them. Are secessionist discourses relevant? Is democratization an opportunity for secessionists? Do secessionist and counter-secessionist strategies really work? As Griffiths and Muro conclude, further research is needed here, especially on the role of home state strategies and international actors.

Beyond these and more questions, this volume makes a convincing case for a realist approach to secessionism. The strategic approach to secessionism is a good starting point for asking crucial questions to understand this phenomenon. In spite of not answering many of them, the role of interactions between home states, secessionist movements and international actors appears as central and extremely informative. In this strategic playing field, Griffiths and Muro suggest that the game in mind rather than chess is poker given the element of bluffing, but even there the rules are clear and unchanging. In contrast, in the secession game the rules are fuzzy and protean” (p. 225). In my opinion, they are absolutely right. Maybe it is because we still do not know some rules governing this phenomenon or because we need further research (and we do!), but I am afraid it is to a great extent because we are in front of raw politics.

### Bibliographical References

- Beran, Harry (1984). A Liberal theory of secession. *Political Studies*, 32(1), 21-31. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1984.tb00163.x>.
- Birch, Anthony H. (1984). Another liberal theory of secession. *Political Studies*, 32(4), 596-602. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1984.tb01548.x>.
- Buchanan, Allen E. (1991). *Secession: the morality of political divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*. Westview.
- Buchanan, Allen E. (2004). *Justice, legitimacy, and self-determination: moral foundations for international law*. Oxford University.
- Dion, Stéphane (1996). Why is secession difficult in well-established democracies? Lessons from Quebec. *British Journal of Political Science*, 26(2), 269-83. <https://doi.org/10.1017/S000712340000466>.
- Hechter, Michael (2000). *Containing nationalism*. Oxford University.
- Horowitz, Donald L. (2000). *Ethnic groups in conflict. Updated edition with a new preface*. 2nd edition. University of California.
- Margalit, Avishai, and Raz, Joseph (1990). National self-determination. *Journal of Philosophy*, 87(9): 439–461. <https://doi.org/10.2307/2026968>

- Moore, Margaret (1998). *National self-determination and secession*. Oxford University.
- Rodon, Toni and Guinjoan, Marc (2018). When the context matters: Identity, secession and the spatial dimension in Catalonia. *Political Geography* 63 (March), 75-87. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2018.01.004>.
- Sanjaume-Calvet, Marc (2020). Moralism in theories of secession: A realist perspective». *Nations and Nationalism*, 26(2), 323-43. <https://doi.org/10.1111/nana.12544>.
- Sorens, Jason (2012). *Secessionism: Identity, interest, and strategy*. McGill-Queen's University.

Marc Sanjaume-Calvet  
Universitat Oberta de Catalunya  
msanjaumeca@uoc.edu  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8723-1618>

**Bossacoma Busquets, Pau (2020). *Morality and Legality of Secession. A Theory of National Self-Determination*. Palgrave Macmillan (Springer) (Federalism and Internal Conflicts). 386 pages.**

### **Secession between Liberal Nationalism and Democracy**

In his new book, Pau Bossacoma Busquets combines political theory and philosophy with perspectives from international and constitutional law and a variety of empirical, historical and contemporary case studies. Thereby, he presents a new theoretical framework for discussing the *Morality and Legality of Secession* (2020) in general and various theoretical, institutional and practical challenges presented by movements for independence in particular.

The theoretical core of this contribution is the conception of justice as multinational fairness (chapter 2). Bossacoma builds on Rawls's theory of justice but adapts it to the context of multinational states. He defends the idea of a hypothetical multinational contract which complements the Rawlsian hypothetical contracts that underly the latter's conception of justice as fairness between persons (1999) and his proposals for a law of peoples (2001). The conception of justice as multinational fairness is meant to facilitate negotiations of inter-national relations within multinational states that are characterised by demotic pluralism, i.e. the existence of more than one demos within one polity. It is furthermore designed to support negotiations in contemporary cases of secessionism and secession. According to the author, the personified nations of a multinational state negotiate this hypothetical contract behind a veil of ignorance where they would agree to the principle of multinational cohabitation as well as to a principled right to secede. The latter serves to safeguard the multinational compromise as well as to protect minority nations against possible discrimination and domination by the majority nation.

Bossacoma thus claims that nations, especially minority nations, hold the rights to internal or external national self-determination and potentially secession. Despite being "subject to multiple procedural, substantive and material limits and conditions" (p. viii), he conceptualises this right to secede as a primary right based on liberal nationalist premises (pp. 19-27, 48-61). The author combines these ascriptive theoretical foundations with arguments prominent in remedial rights theories as he highlights, for example, the relevance of oppression or discrimination of minorities by the state and the majority nation (chapter 4). He also links these foundations with arguments

put forward by plebiscitary rights theories insofar as minority nations need to follow a peaceful and democratic path to self-determination and secession (chapters 9-11). The national claim to self-determination, however, always retains its fundamental importance.

As the recognition of such a right to secede remains utopian in international law, in the second part of the book, Bossacoma defends “a more realistic right to external self-determination based on prior violation or failure of internal self-determination.” (p. xi) Two arguments support this view: first, that international law does not forbid unilateral secession (chapter 6) and, second, that there are good reasons to develop clear normative principles for recognising new states and to juridify their recognition in international law based on the principle of the self-determination of peoples (chapter 7).

With regard to the constitutional law of multinational states, the book presents arguments for constitutionalising the qualified right to secede and a clear, though not easy path to secession as a type of constitutional reform. For Bossacoma this reform institutionally strengthens and guarantees the right to secede and also fosters the recognition and accommodation of national pluralism, cooperation and compromise within multinational states. Building on these arguments, he offers an in-depth discussion of institutional and practical questions regarding the specific decision-making processes required in cases of secession: the desirable combination and interplay of representative decision-making and referendums as well as the set-up of referendums, including the wording of the question, the size of the constituency, necessary majorities and super-majorities etc. In general, any process of secession by a national community must start from lawful action, deliberation and negotiation and may only make use of less constitutional and possible unilateral actions if it encounters unjustified opposition and illegitimate obstacles (pp. 315-316). Bossacoma thus defends a primary right to secession and opens a clear avenue for movements for independence, not least in Catalonia. Yet, he puts the breaks on fast and unilateral forms of decision-making about secession (pp. 349-354).

Especially when negotiating specific political, institutional and legal questions of and about secession, the book shows the value of multi-perspectival work in political theory that considers relevant philosophical, theoretical, legal, historical and empirical points. Particularly in the third part of the book, Bossacoma weighs varied perspectives on institutional and practical political issues surrounding secession and thereby shows where tensions and challenges lie – and why. His arguments for constitutionalising a right to secede and his warning against a premature rejection of claims to secession based on international law are worthy of consideration. His thoughts

on the interplay between representative and directly democratic mechanisms as well as on the institutional set-up of independence referenda are relevant for a variety of contemporary cases.

At the same time, as in any work that combines different perspectives, there are several points of contention one could raise – from the assessment of the historical case of the Southern American States for secession to the interpretation of constitutional patriotism or cosmopolitanism. However, in the remainder of this review, I will focus on the liberal nationalist foundations of the argument and their consequences. I do not argue that national communities do not hold value and relevance for many people. But taking nationalist premises as the foundation of normative principles for democratic institution-building is problematic.

Bossacoma is highly transparent about the liberal nationalist foundations of his argument (pp. 38-44, chapter 3). He emphasises that national self-determination is only convincing if it is based on a liberal form of nationalism. He argues that nations should not be defined by race, religion or bloodline and highlights political criteria for defining nations and nationality. But pre-political criteria still retain importance as nations remain based not only on individual will and feelings but also on “family and residence, language and culture, history and myths” (p. 39). National boundaries, as a consequence, are hard, sometimes impossible to overcome for those without strong cultural, linguistic or family ties (see also below).

The comments on international law offer additional insights into the premises of Bossacoma’s arguments. Chapter 5.4 “A Utopian Type of Secession to Foster Perpetual and Just Peace” evokes secession based on national self-determination. It is considered a “non-realistic utopia” (p. 146), but a utopia, nonetheless. This line of argumentation seems to build on the assumption that nations form the core building-blocks of the world and that it is possible to demarcate them territorially in such a way that nations and their states can simply exist side by side. But this is empirically questionable. Additionally, it is assumed that the national differentiation of polities would lead to peace and justice. Nevertheless, the exclusive character of national communities – however attenuated it is by liberal norms and values – undermines the assumptions that a nationally differentiated world would somehow be more just and more peaceful. I doubt that disputes about national, social, political and/or territorial boundaries would be less likely to occur than in the world as we know it.

Bossacoma, in defending the notion of justice as multinational fairness, stops short of proposing a solely nationally differentiated world. But the national

structuring of the political landscape remains powerful. I will argue that the nationalist premises stand in tension with and in fact undermine the tripartite contractarian argument and the idea of demotic pluralism. This is particularly regrettable because the notion that more than one demos can exist within one polity or constellation of polities constitutes a highly important contribution of this book and highlights the theoretical necessity of developing approaches for conceptualising and assessing their interplay. Furthermore, the frictions between liberal nationalist premises and democratic principles become particularly visible with regard to decisions on secession as well as to the resulting citizenship that might emerge from these decisions.

The hypothetical contract between nations in a multinational state is supposedly characterised by ‘compatibility in parallel’ to the Rawlsian contracts between persons on the one hand and between peoples on the other. The multinational contract is intended to complement them in order to negotiate questions of national pluralism in contemporary liberal democracies and ‘to overcome an excessively individualistic approach to political theory’ (p. 35). In cases of collision between the different contracts, particularly involving the contract between persons and the contract between nations – which seem inevitable since justice as multinational fairness considers equality between nations to be more valuable than equality between citizens (p. 46) – Bossacoma calls for balancing the different contracts (pp. 35-36). He indicates possible solutions with regard to redistributive politics within a state whereby justice as multinational fairness would limit the applicability of redistributive politics on a state-wide basis. However, more and more fundamental questions about the relationship between the different contracts arise when attention turns to the notion of demotic pluralism and the question of who the demos is or rather who the relevant demoi are.

Throughout the book, the possibility of a legitimate state-wide demos of equal citizens, which lies at the heart of Rawls’s contract between persons, is repeatedly challenged: Firstly, states are understood never to be “nationally neuter” (p. 21) but instead to constantly favour the majority nation. Secondly, when Bossacoma discusses the relation between majority and minority nations and the permanence of the latter’s status, there is no mention made of cross-cutting cleavages (pp. 255-258). Thirdly, majority nations, nations that make up most of the state-wide citizenry, are generally presumed to discriminate against minority nations, a danger supposedly less salient once the minority nation has its own state (pp. 28-31, 49-50). This framing of the argument deprives the social contract between persons of its foundation. The national demoi that are recognised in this contractual theory of secession do

not simply complement the state-wide demos in a pluralist constellation of demoi in which each demos is recognised as a similarly constituted political entity. Instead, the national demoi assume priority; any attempts to balance the different contracts become tilted in favour of the nationalist logic. The state-wide demos of equal citizens vanishes as a normative reference point.

I agree with Bossacoma that understanding many of our democratic polities in terms of demotic pluralism as opposed to demotic monism (pp. 10-11, 272) opens important avenues for theoretical and political discussion, not least with regard to polities like the UK, Spain, or the European Union. But the question remains, ‘what kind of demotic pluralism do we envision?’ The idea of demotic pluralism is not promising if one kind of demos enjoys primacy on principle: Demoi are not all the same and, in a constellation of plural polities, distinct demoi are relevant and competent with regard to different political questions and decisions. However, recognising that the different demoi are equal insofar as they are all political artefacts is a basic precondition of developing a convincing conception of demotic pluralism. Each demos’s place in a constellation of demotic pluralism should be justified on political grounds only. Significantly, this does also align with some of Bossacoma’s central contentions: He convincingly argues that historically, states and demoi were formed by force and that “the formation of the demos should no longer depend on accident and force but on reason and vote” (p. 208, see also p. 366). In his more specific proposals, however, the democratic thrust of this argument does not always align with the nationalist premises put forward.

These theoretical frictions between liberal nationalism and democratic decision-making have also significant practical consequences as can be seen with regard to the questions of “who decides” in a referendum on independence and who becomes a citizen of the potential new state: Discussing the constituency of an independence referendum, Bossacoma takes great care not to exclude any residents of the region – whether they are members of the national majority-to-be or not. He defends the individual right to vote on secession and warns against excluding non-nationals from the demos (pp. 307-308). Nevertheless, the discussion is framed by an implicit opposition between the members of the relevant nation and the citizens of the parent state. This framing weighs national membership higher than the *joint* state citizenship that all citizens share. To be sure: Bossacoma argues: “The nation seeking secession would bear a moral burden of proof of a compelling reason to question the vote of citizens of the parent State who live on the seceding territory.” (p. 309) But it is precisely the nationalist framing of the argument which makes it necessary to justify the membership of individuals, who are

presently citizens but supposedly do not belong to the relevant nation, in the constituent demos and prospectively in the demos of the new state. This is a troubling consequence of employing a nationalist framework. It leads to a situation in which the equality of some citizens is constantly undermined by the need to justify their membership while others simply belong.

In sum, Bossacoma's argument is stronger where he stresses that secession is a long-term political project just as existing polities, their institutional setup and their demoi are the result of long term and continued political decisions. It is stronger where he argues in favour of deliberative and democratic multilateral decision-making surrounding questions of secession. It becomes weaker, however, where the liberal nationalist premises stand in tension with the ideas of democratic boundaries, demotic pluralism and the equality of all citizens.

### **Bibliographical References**

Rawls, John (1999). *A Theory of Justice* (Revised Edition). The Belknap Press of Harvard University.

Rawls, John (2001). *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Harvard University.

Anna Meine  
University of Siegen, Germany  
meine@politikwissenschaft.uni-siegen.de  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3613-5981>

**Medina Sierra, Luis Fernando (2019). *Socialismo, historia y utopía. Apuntes para su tercer siglo*. Akal. 176 páginas.**

¿Cómo es posible que “socialismo” sea hoy una idea viva? ¿De qué manera nos empuja a una revisión de su compleja herencia y a la investigación sobre sus perspectivas? ¿Qué es *lo viejo* y *lo nuevo* que implica un socialismo para el siglo XXI? Tras décadas de contrarrevolución neoliberal, el crepúsculo del “comunismo realmente existente”, los relatos sobre el “fin de la historia” y la (supuesta) entrada en una época “postpolítica” y “postideológica”, puede sorprender que las preguntas con las que abrimos esta reseña sigan constituyendo problemas teóricos de primer orden. Y sin embargo lo son. Buena prueba de ello es *Socialismo, historia y utopía* (2019), balance sobre la herencia filosófica, política e histórica de los socialismos y, al mismo tiempo, un ejercicio de proyección hacia el futuro de todas aquellas ideas socialistas que, todavía en nuestra época, quizás tengan por decir su última palabra. El libro, escrito por el doctor en Economía por la Universidad de Stanford y profesor de Ciencias Políticas Luis Fernando Medina Sierra, nace como fruto de su interés por la economía política y la filosofía socialista, dando lugar a una reflexión (breve en su extensión, pero repleta de matices y precisiones enriquecedoras) que le ha hecho merecedor del I Premio Internacional de Pensamiento 2030, otorgado por el Institutu Asturias 2030 y Ediciones Akal.

En cuanto a su estructura, la obra inicia con un prólogo del filósofo y ensayista César Rendueles y, tras el prefacio del autor, nos encontramos con siete capítulos y una coda. Aunque no hay una división formal, implícitamente y otras veces de manera evidente, el lector encontrará dos partes diferenciadas. La primera, dedicada al balance filosófico, político e histórico del socialismo, compuesta por el capítulo I – “Una tradición extraviada” (pp. 13-21), el capítulo II – “De la Utopía a la Bastilla” (pp. 23-42), el capítulo III – “Marx y el don problemático de la profecía” (pp. 43-59), el capítulo IV – “El comunismo en su primera forma” (pp. 61-83) y el capítulo V – “La rosa marchita” (pp. 85-98). La segunda, por el capítulo VI – “Dialéctica de la utopía” (pp. 99-119) y el capítulo VII – “Socialismo, político y no metafísico” (pp. 121-163). Remata ambas partes una coda de elocuente título: “Sin juicio final” (pp. 165-167).

El prólogo de César Rendueles nos sitúa en el escenario inmediatamente posterior a la Gran Recesión del 2008, una crisis económica y política sin precedentes que, en opinión del filósofo, ha enterrado los viejos dogmas, dinamizado los actuales y creado nuevos horizontes, con una renovación

de nuestra semántica social o, más bien, el regreso de viejos problemas que todavía hoy revelan su importancia y necesidad: desigualdad, pobreza, regresión democrática, etc. En el contexto de los desafíos que este escenario propone, Rendueles presenta el libro, al que considera “una evaluación rigurosa de las tradiciones políticas socialistas desde la perspectiva de sus utilidades para una renovación de los movimientos igualitaristas y emancipadores contemporáneos” (p. 7).

El breve prefacio nos lleva a las puertas, a través de una inteligente y brillantemente escrita ilustración de la división entre humanistas y milenaristas, de lo que el autor considera el nacimiento del socialismo moderno: el movimiento babeuviano. En efecto, el capítulo 1 – “Una tradición extraviada” (pp. 13-21) pone el foco en estos pioneros de la tradición socialista para ofrecernos un ejemplo de cómo el socialismo aparece también en nuestra imaginación política contemporánea atravesado por posiciones contrapuestas e irreconciliables: a veces cercano a la irrelevancia (tras la caída del “socialismo real” en 1989), a su renovación (con figuras como Bernie Sanders o Jeremy Corbyn) o al rechazo y la persecución (sean los teóricos neoliberales, sean los neopopulismos de derechas con marcada retórica antisocialista). El autor se interesa por el éxito editorial de cierta postura teórica (acaso también ya difundida en el sentido común), un género ensayístico que parece haberse afirmado con fuerza, a saber, la revisión de la historia del socialismo a lo largo del siglo xx, cuya mera existencia demostraría su *inutilidad*. Especialmente relevante le parece al autor en este sentido el motivo recurrente del *fracaso*: experiencias muy diversas, con resultados heterogéneos, en realidades geográficas diferentes y durante lapsos temporales relativamente cortos, quedan sentenciadas por algunos historiadores como “fracasos”, ignorando los matices y la complejidad del objeto de estudio. A juicio del autor, el socialismo se presenta como un *desafío* desde el momento en que se propone crear otro orden y no adaptarse meramente al existente. Y es precisamente la tensión entre la voluntad de “construir otro tipo de sociedad” (p. 16) y la inspiración utópica de este diseño uno de los temas centrales del libro.

En este sentido, el capítulo 11 – “De la Utopía a la Bastilla” (pp. 23-42) ofrece un resumen breve pero conciso del pensamiento utópico desde sus orígenes modernos, donde el autor toma como hilo conductor el proceso de secularización de la escatología cristiana hasta el pensamiento ilustrado. En su argumentación, el siguiente problema ocupa un lugar central: “dado que los dogmas religiosos ya no eran convincentes, la autoridad política solo podía basarse en el asentimiento de los gobernados” (p. 25). La respuesta a esta cuestión, no exenta de tensiones, contradicciones y dificultades, fue

tarea (aunque no solo) de una corriente (esa que va de Hobbes a Locke y que resuena hasta nuestros días en Rawls), el contractualismo, donde “el eje de la reflexión en el pensamiento político moderno son las instituciones, más que los individuos” (p. 26). En este contexto de renovación de la semántica social y la historia política, la utopía venía a cumplir un papel muy diferente respecto a la escatología cristiana: en lugar de esperar la llegada de un tiempo futuro por llegar, la reflexión moderna imprimía en sus utopías un sentido profundamente didáctico sobre el presente. Es en este carácter ejemplar de las utopías donde el autor encuentra su sentido propiamente moderno: “serán las instituciones mismas de la utopía las que formen el espíritu humano” (p. 27). No obstante, Medina Sierra cree que hay un vacío en la utopía o, dicho de otro modo, en la contraposición del *deber ser* utópico con el *ser* de la dura realidad: la carencia de un programa político y de un diseño institucional que se traduzca efectivamente en hechos.

La utopía, pues, como un primer paso necesario para repensar los escenarios políticos en los convulsos siglos XVI y XVII. Pero no sería hasta el 14 de julio de 1789 cuando se verificaría un hecho universal y novedoso: “la movilización de grandes segmentos de la población en torno a principios abstractos, no en torno a facciones políticas que pudieran declararse representantes de alguna forma de gobierno previa” (p. 29). Es decir, la revolución. Tras analizar la reacción de Burke, en cierto modo una especie de precursor del antisocialismo, el autor lleva a cabo una lectura del Hegel filósofo de la Revolución Francesa tomando como base la siguiente cuestión: si los principios universales que entonces se ponían como fundamento de toda comunidad política eran evidentes y deseables, ¿por qué habían tardado *tanto* en llegar? Hegel es útil aquí por varias razones: la historicidad, la conciencia como fenómeno social y el carácter autorreferencial e intersubjetivo de la racionalidad. Estas tres posiciones llevan a Hegel a considerar la historia como “el despliegue de formas cada vez más universales y autoconscientes de libertad” (p. 36). El autor, que tiene el mérito de no prestarse a una reducción por desgracia habitual del pensamiento hegeliano, encuentra un patrón en los análisis políticos del filósofo alemán: el hecho de que el despliegue de la idea de libertad en el mundo no puede ser ignorado y que hay *ideales* con un fuerte impulso para la transformación social de la *realidad*. De la conciencia según la cual existen principios abstractos que devienen voluntad concreta se llega a la tensión entre racionalidad y sociedad o, por decirlo con un clásico título *marcusiano*, razón y revolución, tema que nos invita a volver sobre el socialismo moderno y, en concreto, Karl Marx.

El capítulo III – “Marx y el don problemático de la profecía” (pp. 43-59) tiene un doble objetivo: interpretar la recepción de algunos motivos hegelianos en Marx y revisar su “agenda normativa”. Parte el análisis del diagnóstico que el joven Marx hace de la Alemania de su tiempo, atrasada políticamente en comparación con Francia e inferior económicamente respecto a Inglaterra. El autor muestra que es a partir de la constatación de esta doble ausencia como Marx encuentra el contexto socio-político y filosófico que sirve de “prueba” para refutar a Hegel: *a priori*, el Estado prusiano no parecería una culminación racional. Valiosos son también los comentarios a propósito de la posición de Marx frente al socialismo utópico (como los proyectos owenistas o los falansterios de Fourier), su rechazo de la idea según la cual en esas formas de utopismo pudiera haber un anticipación del nuevo orden por venir, sino más bien una reacción a los procesos de modernización en marcha y al verdadero motor del progreso, a saber, el desarrollo capitalista que contendría en sí las bases de su propia superación.

Es a través de esta tensa relación de Marx con el socialismo de su época que el autor retoma el asunto de la dialéctica historia-utopía. A su juicio, el pensador de Tréveris diagnosticaba que las ideas utópicas socialistas no tendrían jamás una realización a través de su potencia meramente “intelectual”, sino que era necesario y urgente un análisis científico del sistema económico, lo que sería conocido como “la crítica de la economía burguesa”, que sí contenía realmente las condiciones para su superación en el socialismo. En este análisis, el autor destaca “tres legados”: [1] “toda ideología, incluido por supuesto el socialismo, es fruto de nuestros encuentros con la realidad que nos rodea”; [2] “las estructuras de poder del capitalismo no podían ser simplemente domadas desde afuera” y [3] la formulación de “una nueva visión normativa de lo que el socialismo debía y podía ser” (p. 48). Todo ello resulta en la voluntad de “reconciliar estas tensiones internas a través del análisis, tanto de la lógica interna del capitalismo como de sus implicaciones para los individuos que viven en él” (p. 49). Obtenemos, así, dos lecciones: primero, la necesidad de organizar (al calor del desarrollo económico y las fuerzas progresivas capitalistas) organizaciones como los sindicatos y partidos; segundo, el surgimiento de una conciencia no corporativa, sino política, donde el proletariado sea una *parte* que aspira a constituirse como *todo*. Concluye el artículo un rico análisis del programa normativo marxista a partir de conceptos como “asociación” o “desarrollo” desde el enfoque de una revisión crítica del liberalismo clásico (pp. 52-58).

El capítulo IV – “El comunismo en su primera forma” (pp. 61-83) analiza la experiencia soviética partiendo de algunas consideraciones

interesantes, a nivel de historia intelectual, sobre la transición de Marx como autor semidesconocido a *padre fundador* de una “doctrina oficial” de Estado en cuestión de décadas, su conexión factual y teórica con el proyecto soviético y el problema de la transición hacia el capitalismo en Rusia. Como una resonancia del clásico debate “socialismo utópico vs. socialismo científico”, se sugieren algunas cuestiones sobre las disputas entre los populistas rusos y los comunistas bolcheviques. Se nos presenta, de este modo, un conjunto de problemas que preocupan a los protagonistas de una Revolución percibida en su momento como desorden y conflicto entre diferentes posiciones socio-políticas irreconciliables: “El caos de los primeros años de la Revolución rusa desafía todo intento de describirlo” (p. 67), confiesa el autor.

El resto del capítulo es una revisión de la herencia (y los problemas historiográficos asociados a ella) de Stalin y el estalinismo. Lo que le interesa al autor, más allá de la cuestión sobre la continuidad entre Revolución de Octubre y estalinismo, es preguntarse lo siguiente: “si es verdad que la ideología fue el pilar del estalinismo, si es verdad que todo en la práctica estalinista surgió de la ideología” (p. 72). Pero no de un modo ingenuo, sino entendiendo la ideología más allá de lo “intelectual”, también como lo que orienta un conjunto de prácticas, hábitos e instituciones productos de un tiempo y un lugar específicos. En definitiva, Medina Sierra concluye que estaríamos ante un rosario de traumas históricos *ya superados* en los que no conviene aprisionar a la tradición socialista: “lo que llama la atención es lo anacrónico, lo irreversiblemente perdido en el pasado que parece todo esto cuando se le ve desde el punto de vista de nuestros tiempos” (p. 77).

Se dedica el capítulo v – “La rosa marchita” (pp. 85-98) a la lenta decadencia del socialismo y al siempre aparente ocaso de la socialdemocracia a ambos lados del Atlántico. Un movimiento, este último, que a juicio del autor habría abandonado sus pretensiones socialistas y que parece siempre a la espera de una resurrección. Después, Medina Sierra pasa a repasar algunos frutos del compromiso keynesiano-fordista socialdemócrata de posguerra que sirven de contexto para comprender su posterior declive, en buena medida debido a la gran contrarrevolución neoliberal, y que más allá del derrumbe del “mundo de Bretton Woods”, las transformaciones en el mercado y Estado, las modificaciones en la composición de clase y las mutaciones subjetivas, tuvo una consecuencia en la reconfiguración y comprensión del mapa político: “La socialdemocracia del Atlántico Norte se había convertido, literalmente, en una fuerza conservadora dedicada a preservar el *statu quo* lo cual era una posición paradójica para un conjunto de partidos que habían comenzaron [sic] sus vidas como revolucionarios” (p. 97). Merecería la pena preguntarse,

a nuestro juicio, algo más: el modo en que los partidos socialdemócratas no fueron solo “víctimas” de este proceso, sino agentes conscientes del proyecto neoliberal... Y en qué lugar deja esto su relación con la “herencia” socialista.

El anterior capítulo marca el fin del balance sobre esa herencia socialista y se abre entonces una nueva parte de prospección en busca de *qué hay de nuevo* en las promesas socialistas. El capítulo VI – “Dialéctica de la utopía” (pp. 99-119) empieza con una investigación sobre los fundamentos y racionalidad de toda acción colectiva que empuja a la siguiente cuestión: “cómo la forma en que creció (y declinó) el socialismo respondió a las condiciones específicas en las que surgió” (p. 104). La pregunta pasa por reconocer cómo las instituciones sociales y políticas e incluso los mismos proyectos utópicos toman fuerza en determinadas situaciones de crisis, donde nuevos proyectos quieren cortar con lo viejo de raíz y alumbrar un mundo nuevo: “una vez que una revolución rechaza todas las instituciones anteriores, lo único con lo que puede contar es la movilización inmediata de la población” (p. 113). Pero esta movilización encuentra sus límites cuando lo nuevo no termina de nacer y el orden resultante es frágil, de modo que se pone en riesgo su durabilidad y se revela su carácter reversible. De algún modo, todas estas dificultades, a juicio del autor, se han minimizado entrados en el siglo XXI: “Los contenidos utópicos de la agenda socialista [...] pueden ahora articularse de manera que abarquen, e incluso se beneficien de las condiciones modernas de pluralismo y apertura” (pp. 118-119).

Y a esta articulación va dedicada el capítulo VII – “Socialismo, político y no metafísico” (pp. 121-163), cuyo título es un “homenaje” a un artículo de Rawls, cuya filosofía precisamente es analizada en las primeras páginas del capítulo junto a una relectura de la filosofía libertaria. Esto último implica vérselas con Hayek, a quien se le reconoce haber respondido a la complejidad del problema teórico que supone el siempre precario equilibrio entre las preferencias autónomas y los mecanismos complejos e impersonales. Sin embargo, el pensamiento hayekiano, aunque escape de algunas dificultades propias del contractualismo, se enfrenta a un problema nada despreciable: dado que su ambición consiste en “purgar nuestras instituciones de cualquier rastro de «diseño»” (pp. 138-139), es incapaz de afrontar cuestiones como “el cambio climático y las ayudas para erradicar la pobreza que deben diseñarse” (p. 139). En la complejidad de este diseño (y que implica cuestiones tan espinosas como la justicia intergeneracional) el marco hayekiano resulta inservible. Y es entonces cuando el autor vuelve a Rawls: por un lado, desde la perspectiva de los distintos niveles de abstracción y complejidad, por otro, desde la certeza de que “una teoría de la justicia debería elaborarse a partir de una noción de lo

que es una persona moral” (p. 143). Ahora bien, el conjunto de herramientas conceptuales del pensador estadounidense se queda corto a la hora de pensar que nuestro propio yo es base de lo bueno y lo justo, pues según el autor: “El desinterés mutuo y benigno hacia nuestras nociones de lo bueno ya no puede ser una base estable sobre la cual construir nuestras intuiciones” (p. 147).

Ante la incapacidad de las teorías liberales y libertarias para afrontar tales problemas, reaparece el hasta entonces olvidado socialismo (“político, no metafísico”, como recuerda el autor) capaz de aportar “la noción de que el mundo es nuestra responsabilidad compartida” (p. 147), una idea que a juicio del Medina Sierra ha quedado en los márgenes de nuestro vocabulario social y que debería recuperarse frente a dicotomías como mercado-Estado. El corolario de esto es que sería necesario encontrar un punto intermedio entre el liberalismo y la socialdemocracia: “El socialismo debe volver a sus raíces y presentar una visión contundente que coloque la responsabilidad compartida en el centro de su agenda” (p. 149). A la luz de esta idea, el autor analiza nuevas políticas como la renta básica universal, las formas renovadas de representación política, el sorteo para la formación de organismos locales de gobernanza o el servicio comunitario como forma de romper la división y especialización del trabajo.

La coda advierte sobre cómo tras el fin de la historia y la supuesta victoria liberal frente al socialismo pueden regresar hoy nuevas formas autoritarias. A juicio del autor, “estamos entrando en una etapa en la que la utopía, habiendo sido primero historizada y luego politizada, ahora puede socializarse” (p. 166). Es decir, hacer de la utopía guía y no obligación, brújula en nuestra acción colectiva capaz de moldear así la historia; una constante dialéctica entre historia y utopía que sería propiamente el nervio del socialismo, “con su orgullosa tradición de defender la libertad, la igualdad y la solidaridad” (p. 167). Medina Sierra termina preguntándose si tomaremos este camino. Quién sabe. Pero lo que sí resulta cierto es que su obra supone una solvente revisión, desde las insuficiencias del liberalismo, de la herencia y porvenir socialista. Y lo hace sin detenerse en debates y polémicas de escasa fecundidad, sino más bien pensando de una manera *viva* los problemas del presente a la luz de una tradición que, quizás todavía hoy, tenga mucho por decirnos.



**Losada, Leandro (2019). *Maquiavelo en la Argentina. Usos y Lecturas, 1830-1940*. Katz. 193 páginas.**

Este libro nos convoca a adentrarnos en las recepciones, circulaciones y lecturas en Argentina de uno de los pensadores políticos que, merced a cierto halo de enigma e incomodidad y al carácter abierto de sus textos, ha sido objeto de una profusa ambivalencia y divergencia en sus lecturas y valoraciones: Nicolás Maquiavelo. Esta profundidad e intensidad es directamente proporcional al cimbronazo que su irrupción ha provocado en el pensamiento político occidental y que, sin ningún lugar a dudas, ha dado a luz a la modernidad política.

Así, autores tan disímiles como Hegel, Adorno, Althusser, Gramsci y Schmitt han señalado la centralidad del pensamiento maquiaveliano y abonado la pluralidad de interpretaciones sobre su obra.<sup>1</sup> Estas valoraciones presentan un salto cualitativo y cuantitativo hacia la segunda mitad del siglo xx, por la renovación de la lectura maquiaveliana desde claves republicanas y democráticas, como sucede en los trabajos de Merleau-Ponty (1964), Lefort (1972), Pocock (1975), Pettit (1997; 2012) y Skinner (1981), que abren una proliferación bibliográfica que subsiste hasta hoy, a quinientos años de la autoría de *El Príncipe* y *Los Discursos sobre la Primera década de Tito Livio*.

En el entrecruzamiento de esta vitalidad de la producción académica internacional sobre la obra maquiaveliana y el sendero recorrido por los estudios de recepción, usos y circulación de las ideas políticas en Argentina,<sup>2</sup> se ubica el libro de Leandro Losada: *Maquiavelo en la Argentina. Usos y Lecturas, 1830-1940*. Un texto cuya relevancia se funda en su originalidad y en que supone una respuesta a un vacío: la absoluta (y llamativa) carencia de investigaciones sobre la recepción, interpretación y usos de la obra maquiaveliana en Argentina.

El libro se presenta como un estudio con un doble objetivo: abordar las lecturas y apelaciones de la obra maquiaveliana como un objeto de indagación en sí mismo, a la vez que representa un medio para abordar los rasgos políticos e ideológicos del pensamiento político y antiliberal argentino entre 1830 y 1940. Vale decir que no es un libro de análisis de la obra maquiaveliana, sino un texto que bucea por esos casi cien años de historia política y de las

1 Para referencias a tipologías de los acercamientos y valoraciones a la obra maquiaveliana véase Althusser (2007).

2 Solo como muestra, véase, por ejemplo, Arico (1998), Dotti, (2000), Tarcus (2007) y Canavese (2015).

ideas argentinas, a través de un cúmulo de interrogantes que guían dicha elucidación, teniendo como punto nodal la lectura de la obra de Maquiavelo.

Para afrontar tales desafíos, y aunque posee la entidad de un texto de divulgación, en *Maquiavelo en la Argentina* prevalece un tono y un lenguaje accesible para el público no docto en la materia. Descansa sobre un relevamiento bibliográfico exhaustivo de fuentes primarias (libros, discursos, artículos de revistas) de los autores nacionales liberales y antiliberales seleccionados, que solo son complementados tangencialmente por fuentes secundarias. El libro se estructura en tres capítulos como progresión cronológica del recorte temporal seleccionado (1830-1940) y en un abordaje en una doble dimensión: qué lugar se le brinda al corpus maquiaveliano para pensar la época; y qué conceptos, ideas y adjetivaciones se asociaron al pensamiento de Maquiavelo.

El primer apartado se adentra en el análisis y valoración del corpus maquiaveliano, tomando como punto de partida, casi como pivote conceptual, al panteón de origen del liberalismo argentino en 1830: la generación del 37; a través de las intervenciones de Sarmiento, Alberdi, Echeverría y la sumatoria de la figura de Mitre. La mirada de esta generación funda la actitud homogénea de todo el siglo XIX frente al pensamiento de Maquiavelo: solo es objeto de alusiones dispersas, fragmentarias y circunstanciales, lo cual denota su escasa relevancia como canon de lectura para el contexto circundante. Esta nula preeminencia descansa en una sentencia terminante: Maquiavelo representa una forma retardataria de pensar la política. Esta asociación despectiva descansa sobre otro juicio: el pensamiento maquiaveliano representa el enarbolamiento de las lógicas greco-romanas a través de la omnipotencia estatal y la pulsión de guerra que son naturalmente enemigas del individuo y de la libertad moderna. Así, se enhebra un encadenamiento conceptual en el que Maquiavelo condensa todos los males que obturan la modernidad occidental y se constituye en una imagen perfectamente funcional que se asocia a los impulsos tiránicos, furibundos y amorales de Juan Manuel de Rosas.

Losada, acertadamente, vincula esta mirada peyorativa con el tipo de recepción y circulación que tuvo la obra de este autor en el mundo hispánico en general y en Argentina en particular. La gran preeminencia de la iglesia católica y la prohibición y condena de las obras maquiavelianas marcaron el pulso de dicha circulación y recepción. Esta mirada condenatoria de la hispanidad se articula con un tipo de circulación que se estructuró en base a traducciones libres y personales, en un contexto de marcos institucionales, materiales y de sociabilidad intelectual sumamente precarios y que poseen como común denominador: la aproximación a este autor se basó exclusivamente en *El Príncipe*, lo que hace inteligible la mirada sesgada de la obra maquiaveliana.

La última década del siglo XIX indica una metamorfosis en los cánones interpretativos de Maquiavelo. Se produce un desplazamiento de parte de figuras como Leandro Alem, Belisario Montero, Ernesto Quesada, Paul Groussac, Julio A. Roca y Roque Sáenz Peña, para quienes Maquiavelo ya no representa un código caduco de interpretación. Se subraya así su relevancia, en tanto su realismo político expresa cabalmente las prácticas políticas contemporáneas. Esta mutación constituye el signo de la apertura de un nuevo tiempo para Maquiavelo, así como una salida del ostracismo que se aborda en el segundo capítulo. En este momento Maquiavelo se convierte en objeto de una atención sin precedentes, con numerosos libros y artículos sobre este autor, la edición de sus obras en Argentina y la centralidad de sus textos en las nacientes cátedras universitarias de derecho político. Así, las condiciones institucionales, materiales y de sociabilidad intelectual mutaron, dotando de mayor accesibilidad a la figura de Maquiavelo; al igual que el contexto internacional de crisis de la democracia liberal, donde sus obras serían denodadamente referenciadas. En este apartado, Losada señala con énfasis la centralidad de Maquiavelo para esta etapa —al punto que, parafraseando a Pocock (1975), indica que este período puede indicarse como un *momento maquiaveliano*—y trata de demostrar que tal centralidad no dependió de clivajes políticos o ideológicos; ya que el autor fue referenciado y enarbolado tanto por liberales como por antiliberales, lo cual constituye un rasgo único y singular.

Dentro de este contexto —subrayando la centralidad del autor para pensar lo más descarnado del poder y lo constitutivo de la política, a través de su realismo— se reconfiguran las críticas liberales del siglo XIX. De este modo, Maquiavelo es reivindicado como precursor del retorno al autoritarismo y a la violencia como lógica política. Martínez Paz, Carlos Astrada, Saúl Taborda, Carlos Sánchez Viamonte y José Ingenieros observaron que a través de este autor se puede pensar la crisis del ideario de la democracia liberal, en tanto justificación del despotismo y la violencia, como negación de todo derecho y libertad. Así, se funda un nuevo encadenamiento teórico: Maquiavelo-Mussolini, siendo el florentino inspirador o padre intelectual del fascismo, como lo fue con Juan Manuel de Rosas.

En contraposición, este presunto afincamiento antiliberal de Maquiavelo fue valorado positivamente por autores como Marcelo Sánchez Sorondo y Leopoldo Lugones quienes, a través del prisma maquiaveliano, observaron una vía para realzar una política antropocéntrica y vitalista que hiciera gala de los valores del patriotismo y la razón de estado, en tanto necesaria subordinación de las libertades individuales a la grandeza de la patria.

Más errática y multiforme fue la lectura de este autor que llevaron a cabo los referentes del Nacionalismo. Losada asocia esta variabilidad a los propios vaivenes de sus posicionamientos políticos y al peso diferencial del ideario católico tomista. En este sentido, referentes del revisionismo histórico, como Julio Irazusta y Ernesto Palacio, pasaron de posiciones iniciales de fuerte beneplácito a una mirada peyorativa, sopesándolo como un republicanismo de contornos liberales. Por otra parte, la posición de autores afincados en el tomismo (Julio Meinville, Arturo Sampay y Tomás Casares) es pétrea: total animosidad y vituperación al autoritarismo pagano que se funda en la separación entre estado e iglesia. Maquiavelo representa para estos la imagen de la modernidad secularizadora —por ende, anticristiana y amoral— y de la inmanencia de la política: una política sin Dios, algo inconcebible.

El último apartado del libro involucra un canon disonante de lectura, al presentar un espacio de profundización del abordaje de este autor durante los decenios 1920-1940, que se desarrolló a través de la interrogación respecto al lugar y la valoración del realismo político maquiaveliano. Se hace cristalina y coherente la continuidad de los juicios peyorativos y críticos de autores como Arturo Sampay, Tomás Casares y Carlos Astrada, quienes indicaron que Maquiavelo inaugura un empirismo historicista carente de todo rigor científico. Así, el pensador florentino expone una forma de conocer la política limitada, degradada y degradante, por carecer de la dimensión ética, lo que la convierte en una política obsoleta e impide que se consolide como ciencia. Por otra parte, también cabe percibir la prolongación de la valoración positiva de Maquiavelo por parte de autores como Leopoldo Lugones y Sánchez Sorondo, desde la mirada que imbrica lecturas vitalistas y elitistas con el canon realista maquiaveliano.

La mayor fortaleza de este capítulo —y quizás el meollo del mismo— es que rescata dos lecturas discordantes: la de José Luis Romero y la de Mariano De Vedia y Mitre, en tanto ambos reivindican el legado conceptual maquiaveliano desde nociones muy diferentes a las anteriormente abordadas. En este sentido, José Luis Romero observa en el realismo maquiaveliano un acto de desvelamiento y desenmascaramiento vital, para destruir los fundamentos de la mentalidad cristiano-feudal. Maquiavelo colabora, cual sepulturero, a entronizar la mentalidad burguesa a través de su mirada profana de la realidad y el ser humano como artífice de la historia.

El que más atención merece por parte de Losada —y uno de los hallazgos principales del libro— es Mariano De Vedia y Mitre, que emerge como la figura que realiza la mayor reivindicación del legado Maquiaveliano, al titularlo como el padre de la ciencia política y el fundador del pensamiento

político moderno, en base a sus fundamentos seculares y realistas; sin embargo, no se queda allí, sino que indica que el florentino es el emblema de la libertad y la República Argentina. Así, De Vedia y Mitre propone una recuperación de Maquiavelo a través de un prisma republicano, haciendo eje en tres ideas nodales: libertad, igualdad y conflicto. Este Maquiavelo republicano —que hunde sus raíces en la centralidad, ya no de *El Príncipe*, sino de *los Discursos sobre la primera década de Tito Livio*— plantea la soberanía estatal como condición insoslayable para la libertad del pueblo; una libertad que se sustenta en una igualdad política participativa y en el reconocimiento —y centralidad virtuosa— de la ominipresencia del conflicto político.

En conclusión, Losada expone la recepción de la obra de Maquiavelo en Argentina, donde no se verifica ni una larga tradición, ni una erudición profunda en comparación con otros autores europeos. De esta forma, no puede afirmarse la existencia de una corriente política o ideológica que se haya vinculado de forma persistente con la obra del autor florentino. Sin embargo, como indica Losada, en contrapartida, tampoco hay autores que hayan pasado por alto —para su crítica o para su alabanza— la obra maquiaveliana. Esto es, todo el arco político-ideológico argentino —con lecturas más superficiales, rudimentarias y unidireccionales o más complejas y ricas— ha observado —ya sea para su crítica furibunda o para su halago— que Maquiavelo es un autor insoslayable para pensar la política. Siempre tras bambalinas, pero siempre omnipresente.

El recorrido que propone Losada, abordando la recepción y circulación de Maquiavelo en Argentina entre 1830 y 1940, no está exento de algunas debilidades atribuibles a la propia hibridez de los objetivos perseguidos y a los recortes realizados por el autor para intentar alcanzar los mismos. En este sentido, y como el mismo autor reconoce en las conclusiones, su libro no es un estudio de recepción propiamente dicho, ya que no toma a Maquiavelo como corpus relevante en sí mismo, sino como forma de abordar la historia del pensamiento político argentino. Sin embargo, el logro de estos dos objetivos —harto exigentes— es parcial: el autor elige deliberadamente no juzgar lo atinadas que puedan resultar las interpretaciones argentinas de la obra maquiaveliana; lo cual, por momentos, hace que el texto sea simplemente una reproducción de miradas, sin importar su robustez conceptual y terminológica. Además, tampoco logra contornos precisos en la delimitación de las ideas liberales y antiliberales locales, lo que crea dificultades. Por último, cabe notar un desequilibrio en la estructura integral del estudio: mientras que el primer capítulo aborda noventa años (1830-1920); los dos capítulos siguientes —que insumen dos terceras partes de la extensión del texto— están dedicados a distintas aristas del período entre 1920 y 1940. De allí que, formalmente, el

libro es una investigación sobre la recepción y circulación de Maquiavelo en esos dos decenios, cuyo marco nacional e internacional brindó las condiciones para una mayor centralidad de su pensamiento; y el período 1830-1920 solo se utiliza como pivote conceptual del pensamiento liberal para indicar los antecedentes francamente peyorativos de la interpretación de este autor.

Dejando atrás estos señalamientos, el trabajo de Leandro Losada es, sin lugar a dudas, una gran contribución a la línea de investigación sobre Maquiavelo y sobre el campo de la historia de la recepción y circulación de sus ideas políticas en Argentina, merced a su originalidad y relevancia. Abre, además, este camino, hasta ahora obturado, con un lenguaje amigable y claridad en su narración. En definitiva, el libro *Maquiavelo en la Argentina. Usos y Lecturas, 1830-1940* debe ser sopesado como un aporte fundamental e ineludible a la materia. Trabajo pionero que merece ser profundizado y ampliado.

### Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis (2007). *Política e Historia. De Maquiavelo a Marx*. (Sandra Garzonio, Trad.). Katz.
- Arico, José (1998). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Siglo XXI.
- Canavese, Mariana (2015). *Los usos de Foucault en la Argentina. Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días*. Siglo XXI.
- Dotti, Jorge (2000). *Carl Schmitt en Argentina*. Homo Sapiens.
- Lefort, Claude (1972). *Le travail de l'œuvre, Machiavel* [El trabajo de la obra, Maquiavelo]. Gallimard.
- Losada, Leandro (2019). *Maquiavelo en la Argentina. Usos y Lecturas, 1830-1940*. Katz.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964). Nota sobre Maquiavelo. En *Signos* (C. Martínez y G. Oliver, Trads.). 263-279. Seix Barral.
- Pettit, Philip (1997). *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* [Republicanism. Una teoría de libertad y gobierno]. Oxford.
- Pettit, Philip (2012). *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy* [En los términos del pueblo: una teoría republicana y un modelo de democracia] Cambridge.
- Pocock, John G. A. (1975). *The Machiavellian Moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition* [El momento maquiaveliano. Pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica]. Princeton.

Skinner, Quentin (1981). *Machiavelli* [Maquiavelo]. Oxford.

Tarcus, Horacio (2007). *Marx en la Argentina: sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Siglo XXI.

Ignacio Luis Moretti  
Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires. Argentina  
lic\_moretti@yahoo.com.ar  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6432-8115>



# **Información para autores**

## *Information for Authors*



## Política editorial

### Enfoque y alcance

El ámbito científico de **Las Torres de Lucca** (Revista Internacional de Filosofía Política) comprenderá el propio de la filosofía política, sin perjuicio del carácter interdisciplinar que en los últimos años opera en este campo: tanto la aportación proveniente de las áreas tradicionalmente vinculadas directamente a él (filosofía moral, filosofía del Derecho, teoría política), como las que se han ido incorporando hasta hoy (economía política, filosofía de la historia, psicología, neurofisiología y, en menor medida, otras ciencias), nos interesan en la medida en que enfoquen su tratamiento sobre el terreno propio de los asuntos públicos y proyecten luz directa en la reflexión política contemporánea. Del mismo modo, la referencia a problemas clásicos habrá de percutir sobre las cuestiones presentes.

La revista no se comprometa con ninguna escuela ni ideología. Sin embargo, si nos comprometemos con el rigor argumentativo y la claridad expositiva. Por ello, aunque la nueva publicación está dirigida al entorno académico y diseñada para el público especializado; se aspira también a que despierte interés en un lector no técnicamente formado en estas disciplinas, pero interesado por las cuestiones públicas que inevitablemente le atañen.

Pretendemos que el alcance de la revista sea internacional. Así, se editarán trabajos en español e inglés, y se aceptarán excepcionalmente (y por razones de calidad y relevancia) originales en francés, portugués, italiano o alemán, que serán traducidos al español y publicados en formato bilingüe.

Nos interesa en particular cubrir el ámbito ibérico europeo e iberoamericano, campo singularmente abierto, por lo muy fértil, para publicaciones especializadas de este tipo. Para tal objeto contamos, en los comités asesor y evaluador, con expertos de distintos países incluidos en ese campo geográfico.

Es propósito fundante de este proyecto, pues, ser escenario difusor, divergente y convergente a la vez, de la actividad investigadora en el área del pensamiento político ibero-iberoamericano. Pretendemos generar una localización ubicua que destape y vincule a la dispersa y agazapada desbandada de especialistas en estos países: un dinámico paradero que haga de ella visible comunidad de autores capaces de crear trabajos de calidad, y que acabe siendo referencia en el campo del pensamiento político contemporáneo internacional. Sin embargo, y precisamente para reforzar esa especificidad geográfica, se quiere huir del ya casi proverbial aislamiento territorial, hoy

impertinente. Con ese objeto, se promoverá la participación de especialistas de todo el mundo. Así, y como estímulo si se quiere, se procurará mezclar a figuras relevantes de un lado con valores emergentes del otro.

Hemos optado por la publicación electrónica, pues consideramos que hoy es más eficaz este formato, por diversas razones bastante obvias.

La revista tendrá periodicidad semestral (un número invernal, otro estival) y presentará escritos de extensión razonable en los que puedan desarrollarse adecuadamente tesis de cierto empaque. Preferiremos, así, publicar en cada número pocos trabajos, pero de calidad y relevancia, que abundantes anécdotas en busca solo de mérito curricular. Se publicarán artículos científicos, reseñas informativas y críticas, entrevistas a autores destacados y breves textos clásicos relevantes, en forma de originales y traducciones inéditas. Todo el contenido de la revista será de libre acceso, distribuido bajo la licencia *Creative Commons* (by-nc-sa).

Huelga apuntar que la apuesta por la calidad, el rigor y la relevancia implica la aceptación por nuestra parte de trabajos fundados sobre cualquier postura ideológica, pública o privada. Nos interesará la polémica fértil. Así, se aceptarán réplicas a trabajos ya publicados, que promuevan discusiones fecundas y serias.

### Políticas de sección

	Abrir envíos	Indizado	Evaluado por pares
Artículos	✓	✓	✓
Traducciones	✓	✓	✓
Semblanzas	✓	✓	✗
Recensiones	✓	✓	✗
Notas y discusiones	✓	✓	✓
Autores invitados	✗	✓	✗

### Proceso de evaluación por pares

1. El Consejo Editorial de "Las Torres de Lucca" se suscribe al siguiente "Código de buenas prácticas" elaborado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España. [http://lastorresdelucca.org/public/codigo\\_de\\_etica.pdf](http://lastorresdelucca.org/public/codigo_de_etica.pdf)
2. La revista no cobrará ningún cargo por la recepción de artículos ni por su evaluación.

3. Se efectuará una revisión editorial previa de todos los artículos recibidos. Serán criterios excluyentes para la admisión de los trabajos: 1.º no cumplir la exigencia de originalidad y carácter inédito de los artículos; 2.º no incidir en el ámbito científico cultivado por la revista; 3.º excederse en la extensión establecida según el tipo de colaboración; 4.º no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada; 5.º no enviar el trabajo en el soporte requerido.
4. Todos los artículos que cuenten con el visto bueno del Consejo Editorial serán arbitrados por dos evaluadores externos. El arbitraje se realizará por pares y con doble anonimato.
5. El Secretario remitirá a los autores una comunicación motivada de la decisión tomada por el Consejo Editorial, asegurando el anonimato en todas las etapas del proceso.
6. Los artículos evaluados podrán ser recibir los siguientes dictámenes: a) Aceptación incondicional; b) Aceptación sujeta a las mejoras propuestas, c) Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente; d) Rechazo incondicional.
7. El dictamen de los evaluadores será inapelable.
8. Se publicarán solo los artículos que cuenten con 2 (dos) dictámenes de "aceptación incondicional".
9. Tras el dictamen de los evaluadores el Secretario notificará al autor y le remitirá los formularios de evaluación. En caso de discordancia en el dictamen de los evaluadores y antes de notificar al autor el Secretario recurrirá a un tercer evaluador.
10. Los artículos evaluados con dictamen "Aceptación sujeta a las mejoras propuestas" serán reenviados al autor con las indicaciones sugeridas por los evaluadores. El autor podrá: a) desistir de su publicación; b) reenviarlo atendiendo las sugerencias de los evaluadores. En caso de reenviar el artículo el mismo será remitido al evaluador original para la aprobación o rechazo de las correcciones.
11. Los artículos evaluados con dictamen "Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente" serán evaluados nuevamente como envíos originales.
12. Los autores deberán corregir las pruebas antes de su publicación.

## **Política de acceso abierto**

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento. Tanto el acceso a los artículos como el envío de originales para su publicación está libre de costes económicos.

## Editorial Policy

### Focus and Scope

The scientific scope of **Las Torres de Lucca** (International Journal of Political Philosophy) will be to comprehend the characteristics of political philosophy, in line with the interdisciplinary character that has operated in this field during the last several years. We welcome contributions from the areas traditionally linked directly to political philosophy (moral philosophy, philosophy of law, political theory), as well as from those that have been incorporated up to the present day (political economy, philosophy of history, psychology, neurophysiology and, to a lesser extent, other sciences) as long as their scope is focused on the treatment of public affairs and sheds light on contemporary political reflections. In the same way, the reference to classic problems should be brought to bear on contemporary questions.

The journal does not commit itself to any school of thought, style or ideology. However, we do commit ourselves to argumentative rigor and expositive clarity. Thus, the new publication is directed towards the academic environment and designed for the specialized reader; but the publication also aspires to awake interest in the reader who is not technically formed in these disciplines, but is interested by the public questions that inevitably affect him or her.

We expect that the scope of the journal will be international. Thus, articles will be published in Spanish and English, and original articles in French, Portuguese, Italian, or German will be accepted as exceptions (depending on their quality and relevance), translated into Spanish and published in a bilingual format.

We are particularly interested in covering the Spanish/Latin American realm, particularly lacking in specialized publications of this type. With this in mind, we count on experts from the distinct countries included in this geographic area.

Research activity in the area of Spanish/Latin American political philosophy is one of the founding aims of this project. We wish to be a place of thought and reflection, divergent and convergent at the same time. We are trying to generate a ubiquitous location for the specialists in these countries: a dynamic stopping point that makes itself a visible community of authors capable of creating quality works, becoming a key reference point in the realm of contemporary international political thought.

Nonetheless, and precisely to reinforce that geographic specificity, the journal wants to flee from the almost proverbial territorial isolation that is inappropriate in the present day. With this objective, the participation of specialists from all over the world will be promoted. Thus, and as a stimulus, relevant figures from one side with emerging values of another will be procured and mixed.

We have opted for electronic publication because we consider the format to be the most effective in the present day, for diverse, obvious reasons.

### Section Policies

	Open Submissions	Indexed	Peer Reviewed
Articles	✓	✓	✓
Translations	✓	✓	✓
Biographical Sketch	✓	✓	✗
Book Reviews	✓	✓	✗
Notes and Discussions	✓	✓	✓
Invited authors	✗	✓	✗

### Peer Review Process

1. The Editorial Board of Las Torres de Lucca subscribes the following "Code of Good Practices". [http://lastorresdelucca.org/public/cdigo\\_de\\_etica.pdf](http://lastorresdelucca.org/public/cdigo_de_etica.pdf)
2. The journal will not charge any fee for receiving articles or its evaluation.
3. Prior editorial review is made to all submissions. Submissions may be returned to authors who: 1.º Not satisfy the requirement of originality and unpublished character of the articles; 2.º Do not refer to the field of the magazine; 3º exceed the extent established for the type of collaboration; 4º do not meet formal requirements as directed; 5º do not send the work in the required support.
4. All submissions that have the approval of the Editorial Board will be refereed by external reviewers. The arbitration shall be conducted by double-blind peer review.
5. The Secretary will send a communication to the authors with the reasoned decision of the Editorial Board, ensuring anonymity at all stages of the process.

6. Articles will receive after evaluation the following labels: a) unconditional acceptance; b) Acceptance subject to the proposed improvements, c) Refusal, encouraging the author to rewrite the document and send it again; d) unconditional rejection.
7. The opinion of the referees is final.
8. We will only publish articles that have two (2) opinions of "unconditional acceptance".
9. After receiving the reports of the referees, the Secretary will notify the author and enclose the evaluation forms. In case of disagreement between the referees and before notifying the author the Secretary will use a third evaluator.
10. Articles with "Acceptance subject to proposed improvements" will receive the comments of the referees. The author may then: a) withdraw its publication; b) follow the suggestions of the evaluators. If so, the article will be sent back to the original referee so that the modifications can be approved.
11. The articles labelled as "Rejection, encouraging the author to rewrite the document and send it again" will be treated as original submissions.
12. The authors should proofread before publication.

### **Open Access Policy**

This Journal provides immediate open access to its contents, based on the principle that offering public free access to academic research supports a greater global exchange of knowledge. Both the access to the articles and the submission is free of charge.

## Envíos

### Directrices para autores/as

1. La revista declara su apertura a la participación de autores ajenos a la entidad editora.
2. Todos los artículos deberán ser originales, inéditos y no deben estar en curso de publicación.
3. De acuerdo con nuestra política editorial y el interés expresado por la claridad expositiva y el rigor argumentativo se le solicita a los autores tener en consideración la accesibilidad del texto para lectores de diferentes procedencias y evitar incurrir en el uso de jergas especializadas en orden a facilitar la comunicación y la discusión de los trabajos.
4. Los trabajos habrán de enviarse a través del siguiente formulario: <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/author/submit/1>
5. El archivo adjunto deberá ser anónimo. Los datos de identidad se completaran sólo en el formulario.
6. Los archivos deberán presentarse en formato OpenOffice, Microsoft Word o cualquier otro software que cumpla con las características del Formato Documento Abierto para Aplicaciones Ofimáticas.
7. Las contribución deben tener una extensión de entre 7000 y 10000 palabras y las recensiones de 2500 palabras (aprox. 4 páginas).
8. Asimismo, deberán incluir resumen (máximo, 200 palabras) y términos clave en español e inglés.
9. El manuscrito debe estar elaborado integralmente según la normalización APA. Esto incluye los criterios de redacción, empleo de signos de puntuación (ortotipografía), modalidad de citación (autor-fecha) y listado de referencias final. Para más información consultar la web <http://blog.apastyle.org>.
10. La revista elaboró un resumen de las Normas que se puede consultar en Guía de Edición de Artículos Científicos según Normas APA.

### Libros

- **Libro:** Adorno, Rolena (1991). *Guaman Poma, literatura de resistencia en el Perú colonial*. Siglo Veintiuno.
- **Libro editado:** Burns, James Henderson (Ed.). (1994). *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge University.

- **Libro editado sin autor:** Miller, J., & Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket, and Martha's Vineyard*. Chronicle.
- **Libro traducido:** Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista* (Soledad Laclau, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- **Libros clásicos:** Hobbes, Thomas (2000). *De Cive* (Carlos Mellizo, Trad.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1642).
- **Libro consultado en un idioma diferente al del manuscrito. Por ejemplo:** Pocock, John Greville Agard (1975). *The machiavellian moment. Florentine political thought and the atlantic republican tradition* [El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica]. Princeton University.
- **Libro en varios volúmenes:** Mills, Lane. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 1-2). Beehive Foundation.
- **Capítulo de libro:** Jeffrey, Ian (1988). Introduction. En B. Savelev (Ed.), *Secret city: Photographs from the USSR* (pp. 8-12). Thames and Hudson.
- **Libro en Internet:** Prairie oysters. (2002). *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. <http://crownpublishing.com>

Siempre se pondrá punto después del paréntesis con la fecha y al final de cada línea, excepto cuando acaba con una url o dirección web.

### Artículos en revistas académicas

- **Artículo:** Brunero, Scott, Cowan, Darrin, & Fairbrother, Greg (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109-115.
- **Artículo en internet con DOI:** Gibson, Tess M., y Kirkwood, Patricia E. (2009). A purchase-on-demand pilot project at the University of Arkansas, for the Proceedings of the Materials Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve*, 19(1), 47-56. doi: <https://doi.org/10.1080/10723030802533853>
- **Artículo en internet sin DOI:** Kenneth, Inada A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 8. Recuperado de <http://www.cac.psu.edu/jbel/twocont.html>

## Artículos en revistas no académicas

- **Revista mensual:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 18-21.
- **Revista semanal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, 144, 64.
- **Revista en internet:** Romm, J. (2008, February 27). The cold truth about climate change. *Salon.com*. Recuperado de <http://www.salon.co>

## Lista de comprobación para la preparación de envíos

Como parte del proceso de envío, los autores/as están obligados a comprobar que su envío cumpla todos los elementos que se muestran a continuación. Se devolverán a los autores/as aquellos envíos que no cumplan estas directrices.

1. El envío no ha sido publicado previamente ni se ha sometido a consideración por ninguna otra revista (o se ha proporcionado una explicación al respecto en los Comentarios al editor/a).
2. El archivo de envío está en formato OpenOffice, Microsoft Word, RTF o WordPerfect.
3. Siempre que sea posible, se proporcionan direcciones URL para las referencias.
4. El texto tiene interlineado sencillo; 12 puntos de tamaño de fuente; se utiliza cursiva en lugar de subrayado (excepto en las direcciones URL); y todas las ilustraciones, figuras y tablas se encuentran colocadas en los lugares del texto apropiados, en vez de al final.
5. El texto se adhiere a los requisitos estilísticos y bibliográficos resumidos en las Directrices del autor/a, que aparecen en Acerca de la revista. <http://lastorresdelucca.org/index.php/ojs#authorGuidelines>
6. Para asegurar la integridad de una revisión ciega por pares de un envío de esta revista, se deberían tomar las debidas precauciones para preservar la identidad de los autores/as y revisores/as.
  - a. Eliminar en el texto los nombres del autor, utilizando "Autor" y año en las referencias y notas al pie, en vez de los nombres de los autores/as, el título del artículo, etc.
  - b. En el caso de los documentos creados con Microsoft Office, la identificación del autor/a también se debería eliminar de las propiedades del archivo (vea más abajo archivo en Word), haciendo clic en archivo en el menú principal de la aplicación de

Microsoft: Archivo > Guardar como > Herramientas (u Opciones en el caso de Mac) > Opciones de seguridad > Al guardar, eliminar la información personal de las propiedades del archivo > Guardar.

- c. En el caso de documentos PDF, también se deberían eliminar los nombres de los autores/as de las propiedades del documento dentro del menú archivo o del menú principal de Acrobat.

### **Aviso de derechos de autor/a**

Aquellos autores/as que tengan publicaciones con esta revista, aceptan los términos siguientes:

- a. Los autores/as conservarán sus derechos de autor y garantizarán a la revista el derecho de primera publicación de su obra, el cuál estará simultáneamente sujeto a la *Licencia de reconocimiento de Creative Commons* que permite a terceros compartir la obra siempre que se indique su autor y su primera publicación esta revista. <https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>
- b. Los autores/as podrán adoptar otros acuerdos de licencia no exclusiva de distribución de la versión de la obra publicada (p. ej.: depositarla en un archivo telemático institucional o publicarla en un volumen monográfico) siempre que se indique la publicación inicial en esta revista.
- c. Se permite y recomienda a los autores/as difundir su obra a través de Internet (p. ej.: en archivos telemáticos institucionales o en su página web) antes y durante el proceso de envío, lo cual puede producir intercambios interesantes y aumentar las citas de la obra publicada. (Véase *El efecto del acceso abierto*, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).

### **Declaración de privacidad**

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.

## Submissions

### Author Guidelines

1. The journal declares its openness to the participation of authors foreign to the publisher.
2. All articles must be original, unpublished and must not be in course of being published.
3. Following our editorial policy, committed to narrative clarity and argumentative rigor, we ask authors to consider the accessibility of the text to readers from different backgrounds and avoid the use of specialized jargon in order to facilitate communication and discussion of the work.
4. Submissions must be sent through the following form: <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/author/submit/1>
5. The attached file must be anonymous. Identity data are to be completed only on the form.
6. Files must be submitted in OpenOffice, Microsoft Word or other software that meets the characteristics of the Open Document Format for Office Applications. <https://en.wikipedia.org/wiki/OpenDocument>
7. Contributions should be in the range of 7,000 to 10,000 words and the Book reviews 2500 words (approx. 4 pages).
8. Articles must include title, abstract (maximum 200 words) and key words in Spanish and English.
9. The citation of documentary sources in the text should follow the APA standards (<http://blog.apastyle.org/>).
  - Place the number of notes to calls after the dot.
  - Place closing quotation marks before the dot or the comma.
  - Write the citation before the dot. For example "(Hobbes, 2002)." And not "(Hobbes, 2002)"
  - To highlight a word, use "double" quotes, do not use italics for it.
  - Use italics only for titles of works or words in another language.
  - The quotations must be marked with "double" quotes.
  - More than four lines of quotation should be marked in a separate paragraph indented 1cm from the left. In this case quotation marks must not be used.
  - Do not use bold letters.

10. Citation in the text:
- According to Jones (1998), "Students often had difficulty using APA style, especially when it was the first time they did" (p. 199).
  - Jones (1998) found that "Students often had difficulty using APA style" (p. 199); What does this mean for teachers?
  - She said "Students often had difficulty using APA style," (Jones, 1998, p. 199), but offered no explanation why.
11. At the end of the article, there should be a list of all documentary sources cited as in the following examples:

### Books

- **Book:** Adorno, Rolena (1991). *Guaman Poma, literatura de resistencia en el Perú colonial*. Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno.
- **Book with editor and no author:** Leonard W. R. & Crawford M. H. (Eds.). (2002). *Human biology of pastoral populations*. Cambridge, NY: Cambridge University.
- **Translated book:** Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista* (S. Laclau, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- **Classics books:** Hobbes, Thomas (2000). *De Cive* (C. Mellizo, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Original work published in 1642).
- **Book consulted in a different language than the manuscript. For example:** Pocock, John Greville Agard (1975). *The machiavellian moment. Florentine political thought and the atlantic republican tradition* [El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- **Book in several volumes:** Mills, Lane. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 1-2). Savannah, United State of America: Beehive Foundation.
- **Book chapter:** Jeffrey, Ian (1988). Introduction. In B. Savelev (Ed.), *Secret city: Photographs from the USSR* (pp. 8-12). New York, United State of America: Thames and Hudson.
- **Book on the Internet:** Prairie oysters. (2002). *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recovered from <http://crownpublishing.com>

## Articles in Academic Journals

- **Article:** Brunero, Scott, Cowan, Darrin, & Fairbrother, Greg (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109-115.
- **Article on the Internet with DOI:** Gibson, Tess M., & Kirkwood, Patricia E. (2009). A purchase-on-demand pilot project at the University of Arkansas, for the Proceedings of the Materials Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve*, 19(1), 47-56. doi: <https://doi.org/10.1080/10723030802533853>
- **Article on the Internet without DOI:** Kenneth, Inada A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 8. Recovered from <http://www.cac.psu.edu/jbel/twocont.html>

## Articles in non-academic Journals

- **Monthly Journal:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 18-21.
- **Weekly Journal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, 144, 64.
- **Internet Journal:** Romm, J. (2008, February 27). The cold truth about climate change. *Salon.com*. Recovered from <http://www.salon.com>

## Submission Preparation Checklist

As part of the submission process, authors are required to check off their submission's compliance with all of the following items, and submissions may be returned to authors that do not adhere to these guidelines.

1. The submission has not been previously published or is under consideration by any other journal (or an explanation has been provided about it in the Comments to the editor).
2. The submission file is in OpenOffice, Microsoft Word, RTF or WordPerfect format.
3. Whenever possible, URLs are provided for references.
4. The text is singlespaced; 12point font size; italic is used instead of underlining (except in URL addresses); and all illustrations, figures

and tables are placed in the appropriate places in the text, rather than at the end.

5. The text meets the stylistic and bibliographical requirements presented in the Guidelines for Authors, which appear in About the Journal. <http://lastorresdelucca.org/index.php/ojs/about/submissions#authorGuidelines>
6. If the submission is sent to a peerreviewed section of the journal, follow the instructions:
  - a. The authors of the document have deleted their names from the text, with "Author" and year used in the references and footnotes, instead of the authors' name, article title, etc.
  - b. With Microsoft Office documents, author identification should also be removed from the properties for the file (see under File in Word), by clicking on the following, beginning with File on the main menu of the Microsoft application: File > Save As > Tools (or Options with a Mac) > Security > Remove personal information from file properties on save > Save.
  - c. With PDFs, the authors' names should also be removed from Document Properties found under File on Adobe Acrobat's main menu.

### **Copyright Notice**

Authors who publish with this journal agree to the following terms:

- a. Authors retain copyright and grant the journal right of first publication with the work simultaneously licensed under a *Creative Commons Attribution License* that allows others to share the work with an acknowledgement of the work's authorship and initial publication in this journal. <https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>
- b. Authors are able to enter into separate, additional contractual arrangements for the non-exclusive distribution of the journal's published version of the work (e.g., post it to an institutional repository or publish it in a book), with an acknowledgement of its initial publication in this journal.
- c. Authors are permitted and encouraged to post their work online (e.g., in institutional repositories or on their website) prior to and during the submission process, as it can lead to productive exchanges, as well as earlier and greater citation of published work (See *The Effect of Open Access*, <http://ocit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).