

FRANCISCO JAVIER MARTÍNEZ REAL

A vueltas con la nación. Política y cultura

Separata de «Estudios Filosóficos»

Nº 139 Vol. XLVIII • Septiembre-Diciembre, 1999

A vueltas con la nación

Política y cultura

Este final de siglo vive desgarradoramente inmerso en una diada dialéctica que seguramente a nadie se le oculta y que, de hecho, numerosos autores aciertan a diagnosticar. Estamos haciendo referencia a la tensión entre la globalización y la particularización.

Nos encontramos, por un lado, ante una importante intensificación de flujos informativos, financieros, comerciales, tecnológicos y demográficos, que sólo en algunas ocasiones llega hasta la creación de espacios de integración supraestatal, pero que de una u otra forma está afectando ya a todos los países. Esta globalización, lejos de crear la red de interdependencia que pretende el globalismo, posee acentuadas asimetrías: se traduce en una creciente homogeneización occidentalizante relativa a referentes ideológicos y valorativos generales, instituciones políticas, esquemas de producción, pautas de consumo, modos de organización familiar, etc.

Ahora bien, es igualmente cierto que estamos asistiendo a un momento de reacción de aquellas identidades culturales que, sintiéndose amenazadas en su especificidad, reivindican su derecho a la diferencia y buscan para la misma algún tipo de articulación política. Estos movimientos reciben, dependiendo de las características de cada caso concreto y de las connotaciones que subrepticamente pretenden asociar quienes los presentan, nombres tan diversos como fun-

damentalismo, etnonacionalismo, tribalismo, primordialismo o identitarismo. No estamos pretendiendo que la actual crecida de la afirmación cultural deba comprenderse únicamente en clave de reacción frente a la globalización, aunque tampoco creemos que pueda entenderse al margen de ella.

Pero es sólo de los países de nuestro entorno noroccidental de los que aquí queremos ocuparnos. A pesar de sus respectivas trayectorias de construcción nacional y de su profundo compromiso con una modernidad supuestamente universalizadora y garante de la definitiva superación de viejos reflejos particularistas, tampoco ellos han quedado exentos de ese movimiento de afirmación de las identidades culturales al que acabamos de aludir en términos generales ¹. Las pretensiones de los movimientos nacionalistas centrífugos y las demandas de las minorías étnicas que estos países están conociendo tienen en común esa misma exigencia de reconocimiento de la pertinencia política de la propia cultura, exigencia que representa una recusación frontal de la doctrina oficial de la ciudadanía en muchos Estados modernos.

Estamos abocados, por tanto, a un profundo replanteamiento de las relaciones entre política y cultura en la articulación de la ciudadanía. Creemos que es precisamente éste el problema que, aunque considerado bajo distintos puntos de vista y en sus diferentes dimensiones e implicaciones, está siendo abordado como objeto de los debates planteados por el comunitarismo, el multiculturalismo y el federalismo. En todos ellos se trata de saber si las identidades culturales de

1 Algunos autores piensan que las dos contestaciones que pesan sobre el Estado moderno, la procedente de la integración en instituciones supraestatales y la originada por las colectividades subestatales, están provocando un debilitamiento del mismo que se expresa en un vaciamiento de su soberanía, en una crisis de su legitimidad y en una pérdida de aquella funcionalidad militar, económica y política que anteriormente le proporcionó su talla intermedia entre la ciudad y el imperio (cf. HABERMAS 1997, 175; JAUREGUI 1990, 73-80). En cambio, dadas las importantes funciones psicológicas que hoy por hoy sigue desempeñando la identidad nacional, otros consideran más bien la posibilidad de que el centripetismo supraestatal acabe por producir un paradójico fortalecimiento de la entidad estatal (cf. SMITH 1997, 140-143; BADIE 1997, 459).

los ciudadanos tienen algún tipo de relevancia política y si su pertenencia política comporta alguna dimensión cultural. Es, en otros términos, el problema de la relación entre la igualdad política y la diferencia cultural.

Podemos decir, dando un paso más, que lo que se encuentra en juego no es otra cosa que el concepto de nación, acuñado de forma más explícita en los llamados Estados nacionales pero que encuentra equivalentes funcionales en las culturas dominantes de los países de colonización e inmigración, como Estados Unidos². Se encuentra finalmente en juego la nación por la sencilla razón de que las naciones son entidades duales, al mismo tiempo políticas y culturales, y que la ideología nacionalista en su forma tradicional ha postulado la necesidad de correspondencia entre la unidad política dotada de soberanía y la unidad cultural, precisamente aquello que las minorías étnicas y algunos movimientos nacionalistas centrífugos vienen a cuestionar³. En efecto, más allá de la dicotomía existente tanto entre los dos grandes modelos de nación que luego dibujaremos como entre sus respectivos movimientos de construcción, puede afirmarse que *«la coincidencia entre unidad política y comunidad cultural ha sido el ideal político de la nación»*⁴.

Este ideal nacional se encuentra tan profundamente anclado en las condiciones sociales y económicas de la modernidad que la nación

2 Sólo así puede entenderse la resistencia generalizada en esos países a admitir su carácter plurinacional. Cf. KYMLICKA 1996 a, 40-41, 43 nota 15; ID. 1996 b, 7-9; WALZER 1998, 86-87, 91.

3 Son aquellos que aspiran a que los Estados en que actualmente se enmarcan adopten una forma federal que corresponda a su carácter plurinacional. Otros movimientos nacionalistas, los secesionistas, tratan de conseguir su propio Estado nacional, es decir, de crear coincidencia entre una nueva unidad política soberana y su propia identidad cultural. Pero, como más adelante diremos, parece ser que la lógica del nacionalismo no comporta necesariamente la aspiración a un Estado nacional propio, aunque sí a la congruencia entre unidad política y unidad cultural, es decir, a algún grado de autogobierno, sea o no soberano, sobre un territorio en el que se dé una cierta homogeneidad cultural.

4 SCHNAPPER 1994, 43. En realidad esta concepción de la nación representa un lugar común. También puede encontrarse, por ejemplo, en TOURAINE 1997, 402; HABERMAS 1989, 90; TASSIN 1997, 133-135.

ha aparecido como la forma específicamente moderna de la identidad colectiva y como el principio dominante de la legitimidad estatal⁵, estrechamente emparentado, por lo demás, con la exigencia democrática. El nacionalismo es, en palabras de Gellner, «una teoría de la legitimidad política que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos, y especialmente... que no deben distinguir a los detentadores del poder del resto dentro de un Estado dado»⁶. Es precisamente ésta la legitimidad oficialmente pretendida por el Estado nacional, en el que, al suponerse como base una nación, vendría a haber coincidencia entre la unidad política que él representa y la unidad cultural. Esto equivale a afirmar, evidentemente, que el Estado nacional obedece a una ideología nacionalista.

Más adelante volveremos sobre estas consideraciones, que no pretendían, por el momento, sino acotar el ámbito en que hemos de movernos. Realizado ese planteamiento introductorio, se nos impone ahora el propósito de aquilatar los conceptos que se barajan en este asunto de la relación entre política y cultura, ampliamente debatido y particularmente polémico. Existen algunas cuestiones en que todos los desacuerdos y confusiones parecen concitarse para poder nutrirse recíprocamente en espirales de nuevo desacuerdo y confusión. Puesto que nos encontramos ante una de ellas, resulta obligado intentar algunas definiciones.

5 Ésa es la función que desempeña el llamado principio de las nacionalidades, según el cual cada nación tiene el derecho de constituirse en Estado independiente. La teoría de las nacionalidades fue expuesta sistemáticamente por Pascual E. Mancini, en 1861, para legitimar la constitución del Reino de Italia y la anexión de los Estados pontificios, pero se encontraba claramente situada en la estela de la Revolución francesa. Como diría Ernest Renan nueve años después, «una vez rechazado el principio de la legitimidad dinástica, no hay otro medio de proporcionar una base a las delimitaciones territoriales de los Estados que el derecho de las nacionalidades» (RENAN 1992, 120). Su versión contemporánea es el derecho de los pueblos «a disponer de sí mismos» recogido en la Carta de las Naciones Unidas (art. 1, § 2; art. 55). Se trata, no obstante, de una versión parcial, dado que el alcance reconocido a ese derecho se limita a la descolonización o, lo que es igual, que no contempla la legitimidad de la secesión (cf. NGUYEN 1987, 457-468).

6 GELLNER 1988, 14; cf. pp. 13-14, 53, 162. También SCHNAPPER 1994, 43; FERRY 1997, 438-439, 442-443.

1. DEFINICIONES Y PROCESOS HISTÓRICOS

1.1. EL ESTADO

No cabe duda de que el actual mapa de los Estados europeos es, en gran medida, el resultado de nuestra historia bélica. Basta con caer en la cuenta de que, mientras que a comienzos del siglo XVI las unidades políticas eran aproximadamente quinientas, a comienzos del XIX se contaban tan sólo unas pocas decenas, habiendo sido absorbidas la mayor parte de ellas en unidades más vastas como consecuencia de conflictos bélicos. Más aún, como dice Tilly, no sólo la guerra generó el tejido europeo de Estados, sino que la preparación de la guerra, es decir, la constitución y mantenimiento de una fuerza armada, «*creó las estructuras internas de los Estados*». El Estado que llamamos moderno comenzó a implantarse en Europa occidental a comienzos del siglo XVI como resultado de una estrategia intermedia de «*coacción capitalizada*» que acabaría por ofrecer mayor eficacia militar que las estrategias extremas de coacción y de capital intensivos, practicadas por los imperios y por las ciudades respectivamente. Habrá que esperar hasta el siglo XIX para que se generalice en prácticamente todo el continente ese modelo de organización política «*relativamente centralizada, diferenciada y autónoma, que utiliza libremente la fuerza dentro de territorios importantes y claramente delimitados*», pero las monarquías del oeste de Europa (Francia, Inglaterra, España), justificadas en su construcción del Estado por el principio de la soberanía interna y externa expuesto por Bodin ya en 1576, consiguieron establecer sus principales instituciones militares, fiscales y judiciales con anterioridad a la revolución francesa⁷.

Las definiciones jurídicas del Estado suelen apelar a las categorías de soberanía, territorio, población y gobierno. En cambio, la concepción comúnmente admitida en ciencias sociales es la ofrecida por Max Weber, que acude al monopolio de la legitimidad de la violencia⁸. Lo

7 Cf. TILLY 1992, 132, 64, 82; SCHNAPPER 1994, 45; GURRUCHAGA 1990, 110.

8 «El Estado se define como una entidad soberana, dotada de un territorio, de una población y de un gobierno» (NGUYEN 1987, 373). «Estado es aquella comunidad humana

cierto es que ambos puntos de vista son perfectamente integrables en los siguientes términos: un Estado es aquella entidad que, en razón del monopolio del uso legítimo de la fuerza física sobre la población de un determinado territorio, dispone de un poder político soberano.

Se entiende fácilmente que, dada la profunda presencia del nacionalismo en la mentalidad moderna, con la consiguiente aspiración generalizada al Estado nacional, el concepto de Estado haya venido a identificarse con el de nación de muchas maneras, tanto en el lenguaje cotidiano —al hablar, por ejemplo, de relaciones internacionales o de himno nacional— como en las concepciones más elaboradas⁹, pero son, de hecho, dos conceptos muy distintos.

1.2. EL GRUPO ÉTNICO

Tampoco debe confundirse el concepto de nación con el de grupo étnico, que, aunque etimológicamente procedente del griego *ethnos* (pueblo caracterizado por una ascendencia común), dice relación a cultura. Tradicionalmente se ha utilizado más bien el término *etnia*, con el propósito de clasificar a las poblaciones atendiendo a elementos culturales objetivos tales como la lengua, la religión o las costumbres. En la actualidad tiende a generalizarse el uso de la expresión *grupo étnico* con la intención de marcar el desplazamiento hacia una concepción subjetivista, en la que el elemento definitorio del grupo cultural está constituido por la conciencia de identidad compartida por sus miembros o, lo que es igual, por un sentimiento de copertenencia al mismo que les conduce a identifi-

que, dentro de un determinado territorio (el territorio es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima (...) El Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de dominación de hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima (es decir, de la que es vista como tal)» (WEBER 1994, 83-84).

⁹ Valga como ejemplo: «...la única definición aceptable de nación es la siguiente: un pueblo que vive bajo un único gobierno central lo suficientemente fuerte para mantener su independencia frente a otras potencias» (CROSSMAN 1977, 21).

carse con su pasado, su presente y su futuro¹⁰. Por grupo étnico podremos entender *«un tipo de colectividad cultural que hace hincapié en el papel de los mitos de linaje y de los recuerdos históricos, y que es reconocido por uno o varios rasgos culturales diferenciadores como la religión, las costumbres, la lengua o las instituciones»*¹¹.

Pero no hemos de perder de vista que es aquella instancia (subjetiva) de la conciencia de identidad étnica la que genera tanto la idea de consanguinidad e historia común como el valor diferenciador de los rasgos culturales objetivos. Lo importante, en efecto, no son los sucesos relativos a los antepasados, sino los mitos del linaje compartido que, aunque apoyándose en alguna medida sobre hechos históricos, les confieren una interpretación que se convierte en fuente de cohesión para el grupo. Más aún, es muy probable que la convicción de la naturalidad del grupo fundada en esa supuesta ascendencia común no llegue nunca a verse sustancialmente modificada por la existencia de evidencias antropológicas o históricas que la desmienten, como sucede en el caso de aquellos grupos resultantes de procesos de incorporación o anexión de otros anteriores. El grupo étnico no se basa ni en la genealogía ni en la historia, sino en la conciencia de una afinidad cultural transgeneracional y de un destino colectivo. Otro tanto sucede con los rasgos culturales que tradicionalmente sirvieron para identificar a las etnias. Su valor como elementos de identidad no les es inherente, sino que depende de la significación diferenciadora que (subjetivamente) se les atribuya. Hoy parece ser ampliamente compartida la visión de Barth, según la cual la identidad étnica depende de un proceso social de construcción y conservación de su frontera, proceso que consiste en la selección de aquellos rasgos culturales dife-

10 Cf. PÉREZ-AGOTE 1998 a, 277; CONNOR 1998, 4, 67-71.

11 SMITH 1997, 18. Para lo que sigue, cf. SMITH 1997, 20-31; CONNOR 1998, 90. La mayor parte de estos propósitos recogen los planteamientos avanzados por Weber al presentar a las etnias como *«aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común»* (WEBER 1964, 318).

renciados que sean considerados como significativos por un grupo en su interacción con otros ¹².

La etnicidad, por tanto, no ha de confundirse con la raza, término relativo a la supuesta unidad y especificidad de los rasgos biológicos hereditarios de una población. También la idea de raza, de todos modos, tiende hoy a ser considerada como un «*constructo social*» ¹³.

Grupo étnico, como decimos, remite a cultura, entendiendo por tal, en palabras de Lamo de Espinosa, «*el conjunto de maneras de obrar, pensar y sentir específicas a un grupo humano*», o también un conjunto de repertorios de conducta regulados por normas que encuentran legitimidad en una jerarquía de valores, por lo que, «*en última instancia, una cultura no es sino un conjunto de prácticas legitimadas y, por supuesto, institucionalizadas*». Kymlicka habla de «*cultura societal*» para destacar que la cultura así entendida comporta instituciones y prácticas comunes (religiosas, económicas, educativas, recreativas, etcétera) que proporcionan a sus miembros una forma de vida significativa. Añade, en una perspectiva herderiana, que la cultura societal se basa en una lengua compartida ¹⁴. Una lengua, en efecto, expresa y produce una determinada comprensión del mundo y del hombre ¹⁵.

12 Cf. ETXEBERRÍA 1997, 85-87. En paralelo con esto, Connor ha estudiado la insuficiencia de los factores económicos, lingüísticos, religiosos, etc., para dar razón de las movilizaciones étnicas. Para que éstas se produzcan, alguno de esos factores ha de venir a reforzar o prestar ocasión a la identidad étnica tal y como ha sido presentada, pero ninguno de ellos tomado aisladamente resulta ser necesario (cf. CONNOR 1998, 45-50, 138-155).

13 Cf. Pérez-Agote 1998 b, 633. Ya Herder, a quien, por cierto, en ocasiones se endosa indebidamente algún tipo de paternidad racista, negaba la validez del término *raza* para subdividir al género humano: «*No hay en la tierra cuatro o cinco razas, ni variedades exclusivas. Un color pasa a otro en transición imperceptible... y, mirando las cosas en conjunto, todo viene a ser una infinita escala de matices de una sola pintura que abarca a todos los lugares y tiempos de la tierra*» (HERDER 1959, libro VII, I). Es cierto, sin embargo, que otros pasajes resultan más ambiguos.

14 Cf. LAMO DE ESPINOSA 1995, 15; KYMLICKA 1996 a, 112. «*El medio por excelencia de la cultura humana es el lenguaje*» (HERDER 1959, libro IX, II).

15 «*Una lengua es un instrumento de comunicación con arreglo al cual la experiencia humana se analiza, de modo diferente en cada comunidad, en unidades dotadas de un contenido semántico y de una expresión fónica, los fonemas*» (MARTINET 1972, 28).

1.3. LA NACIÓN

1.3.1. *El papel de la propia identidad nacional*

Nación deriva del participio pasado del verbo *nasci* (nacer), por lo que su sentido etimológico es el de consanguinidad o linaje común. Parece ser que el término apareció en Inglaterra a mediados del siglo XIII y que durante varios siglos sirvió para designar a los grupos de origen extranjero según las amalgamas efectuadas por las poblaciones locales con criterios variables. Así, en Amberes se hablaba de los comerciantes de la nación alemana; en diversos lugares del imperio otomano se distinguía, por ejemplo, a la nación musulmana de la europea o de la bizantina; y los estudiantes de la universidad de París estaban agrupados en «*la honorable nación de Francia, la fiel nación de Picardía, la venerable nación de Normandía y la constante nación de Germania*»¹⁶.

La nación, en su acepción moderna, tiene otro significado, pero la tarea de definirlo resulta ardua y todo resultado probablemente polémico. La dificultad no procede sólo del hecho de que tal definición vaya a comportar implícitamente un planteamiento teórico, dado que los conceptos incluidos en ella, como los de toda definición, se encuentran inevitablemente vinculados de una u otra forma a ciertas teorías. La dificultad mayor consiste en que, viviendo en la era del nacionalismo y, por tanto, reconociendo más o menos automáticamente a la nación un carácter de principio de legitimidad política, toda definición de la misma acarrea virtualmente algún tipo de consecuencia relativa a la distribución del poder. En este sentido puede decirse que definir qué es una nación tiene una valencia política siempre, es decir, también en aquellos casos en que la definición se conforma al estado de cosas vigente¹⁷.

16 Cf. HERMET 1996, 52-53; SCHNAPPER 1994, 29.

17 Es lo que sucede con Schnapper. Reprocha a algunos autores el no distinguir entre grupo étnico y nación: «*designan como naciones a colectividades infraestatales, sin expresión política propia y sin Estado. ¿No equivale esto a justificar implícitamente eventuales reivindicaciones de transformación de las etnias en naciones...?*». Sucede sencilla-

Más aún, muchas concepciones de la nación están estrechamente vinculadas a la identidad nacional de su autor y son, a fin de cuentas, discurso nacionalista, es decir, defensa del propio interés nacional, independientemente de la legitimidad del mismo. Así parece suceder con las teorías de Fichte y de Renan, habitualmente reconocidos como representantes eminentes, cuando no padres, de las concepciones de la nación que llamaremos cultural y política respectivamente.

Como la mayor parte de los intelectuales prusianos de su época, el pensamiento político de Fichte se vio muy favorablemente influido por las aspiraciones de la Revolución francesa, llegando a considerar a ese país como la punta de lanza del progreso de la civilización y adoptando una visión próxima al ideal de la nación política revolucionaria. Sin embargo, tras la experiencia del imperialismo napoleónico y la derrota de las tropas prusianas por las francesas en 1806, en Jena, Fichte pronunció durante el invierno de 1807-1808, en un Berlín aún ocupado, sus famosos *Discursos a la nación alemana*. En ellos pasaba a evaluar la experiencia francesa como un mal consumado y llamaba al «pueblo por antonomasia» o nación alemana, culturalmente definida, a una especie de mesianismo «restaurador y regenerador del mundo»¹⁸. En la trayectoria de Renan encontramos un curioso paralelismo antitético. Además de haber trabajado abundantemente en favor de la idea de los temperamentos nacionales forjados en la raza y sedimentados en la lengua, Renan fue un crítico severo del igualitarismo

mente que esta autora, aunque dice no incurrir en una asimilación de la nación y del Estado, define la nación por la soberanía y establece un «vínculo necesario» entre la nación y el Estado, hasta el punto que «no puede haber naciones sin Estado» (SCHNAPPER 1994, 28-31, 35-36, 47-48). Si otras definiciones de la nación son susceptibles de justificar movilizaciones nacionalistas centrífugas, la de Schnapper milita claramente en favor del Estado nacional, es decir, del nacionalismo de Estado.

18 Cf. FICHTE 1984, VII, XIV; VILLACAÑAS 1991, 143-145; CHEVALLIER 1970, 158. Es cierto que en los *Discursos* subsisten elementos característicos del ideal nacional político: «Todo aquel que cree en la espiritualidad y en la libertad..., no importa dónde haya nacido ni en qué idioma hable, es de nuestra raza, nos pertenece y se unirá a nosotros». Pero su concepción de la nación ha pasado a ser básicamente cultural, lingüística concretamente: «Se llama pueblo a un grupo de hombres que viven juntos, que sufren las mismas influencias externas en su órgano de fonación y que continúan desarrollando su lengua en comunicación permanente» (FICHTE 1984, VII, IV).

revolucionario y hasta 1870 su concepción de la nación francesa recusó la soberanía popular y se apoyó sobre el legitimismo dinástico. Hay que esperar hasta la guerra franco-prusiana de ese año y la consiguiente anexión por Bismarck de Alsacia y una parte de Lorena para que Renan formule el principio electivo asociado a la concepción política de la nación. En su conferencia de 1882 en la Sorbona dirá: «Es necesario admitir que una nación puede existir sin principio dinástico e incluso que naciones que hayan sido formadas por dinastías puedan separarse de éstas sin dejar por ello de existir (...) Una nación... se resume en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida común. La existencia de una nación es... un plebiscito de todos los días (...) El deseo de las naciones es, en definitiva, el único criterio legítimo, al cual es necesario siempre regresar»¹⁹. Los especialistas interpretan que semejante cambio debe entenderse en el contexto de la defensa de los derechos de Francia sobre las zonas anexionadas. De hecho, Renan estaba convencido de que el principio electivo resultaba favorable a los intereses franceses, puesto que ya en su carta pública a Strauss en 1870 había escrito: «Es incontestable que, si se sometiera la cuestión al pueblo de Alsacia, una inmensa mayoría se pronunciaría en favor de seguir unidos a Francia»²⁰.

En suma, cuando la defensa de los propios intereses nacionales así lo aconseja, la visión de Fichte se culturaliza y la de Renan se politiza. Lo menos que puede decirse es que todo sucede como si sus nuevas concepciones de la nación, que tanto han influido en la posteridad, se encontrasen en función de las utilidades de Prusia y de Francia respectivamente²¹. Entendemos, no obstante, que nada de lo

19 RENAN 1992, 45, 55. Cf. HERMET 1996, 129-131; SCHNAPPER 1994, 131, 163-168; ROMAN 1992, 12-23.

20 RENAN 1992, 127. No es que Renan acepte la nación al modo de Sièyes, estrictamente política y ajena a la memoria, puesto que la concibe como prolongación de un «rico legado de recuerdos» y de un «largo pasado de esfuerzos, de sacrificios y de abnegaciones», hasta el punto de afirmar que «los antepasados han hecho de nosotros lo que somos» (RENAN 1992, 54), pero esta dimensión histórica sólo se resume y encuentra expresión en el consentimiento presente.

21 Hay que felicitar, en cambio, del coraje manifestado por Weber para rechazar, en medio de la polémica sobre Alsacia, el argumento según el cual la nación

dicho sobre estos pensadores descalifica, en cuanto tales, las concepciones de la nación que uno y otro nos han transmitido. Tan sólo nos urge a permanecer vigilantes frente al reflejo nacionalista vinculado a la propia identidad nacional, que puede muy fácilmente venir a esconderse tras una simple definición de la nación.

1.3.2. *A pesar de todo, el inevitable intento de definición*

Entenderemos por nación el grupo humano de menor talla que dispone tanto de una base territorial delimitada como de una economía unificada y que se considera a sí mismo, según el criterio de una importante mayoría de sus miembros, relevante desde el punto de vista de la legitimación del poder político, tanto en su constitución como en su distribución.

Conviene aclarar, en lo que respecta a los elementos objetivos, que la nación no es la única en estar ligada a un territorio, sino también el grupo étnico, pero, mientras que en el caso de éste su vínculo territorial puede tener un carácter únicamente simbólico y pasado, en el caso de aquélla ha de ser físico y actual. Encontramos, por otro lado, que también algunos grupos étnicos practican una única división del trabajo y una movilidad de bienes y personas por todo el territorio, lo que proporciona a sus economías un carácter unificado, pero en otros casos esto no es así, mientras que para la nación esta característica aparece como imprescindible²². Por tanto, hasta aquí tenemos que, aunque sin tratarse de características necesarias, también los grupos étnicos pueden tener un asentamiento territorial delimitado y una economía unificada.

Muchos autores distinguen entre la nación y el grupo étnico apelando a algún tipo de diferencia política entre ambos. Ahora

vendría dada por la comunidad de lengua y también para justificar la fidelidad de los alsacianos a Francia en clave de recuerdo y de destino común, aunque no se haya privado de señalar que, si se sentían franceses, no era «*en sentido pleno, no al modo de los franceses de lengua francesa*» (citado por BIRNBAUM 1997, 10).

22 Estos elementos de la definición han sido sugeridos por SMITH 1997, 12, 36, 62.

bien, esa diferencia no puede consistir en que sólo la nación disponga de una organización política²³, pues, al menos en el caso de los grupos étnicos con asentamiento territorial, el proceso social de construcción y conservación de la frontera étnica a que anteriormente nos hemos referido apenas resulta pensable sin algún tipo de organización que cumpla funciones de estructuración interior y de defensa exterior del grupo. Como dice Jáuregui, «*los procesos de etnogénesis y de politogénesis son prácticamente paralelos*»²⁴. La diferencia entre la nación y el grupo étnico tampoco puede consistir en que aquélla sea una realidad puramente política, dado que, como enseguida diremos, las naciones son herederas de identidades étnicas preexistentes. En suma, ni sólo la nación es política ni todo es político en la nación: también los grupos étnicos territorialmente asentados tienen una organización política y, al mismo tiempo, la identidad nacional es portadora de elementos étnicos. Lo que hace que una nación sea tal es que su identidad colectiva, el sentimiento de copertenencia de sus miembros, reivindica un carácter de fundamento legitimador de la constitución y distribución del poder del Estado. Es evidente que existen identidades étnicas que reclaman relevancia política, por ejemplo desde el punto de vista de la estructuración territorial del poder, y que por lo tanto, en ese sentido, tienen una proyección política. También lo es que las identidades étnicas pueden politizarse más o menos, en un sentido o en otro. Pero, cuando sucede que una identidad étnica se politiza en el sentido de pretender ser fuente de legitimación del Estado, entonces asistimos a la emergencia de una identidad nacional. En definitiva, la especificidad de una nación consiste, como decimos, en que una gran mayoría de sus miembros le atribuye la condición de instancia necesaria y suficiente de legitimidad de la constitución y distribución del poder político soberano²⁵. De ahí el parentesco con la idea democrática al que nos referíamos al comienzo.

23 Cf. SCHNAPPER 1994, 29.

24 JÁUREGUI 1990, 69.

25 Cf. PÉREZ-AGOTE 1993, 10; PÉREZ-AGOTE 1995, 85-86.

Merece ser explicitado, aunque sólo sea de paso, el carácter excluyente de la idea de nación, «*en el sentido de que no es compatible la existencia de una nación con la existencia de otra sobre el mismo territorio y teniendo como elementos a los mismos individuos*»²⁶. La expresión «*nación de naciones*», que algunas veces ha hecho fortuna fácil en razón de su apariencia pacificadora, resulta en realidad contradictoria.

Algunos autores denominan *soberanía* a esa valencia legitimatoria del poder político que es autoestablecida por una nación²⁷. Ahora bien, si la soberanía se entendiera jurídicamente²⁸, siendo, por lo tanto, atributo del Estado y significando, entre otras cosas, independencia, entonces no habría modo de formular una distinción entre el Estado y la nación, lo que impediría reconocer coherentemente la existencia de Estados federales plurinacionales como Suiza, Bélgica o Canadá. Es cierto que el término *soberanía* podría entenderse adecuadamente como derecho de autodeterminación de las naciones, cuyo ejercicio, además, puede venir a desembocar en esa función soberana que es la participación en la constitución del Estado federal, pero, una vez constituido, tan sólo éste posee como atributo un poder soberano. Parece preferible, pues, dejar de lado el término *soberanía*, estrechamente asociado a independencia tanto en el lenguaje jurídico como en el uso corriente, para designar la proyección legitimatoria nacional. Puesto que existen Estados plurinacionales, ni la independencia es condición necesaria de la nación, ni la nación conduce necesariamente a la independencia bajo forma de Estado nacional. Es verdad que en los movimientos nacionalistas tradicionales ha primado la aspiración al Estado nacional²⁹, pero también lo

26 PÉREZ-AGOTE 1993, 17. En este sentido se entiende que «*todo nacionalismo es, desde luego, un antinacionalismo*», es decir una oposición a nacionalismos alternativos de igual o de diferente grado (B. CLAVERO, citado por BASTIDA 1998, 200).

27 «*No es el pueblo el que crea la nación, sino la soberanía nacional*» (TOURAINÉ 1997, 401). «*La nación... surge en el momento en que una colectividad humana concreta, una etnia, decide convertirse en sujeto soberano*» (JAUREGUI 1990, 65). Cf. nota 17.

28 Por soberanía se entiende tanto *a*) la independencia exterior o la inmediatez internacional (en realidad interestatal) como *b*) la autonomía interior o la exclusividad y plenitud de la competencia.

29 Aunque ya en su época Weber prefiriera, siguiendo un criterio que la historia posterior ha validado, emplear la fórmula más genérica de «*organización política*

es que la lógica nacionalista no comporta forzosamente la voluntad de independencia y que puede desembocar en una organización del Estado de tipo federal. Sí comporta, en cambio, la posibilidad de participar en la constitución de ese Estado y en una distribución de su poder político que conceda a la nación algún grado de autogobierno sobre un territorio cuyos habitantes comparten una identidad cultural. Lo que en la ideología nacionalista parece irrenunciable es la aspiración a esta congruencia entre unidad política, sea o no soberana, y unidad cultural.

La existencia cada vez más frecuente de minorías étnicas que viven en esos territorios nacionales, generalmente compuestas por inmigrantes, viene a desbaratar, no menos que en el caso de los Estados nacionales, la deseada evidencia de la homogeneidad cultural. Las identidades culturales de los grupos étnicos se alzan no sólo contra el Estado nacional, sino contra todo postulado (nacionalista) de coincidencia entre la unidad política y la unidad cultural.

1.3.3. *El carácter performativo del nacionalismo*

A estas alturas resulta claro que la concepción de la nación que venimos exponiendo, crecientemente admitida en ciencias sociales, es básicamente de tipo subjetivista, pues, una vez satisfechas las condiciones objetivas señaladas, que, por lo demás, también un grupo étnico puede reunir, la especificidad de la nación viene dada por la significación política que los miembros de un grupo atribuyen a su identidad colectiva. En este sentido escribía Rupert Emerson que «*la afirmación más simple que puede hacerse con respecto a la nación es que es un conjunto de personas que se sienten nación; y es posible que, una vez realizados todo tipo de elaborados análisis, esta afirmación sea asimismo la conclusión final*»³⁰. Y también es evidente que, por más que la con-

propia: «Siempre el concepto de nación nos refiere al poder político y lo nacional —si en general es algo unitario— es un tipo especial de “pathos” que, en un grupo humano unido por una comunidad de lenguaje, de religión, de costumbres o de destino, se vincula a la idea de una organización política propia, ya existente o a la que se aspira» (WEBER 1964, 327).

30 *Empire to Nation*, citado por CONNOR 1998, 111.

ciencia nacionalista se conciba y presente a sí misma como la afirmación y defensa de una realidad nacional previa, en realidad «*la nación no es... creadora del nacionalismo, sino su producto*»³¹. Más aún, el nacionalismo es condición necesaria de la nación, entendido tanto como discurso que performativamente crea la especificidad de la identidad nacional como proyecto y movimiento que construye y conserva el correspondiente autogobierno³².

1.4. DESDE LOS GRUPOS ÉTNICOS HASTA LAS NACIONES

1.4.1. *El debate entre el primordialismo y el modernismo*

Es lógico que exista circularidad entre la definición de un fenómeno histórico y su datación, y eso es exactamente lo que sucede en nuestro caso. Hemos definido la nación en su acepción moderna y con ello estamos abocados a afirmar que la nación es un fenómeno exclusivo de la modernidad. Podemos aducir en nuestro descargo que la definición ofrecida no era arbitraria, sino que suponía razonablemente que la revolución francesa marcó un momento de discontinuidad en

31 RECALDE 1982, 427. «*La nación será la objetivación del proyecto nacionalista*», pero ha de precisarse que Recalde no piensa en una especie de creación *ex nihilo*, sino en un proceso de transformación de una base objetiva o «*modo nacional de organización*», entendiendo por tal las condiciones sociales anejas a la industrialización, la urbanización o la expansión del comercio, condiciones posibilitadas y aceleradas por el Estado moderno (cf. RECALDE 1982, 329, 427-428).

32 «*¿O es que acaso puede haber nación sin nacionalismo? Desde un punto de vista sociológico preciso, la respuesta es no (...) Un problema es si existía, antes de la atribución de proyección política a una comunidad concreta, la propia comunidad concreta. Mi opinión es que no, ... no sólo se inaugura la atribución de función política legitimadora a la comunidad, sino que se está creando al mismo tiempo (en el mismo proceso) la propia comunidad (...) La comunidad es un sentimiento de pertenencia realmente existente y difundido: no basta con que sea definida por algunos desde dentro, es necesario que sea vivida por una gran mayoría*» (PÉREZ-AGOTE 1993, 16-17). También otros autores destacan explícitamente el carácter performativo del nacionalismo, entre ellos BASTIDA 1998, 11, y FERRANDO 1975, 17, este segundo trayendo oportunamente a colación el llamado por Robert Merton «*teorema de Thomas*»: Las definiciones sociales de la realidad son reales en sus consecuencias. La nación sería, en términos de Merton, una «*profecía que se cumple a sí misma*».

el paso de un modelo de legitimidad política dinástica, correspondiente a una concepción patrimonial del Estado, a otro modelo de legitimidad democrática, emparentado con la idea del Estado nacional. Existen sobradas razones para pensar que sólo a partir de los comienzos de esta era moderna se ha dado esa valencia legitimatoria del Estado que constituye la especificidad de ese grupo humano al que ha dado en llamarse nación, término ciertamente premoderno, pero que adquiere, por eso mismo, un nuevo significado. La nación moderna no está integrada por súbditos, sino por ciudadanos.

Con esto estamos haciendo alusión a la controversia sobre el nacimiento de las naciones y del nacionalismo, en la que se oponen las tesis primordialistas y las modernistas. Se trata de saber, en síntesis, si la nación es un fenómeno moderno o premoderno y qué tipo de relación cabe establecer entre las naciones (modernas), por un lado, y los grupos étnicos y demás fenómenos premodernos, por otro. Entre los defensores de la tesis primordialista suele citarse a Tilly y a Connor. En las filas del modernismo es costumbre incluir a Gellner, Deutsch o Anderson. Mientras que Smith es, en algunas ocasiones, clasificado entre los primeros, aunque en otras se le atribuye una ubicación intermedia³³.

Sucede, no obstante, que en modo alguno puede llegar a establecerse una dicotomización rígida de las posiciones de los participantes en este debate. Más aún, en nuestra opinión, la tesis primordialista aparece enormemente vinculada al discurso del nacionalismo, mientras que existe un alto grado de convergencia entre los estudios académicos, convergencia que permite descubrir las raíces premodernas de la nación sin por ello negar su condición de fenómeno específicamente moderno.

Citando expresamente a Gellner, Smith acepta la tesis modernista según la cual la nación corresponde a la era de la industrialización, aunque entiende que entre los grupos étnicos premodernos y las naciones existe un mayor grado de continuidad del que las

33 Puede verse, por ejemplo, SCHNAPPER 1994, 177; BIRNBAUM 1997, 18-28.

posiciones modernistas se revelan capaces de reconocer. Distingue dos tipos ideales de grupos étnicos, el lateral y el vertical, a partir de los cuales se habrían generado otros tantos procesos de formación de las naciones. Llama grupos étnicos laterales a los compuestos por los sectores sociales dominantes (aristócratas, alto clero, burócratas, oficiales de rango superior, comerciantes acaudalados), extendidos geográficamente y enlazados en alguna medida con los pares vecinos. Algunos de esos grupos étnicos laterales habrían logrado incluir a otros dentro de sus fronteras políticas e incorporarlos a su propia cultura. El principal agente de incorporación, siempre según Smith, fue el Estado burocrático, «*que gracias a su aparato militar, administrativo, fiscal y judicial tuvo la capacidad de regular y diseminar el fondo de valores, símbolos, mitos, tradiciones y recuerdos que forman el patrimonio cultural del núcleo étnico aristocrático*». Smith no desdeña la importancia de otras dos revoluciones, además de la administrativa: la económica, relativa a la expansión de la economía de mercado, así como la cultural y educativa, originada por los movimientos de la Reforma. Pero insiste, no obstante, en que fue el Estado, por medio de estas tres revoluciones, el agente de la construcción nacional³⁴. En cambio, los grupos étnicos verticales serían más populares y sus miembros estarían unidos, en torno a un patrimonio y a unas tradiciones comunes, por vínculos más englobantes. El proceso de formación de la identidad nacional de estos grupos étnicos y su correspondiente movilización centrífuga por relación a su centro político sería, sobre todo, obra de inte-

34 SMITH 1997, 49-50; cf. 40-42, 49-55, 61. También Hermet, que entiende igualmente que la tesis modernista ha de ser corregida, señala la influencia ejercida sobre la emergencia de sentimientos nacionales por la enseñanza cívico-religiosa protestante, así como por la difusión de algunas lenguas gracias a la imprenta. Piensa, por otro lado, que ya la revolución inglesa de 1689-1709 cristalizó frente a la monarquía una conciencia de pertenencia política común. Y no cree, como hace Gellner, que la revolución industrial haya sido el principal factor explicativo del nacionalismo (cf. HERMET 1996, 39-66, 68-72). Pero relaciona el «*giro decisivo*» con la crisis de las legitimidades dinásticas a finales del siglo XVIII: «*Los fermentos inmediatos del nacionalismo son políticos y modernos*». «*La idea de nación se encuentra enteramente en tiempos de la revolución francesa*» (HERMET 1996, 67, 85, 115).

lectuales, apoyándose en mitos de antepasados, recuerdos históricos y algunas señas culturales diferenciadas³⁵.

Pues bien, aunque no dejen de subsistir diferencias entre los énfasis de uno y otro autor, creemos que la teoría de Gellner es integrable en la de Smith si aquélla se entiende como un desarrollo del proceso que éste llamaba la revolución económica³⁶.

En efecto, para Gellner, el fenómeno nacional debe entenderse como una adaptación cultural, pilotada por el Estado, a las exigencias de la revolución industrial, que él mismo resume del siguiente modo: *«Una sociedad basada en una tecnología sumamente poderosa y en una expectativa de crecimiento sostenido, y que, además, exige tanto una división del trabajo móvil como una comunicación continua, habitual y precisa entre extraños —comunicación que implica un significado explícito común y que se transmite en un idioma estándar, y, cuando es necesario, por escrito— ha emergido. Por ciertas razones convergentes, esta sociedad ha de ser completamente exoeducativa: el individuo es adiestrado por especialistas, y no por su grupo local, si es que pertenece a alguno»*. La educación necesaria a ese tipo de sociedad sólo puede ser proporcionada por un sistema piramidal, que se convierte en *«criterio para apreciar el tamaño mínimo de una unidad política viable»* porque es demasiado costoso para ser mantenido por cualquier organización que no sea el propio Estado. De este modo, *«es precisamente la obligatoriedad de la exosocialización lo que nos da la pista principal de por qué Estado y cultura hoy 'deben' vincularse»*. Gellner reconoce que elementos subjetivos como la voluntad, la identificación o la lealtad son un importante factor de constitución de la nación, pero especifica que es sólo en ese marco social que exige culturas estandarizadas, homogéneas y centralizadas que penetran en poblaciones enteras donde *«surge una*

35 Cf. SMITH 1997, 48, 55-58, 61.

36 Máxime si se tiene en cuenta que Gellner acepta que, en su proyecto de construcción nacional, el nacionalismo *«utiliza como materia prima herencias culturales, históricas y de otro tipo provenientes del mundo premoderno»* (GELLNER 1988, 71; cf. también 69-70). También está de acuerdo en reconocer que la insistencia de la Reforma sobre la alfabetización anunciaba rasgos importantes de la era nacionalista (cf. GELLNER 1988, 61).

situación en la que las culturas santificadas y unificadas por una educación bien definida constituyen prácticamente la única clase de unidad con la que el hombre se identifica voluntariamente, e incluso, a menudo, con ardor (...) Es en estas condiciones, y sólo en ellas, cuando puede definirse a las naciones atendiendo a la voluntad y la cultura, y, en realidad, a la convergencia de ambas con unidades políticas. En estas condiciones el hombre quiere estar políticamente unido a aquellos, y sólo a aquellos, que comparten su cultura. Es entonces cuando los estados quieren llevar sus fronteras hasta los límites que define su cultura e imponerla gracias a las fronteras marcadas por su poder (...) El nacionalismo engendra las naciones, no a la inversa»³⁷.

Se ha pretendido, como ya hemos señalado, que Connor es un representante eminente de la tesis primordialista. Lo cierto es que no sólo es consciente de la influencia ejercida por la modernización económica sobre el fenómeno nacional, sino que llega a afirmar que *«toda tesis que sostenga que una nación existía antes del siglo XIX debe tratarse con reservas»*. Sucede, sencillamente, que Connor critica la propensión de los teóricos (modernistas) de la construcción nacional a aceptar una incidencia exagerada de los aspectos económicos sobre el conjunto de la vida humana y, concretamente, de los procesos de modernización económica sobre la emergencia de la nación, descuidando consiguientemente la densidad de los sentimientos de identidad étnica transmitidos intergeneracionalmente. Ello les llevaría a enfatizar más de lo debido las posibilidades de asimilación de las culturas locales por parte de la cultura estandarizada, incapacitándoles, en última instancia, para dar cuenta de las movilizaciones impulsadas por los nacionalismos centrífugos³⁸.

37 GELLNER 1988, 51-52, 56-57, 77-78, 80.

38 Cf. Connor 1998, 21, 28-50. La cita literal se encuentra en la p. 212. También ahora la crítica de Connor es pertinente, pues, en efecto, Gellner descon sidera la fuerza de persistencia de las identidades étnicas: *«Diga lo que diga, el hombre moderno no es leal a monarca, tierra o fe algunos, sino a una cultura (se refiere a la estandarizada), y, en términos generales, es eunuco. El mameluquismo se ha generalizado. Ningún vínculo importante le liga a ningún grupo de parentesco»*. *«La civilización industrial lleva a la mayor parte de las culturas al desván de la historia sin que éstas ofrezcan la menor resistencia»* (GELLNER 1988, 54, 69). La centralidad de la modernización económica es cierta no

Encontramos, en suma, que la tesis primordialista debe ser entendida no como una negación de la modernista, sino como una corrección de la misma, siendo ésta aceptada como marco general, en mayor o menor medida, por prácticamente todos los autores³⁹.

1.4.2. *La Revolución francesa y el Estado nacional*

La Revolución francesa desempeñó un papel decisivo en el proceso de emergencia de la nación, y no sólo porque haya permanecido hasta nuestros días como referente simbólico de la sustitución de la legitimidad dinástica por la nacional, es decir, como estreno de la modernidad política, sino también porque el Estado nacional francés ha servido como motivo de inspiración a los arquitectos de otros muchos Estados.

Valga lo dicho acerca de la tesis modernista para hacernos una idea de la relación existente entre los procesos económicos y el nacimiento de la idea nacional. Traer ahora a colación la revolución francesa nos permite añadir que las razones económicas no fueron las únicas en asistir al alumbramiento del proyecto nacional. Fueron secundadas muy de cerca por las ideológicas y políticas, concretamente por la necesidad de encontrar una fuente de legitimidad alternativa a la dinástica para quienes aspiraban no sólo a abolir los privilegios de la aristocracia y del clero, sino también a sustituir al rey en el ejercicio del poder soberano. Fue la «nación» la candidata propuesta para heredar la soberanía real en los muchos folletos y panfletos que salieron a la luz en los primeros meses de 1789, el más conocido de los cuales es seguramente el de Sièyes, que llevaba por título *¿Qué es el tercer Estado?*

sólo en el caso de Gellner, sino también en el conjunto de la teoría llamada de la construcción de la nación: «Un factor decisivo en la asimilación o diferenciación nacionales reside en el proceso fundamental de movilización social, que acompaña el crecimiento de los mercados, de las industrias y de las ciudades, y finalmente de la alfabetización y de la comunicación de masas» (KARL DEUTSCH, *Nation-Building*, citado por SCHNAPPER 1994, 173).

39 Cf. TOURAINE 1997, 403; TILLY 1992, 197; RECALDE 1982, 38; PÉREZ-AGOTE 1993, 16-17; SCHNAPPER 1994, 32; ROMAN 1992, 8; TUSELL 1999, 56-57, 87-88.

Sièyes identificaba la nación con el tercer Estado, pero éste, en términos reales, venía a consistir en aquella élite compuesta por comerciantes, abogados, funcionarios subalternos, notarios, etcétera, que él consideraba, a modo de justificación, la «*ciudadanía activa*» y que otros denominarán la emergente burguesía. Por nación entendía el «*cuerpo de asociados que viven bajo leyes comunes y están representados por una misma legislatura, constituyéndose el pacto en origen de todo*»⁴⁰. Su visión triunfará ya parcialmente el 26 de agosto de ese mismo año cuando los diputados del tercer Estado constituidos en Asamblea Nacional adopten la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano*, que establecía en su artículo 3.º: «*El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación. Ningún cuerpo, ningún individuo, puede ejercer una autoridad que no emane expresamente de ella*». Pero lo hará definitivamente en el artículo 2.º de la Constitución de 1791: «*La nación, de la que emanan todos los poderes, sólo puede ejercerlos por delegación*». Es verdad que, a partir de 1793, los dirigentes jacobinos van a invocar la categoría de pueblo en lugar de la de nación. Pero, como dice Hermet, «*esos avatares pasajeros no desmienten lo esencial. La doctrina revolucionaria de la nación legitima el modo de dominación de un Estado que pretende apoyarse sobre una voluntad general monopolizada de forma exclusiva por un personal político especializado que confisca la soberanía llamada popular*»⁴¹. En adelante, la gran función política de la invocación de la nación será la de legitimar el poder político, sea el existente o el deseado. Así nacía el Estado nacional.

Esto permite entender la concurrencia de los procesos económicos y de los políticos, tanto en Francia como en otros países, en la construcción de la nación⁴². Del mismo modo que la modernización

40 SIÈYES 1982, 31. «*El tercer estado abarca todo lo que pertenece a la nación; y todo lo que no es el tercer estado no puede verse como nación. ¿Qué es el tercer estado? Todo*» (SIÈYES 1982, 27).

41 HERMET 1996, 95; cf. 85-101. «*La revolución había triunfado..., pero la soberanía sobrevivía (...)* El gran Leviatán podía guardar en sus labios una extraña sonrisa» (CHEVALLIER 1970, 139).

42 Procesos, por otro lado, interrelacionados. La nueva forma impersonal y nacional de legitimación del poder hacía posible la creación del único espacio jurídico necesario para los nuevos mercados, con sus actividades económicas de creciente

económica habría de acarrear una atomización de individuos privados de sus comunidades tradicionales, es decir, una carencia de integración social, también la necesidad de legitimación del Estado exigía la elaboración de una nueva identidad colectiva que, haciendo abstracción de las pertenencias particulares (corporativas, religiosas, culturales), pudiera articularse en torno a un vínculo estrictamente político. Ello equivalía a dibujar un nuevo espacio bipolarizado, sin ningún tipo de instancias intermedias entre el individuo y el Estado, y contenía germinalmente el reconocimiento democrático de la igualdad política de los ciudadanos.

Pues bien, la nación permitió salir al paso tanto de la necesidad de integración social como de la de legitimidad política de la sociedad moderna⁴³, pero para ello hubo de convertirse, como ahora nos proponemos decir, en «*comunidad imaginada*»⁴⁴.

1.5. LA NACIÓN COMO REPRESENTACIÓN COMUNITARIA

En efecto, si la nación ha podido constituirse en principio de identificación colectiva sustitutivo de las anteriores identidades de las comunidades étnicas ha sido en la medida en que ella misma ha conseguido un carácter de representación comunitaria de relaciones sociales que son más bien de tipo societario: «*el nuevo principio moderno de articulación simbólica grupal es la realidad nacional, es decir, el discurso nacional cierra el orden de seguridad moderno y anuncia la creencia en la sociedad comunitaria, protegida por el Estado (...) La existencia de la nación asegura la comunidad, o mejor la sociedad nacional que se pretende comunitaria*»⁴⁵.

Salta a la vista que esta cuestión tiene un hondo calado sociológico, pues fue precisamente la problemática sobre el principio de cohe-

envergadura y alcance territorial. En Francia existían aún en el siglo XVIII hasta setecientos sistemas legales distintos (cf. PÉREZ-AGOTE 1993, 12; JAUREGUI 1990, 26).

43 Cf. HABERMAS 1997, 176-177; HABERMAS 1989, 89.

44 Cf. ANDERSON 1996.

45 GURRUCHAGA 1990, 106.

sión social en la modernidad la que presidió el nacimiento de la sociología. La modernización social fue conceptualizada de forma ideal-típica por los teóricos clásicos como el paso de la *comunidad* a la *sociedad* (Tönnies), de la *solidaridad mecánica* a la *orgánica* (Durkheim)⁴⁶ o de la *comunalización* a la *sociación* (Weber), dicotomías que no se superponen completamente, pero que guardan estrechas similitudes. La preocupación común de esos autores fue, como decimos, la de descubrir el principio susceptible de cohesionar a los individuos en las sociedades modernas. Pues bien, según Weber, la nación tiene que ver con la satisfacción de esa función, dado su carácter de «*comunidad nacional*». La nación no está configurada según el tipo de relación social que él llama sociación, que se fundamenta sobre un compromiso o una coordinación de intereses por motivos racionales (en valor o en finalidad), sino según el modelo de la comunalización, que se apoya sobre «*el sentimiento subjetivo (tradicional o afectivo) de los participantes de constituir un todo*»⁴⁷. En suma, tal y como Weber acertó a ver, la nación es una representación comunitaria.

1.6. LA PARADÓJICA ETNIZACIÓN DE LA NACIÓN

Hemos dicho que la nación pretendió adquirir un carácter puramente político, pero que, para poder sustituir eficazmente las viejas

46 «*La asociación puede ser comprendida sea como una vida real y orgánica, y entonces es la esencia de la comunidad, sea como una representación virtual y mecánica, y entonces es el concepto de sociedad (...)* La sociedad es lo que es público, el mundo; por el contrario, uno se encuentra en comunidad con los suyos desde el nacimiento, ligado a ellos tanto en el bien como en el mal (...) Comunidad es viejo, sociedad es nuevo como cosa y como nombre» (FERDINAND TÖNNIES, *Communauté et société*, en BIRNBAUM - CHAZEL 1975, 142-144). Durkheim escribió sobre las formas de solidaridad que llamó mecánica y orgánica: «*La sociedad no es vista bajo el mismo aspecto en uno y otro caso. En el primero, lo que se llama con ese nombre es un conjunto más o menos organizado de creencias y de sentimientos comunes a todos los miembros del grupo: es el tipo colectivo. Por el contrario, la sociedad de la que somos solidarios en el segundo caso es un sistema de funciones diferentes y especiales que unen relaciones diferentes*» (ÉMILE DURKHEIM, *De la division du travail social*, en BIRNBAUM - CHAZEL. 1975, 164).

47 WEBER 1964, 33.

identidades comunitarias y culturales proporcionadas a los individuos por los grupos étnicos, necesitó adquirir ella misma un carácter de comunidad imaginada. Ahora bien, los movimientos nacionalistas entendieron que, como sucede con toda realidad simbólica, la entidad fenomenológica de una comunidad imaginada resulta enormemente frágil si no está apuntalada por elementos objetivos o, al menos, con pretensión de tales. Por ello, en tanto que proyecto de construcción de la nación, el nacionalismo ha recurrido sistemáticamente tanto a los mitos de linaje compartido y a las reelaboraciones históricas como, cuando disponía de un Estado o de un grado sustancial de autogobierno, a unas políticas de homogeneización cultural con el fin producir lazos emocionales de copertenencia (Weber), de inducir un sentido de familiaridad y de cohesión orgánica (Tönnies), de organizar un sistema de creencias y sentimientos comunes (Durkheim) y, en suma, de aquilatar una identidad de tipo comunitario.

El efecto paradójico es que la nación, que se quiso estrictamente política, sólo ha podido cumplir su función política de ser proyección que legitima el poder del Estado en la medida en que ha incorporado identidades étnicas⁴⁸. Así lo reconoce sin ambages una firme defensora de la concepción política de la nación: *«Paradójicamente, para crear una nación cívica..., los nacionalistas invocan argumentos étnicos, raza, lengua, religión o cultura y contribuyen a crearlos o a mantenerlos. Las naciones siempre han reinventado un conjunto de mitos y de valores étnicos, necesitan un territorio sagrado, héroes y una edad de oro, suscitan en suma una forma de etnicidad que alimenta en los nacionales el sentimiento de su pertenencia a la colectividad»*⁴⁹. Enseguida habremos de regresar sobre este particular. Disponemos, por el momento, de una perspectiva que nos permite entender la doble condición política y cultural de las realida-

48 «Este carácter paradójico, la necesidad de atribuir a la nación un carácter no político para poder cumplir con su función simbólico-política, está directamente en relación con ese otro aspecto también paradójico de la idea de Nación: la necesidad de aparecer (para el actor, nivel fenomenológico) como algo anterior al Estado, al único centro de poder, como algo trans-histórico o incluso natural para poder cumplir ese papel para el que históricamente nace» (PÉREZ-AGOTE 1993, 16).

49 SCHNAPPER 1994, 80-81; cf. 139-144.

des nacionales. Ello no obsta para que existan dos tipos ideales de la nación, que obedecen precisamente a dos modos diferentes de articular su aspecto político y su aspecto cultural.

2. DOS MODELOS DE NACIÓN Y SUS CORRESPONDIENTES NACIONALISMOS

Al tratar sobre los procesos políticos de emergencia de la nación hemos estado haciendo implícitamente referencia a uno de esos dos grandes modelos de nación, el que suele ser considerado como característico de la tradición francesa. Resultaba de algún modo inevitable, pues no sólo sucede que, en una perspectiva histórica, ese modelo debe ciertamente considerarse como anterior al otro, sino que, desde un punto de vista ideológico, aquél aparece como el referente de contraposición de éste.

Es ahora el momento de explicitar y sistematizar ambas concepciones ideal-típicas de la nación. Se trata de una dicotomía ampliamente aceptada, aunque bajo diferentes denominaciones: se ha hablado de la nación francesa y alemana, occidental y oriental, individualista y holista, subjetiva y objetiva, electiva y tradicional, horizontal y vertical, cívica y etnocultural; también de la nación-contrato y de la nación-genio, de la nación-organización y de la nación-alma. Nosotros hablaremos de la concepción política y de la concepción cultural o también, indistintamente, de la nación política y de la nación cultural en el sentido que enseguida definiremos⁵⁰, pero sin perder de vista, en este último caso, que no estamos tratando sobre las actuales realidades nacionales, que son simultáneamente políticas y culturales, sino sobre dos modelos de construcción de la nación y de discurso, a veces nacionalista, sobre la misma.

50 Y no en el sentido de Friedrich Meinecke, que establecía la distinción en función de la existencia o inexistencia, respectivamente, de un Estado correspondiente. De hecho, él se refería a la *Staatsnation* y a la *Kulturnation* (cf. SCHNEIDER 1995, 1000).

2.1. LA NACIÓN POLÍTICA Y LA NACIÓN CULTURAL

Según los partidarios de la concepción política, deudora tanto de la filosofía política liberal y del republicanismo revolucionario francés como, en menor medida, de Renan, la nación es engendrada por la voluntad. Es una asociación de individuos que, trascendiendo sus respectivas pertenencias comunitarias e identidades culturales, han decidido contractualmente constituirse en unidad política sobre un determinado territorio. El ciudadano, por lo tanto, es el individuo abstracto cuyos derechos de acción en la sociedad política son enteramente independientes de toda condición particular y, concretamente, de toda identidad cultural. El aspecto de comunidad cultural generado por el dinamismo de la nación tendría, a lo sumo, un carácter expresivo de la identidad nacional.

Se entiende que una tal concepción de la nación está estrechamente vinculada a la ideología individualista moderna, es decir, a una concepción del hombre como indeterminado por su pertenencia a grupos particulares, oponiéndose de este modo el universalismo del ciudadano a las especificidades del hombre en tanto que ser privado y miembro de la sociedad civil. Más aún, esa desconsideración individualista de los particularismos sería condición necesaria de un universalismo consistente en el reconocimiento de la igualdad política y en la posibilidad de acceso generalizado al disfrute de los derechos del hombre y del ciudadano. Quedaría de este modo configurado un espacio bipolar en el que el individuo, en tanto que ciudadano, y el Estado se constituyen recíprocamente⁵¹. Una aplicación sería, en términos de Rousseau, la desconfianza radical respecto de la capacidad de las asociaciones intermedias para contribuir a la formulación de la voluntad general, que es la definida por la búsqueda del interés común: «*Es importante para la formulación de la voluntad general que*

51 «*Constitutivo del Estado, el individuo ciudadano es también constituido por él, puesto que sólo la igualdad ante la ley común permite liberarle abstractamente de las redes de solidaridad y de dominación particulares*» (LECA 1991, 186). Cf. TASSIN 1997, 135-142; SCHNAPPER 1994, 24, 49-50; ID. 1997, 162-166; DUMONT 1983, 20-21; ID. 1991, 15-23.

*no haya ninguna sociedad parcial en el Estado y que cada individuo opine exclusivamente según su propio entender»*⁵².

Esta concepción constitutivamente política es, como hemos dicho, la dominante en Francia, donde la construcción de la nación pudo contar con una soberanía centralizada heredada de la monarquía y, consiguientemente, con instituciones estatales preexistentes. El contraste con la concepción cultural de la nación dominante en Alemania no puede entenderse sin tener en cuenta que, hasta la creación del moderno Estado alemán en 1870, en Europa central se abría un hiato entre la autoridad imperial y un elevado número de pequeñas unidades políticas relativa y diversamente autónomas. Dada esta situación de fragmentación de la soberanía, el nacionalismo alemán no pudo recurrir a un principio político para la creación de su identidad nacional, sino que hubo de apelar a una unidad de tipo cultural⁵³.

Suelen considerarse los *Discursos a la nación alemana* de Fichte como el momento inaugural de esa concepción cultural de la nación. Fichte, sin embargo, se alimentó de la reacción de Herder frente a la ilustración francesa, particularmente de su crítica al individualismo contractualista y al universalismo uniformizador, a los que opuso, por un lado, la consideración de los vínculos sociales, particularmente los lingüísticos, como fundamento de la propia entidad individual y, por otro, la defensa de lo que puede llamarse el universalismo de la diferencia⁵⁴. Pues bien, según esta concepción, la nación consistiría

52 ROUSSEAU 1992, libro II, cap. 3. Valga como ilustración de la concepción política de la nación la posición defendida por Clermont-Tonnerre en el debate celebrado en 1791 por la Asamblea Nacional francesa sobre la emancipación de los judíos: «Debemos rechazar cualquier cosa que se pida para los judíos como nación y darles todo a los judíos en tanto que individuos» (citado por WALZER 1998, 53).

53 Estos factores de historia y geografía política y cultural han sido puestos de relieve por BRUBAKER 1991, 303-307. Para la contraposición general ente ambas concepciones, pueden verse las pp. 303-312. También DUMONT 1991, 15-23; COLOM 1996, 61-63. Sobre la nación en la constitución española, cf. BASTIDA 1998; TUSELL 1999, 165-178.

54 «Los instrumentos del lenguaje pueden y deben considerarse como el timón de nuestra razón, y el habla como chispas celestiales que encienden la llama de nuestros sentidos y pensamientos» (HERDER 1959, libro IV, III). «La razón humana insiste siempre en hallar la unidad en medio de la multiplicidad (...) el intelecto divino, su modelo, supo conciliar en

originariamente en un espíritu del pueblo o comunidad de cultura orgánicamente articulada en torno a unas características objetivas, principalmente la lengua compartida: «*Quienes hablan la misma lengua están unidos entre sí por una serie de lazos invisibles, simplemente por naturaleza, y mucho antes de cualquier artificio humano; se entienden entre sí y son capaces de entenderse cada vez con mayor claridad, pertenecen al conjunto y constituyen por naturaleza un todo único e inseparable*». Por tanto, siempre según Fichte, los nacidos en el ámbito de la lengua alemana serían «*ciudadanos de toda la patria común de la nación alemana*». Ahora bien, tal y como sucedía con los grupos étnicos, también aquí el mito naturalista del linaje compartido acaba por desempeñar un papel decisivo en orden a la cohesión del grupo. Por supuesto, la identidad nacional tendría una proyección política, pero su carácter sería meramente derivado e instrumental: «*El amor a la patria tiene que ser quien gobierne al Estado*». Encontramos, por último, que esta concepción cultural de la nación se halla emparentada con una mentalidad holista, puesto que la comunidad representa para el individuo «*su propio yo ampliado*», de tal modo que «*sólo se reconoce a sí mismo formando parte del todo y sólo se tolera dentro de un todo complaciente*»⁵⁵.

En definitiva, haber tomado como referencia las tradiciones francesa y alemana nos permite identificar otros tantos modelos de nación. En aquél, la nación está constituida como unidad política y expresada como unidad cultural. En éste, por el contrario, la función constitutiva

todas partes la infinita variedad con la uniformidad» (libro VII, I). «*Todas las obras de Dios tienen la propiedad de que, formando parte de un todo que no se deja abarcar por nuestra vista, sea, no obstante, cada una un todo completo en sí mismo que lleva impreso el carácter divino de su destino*» (libro IX, I). Cf. VILLACAÑAS 1991, 131-135.

55 FICHTE 1984, XII, VIII, VIII, I, respectivamente. Por eso se ha dicho que, si la nación política es una «*colección de individuos*», la nación cultural es un «*individuo colectivo*» (cf. DUMONT 1983, 15-23). También Fichte, por lo demás, hace gala del gusto de Herder por la diferencia: «*Solamente en las peculiaridades de las naciones, invisibles y ocultas a sus propios ojos y que constituyen el nexo a través del cual se vinculan con la fuente de la vida primaria, radica la garantía de su dignidad, virtudes y méritos presentes y futuros*» (FICHTE 1984, XIII). En el discurso I critica el «*egoísmo*» y en el VIII una «*organización y cálculo meramente mecánicos del Estado*». En el discurso IV queda claro que, aunque el criterio del linaje común venga más tarde a presidir el código de la nacionalidad alemán, resultaba irrelevante para la idea nacional de Fichte.

recae sobre la unidad cultural y la expresiva sobre la política. En ambos casos, no obstante, opera el postulado nacionalista de la necesaria coincidencia entre la unidad política y la unidad cultural. De hecho, el nacionalismo político pone en marcha procesos de homogeneización cultural y el nacionalismo cultural busca poder político.

2.2. EL NACIONALISMO POLÍTICO Y EL NACIONALISMO CULTURAL

Es relativamente frecuente que los partidarios de la concepción política de la nación entiendan que el nacionalismo se reduce a su versión cultural, viniendo así a consistir en la politización de una identidad étnica, de la que ocasionalmente se seguiría una reacción de ésta contra las instituciones de la nación cívica al modo del movimiento lepenista francés o la demanda de autogobierno por parte de los nacionalismos centrífugos⁵⁶. Lo cierto es que, por las razones anteriormente avanzadas, las políticas de homogeneización cultural llevadas a cabo en las naciones que se conciben a sí mismas en términos políticos han sido enormemente significativas, hasta el punto de poder hablarse de una cierta etnización de la nación política.

2.2.1. *La etnización de la voluntad política*

Este nacionalismo político es el correspondiente tanto a las naciones creadas a partir de grupos étnicos laterales mediante procesos de incorporación burocrática como a los movimientos anticoloniales, que heredaron de la metrópoli una unidad administrativa⁵⁷.

La etnización de que hablamos afecta, por un lado, al establecimiento y conservación de una cultura que impregna las instituciones sociales. Como dice Kymlicka, «*un Estado puede no tener una iglesia*

56 Así, por ejemplo, BIRNBAUM 1991, 95-96; ID. 1992, 425-429; TOURAINE 1997, 401; TASSIN 1997, 142.

57 Cf. SMITH 1997, 75, 113.

oficial, pero el Estado no puede evitar establecer, al menos parcialmente, una cultura»⁵⁸. Entre los elementos culturales objetivos viene a adquirir un relieve particular la lengua. En Francia llegó a practicarse una política del «terror lingüístico» (Saboul) contra los *patois*, entendidos como elementos reaccionarios al servicio del clero y de la aristocracia provincial, en nombre de la lengua francesa, símbolo de la nueva identidad cívica⁵⁹.

También puede hablarse de etnización de la nación política en el sentido de la creación y consolidación de un sentimiento de copertenencia que, en la medida en que se apoya sobre mitos de familiaridad, elaboración de recuerdos históricos e instituciones de identificación afectiva, posee los rasgos identitarios de la comunidad étnica. Los autores no dudan en apelar a la «religión del ciudadano» de Rousseau o al totemismo de los arunta estudiado por Durkheim para conceptualizar la función de identificación desempeñada por banderas, uniformes, himnos, desfiles, juramentos, monumentos, lugares funerarios, ceremonias, monedas, pasaportes, festividades y figuras ejemplares que constituyen la simbología y la liturgia nacional⁶⁰. El propio Renan expresaba una conciencia nítida de ese fenómeno al escribir: «En el origen, la religión se orientaba a la propia existencia del grupo social (...) La religión de Atenas era el culto de Atenas (...) Esta religión era, con toda la fuerza de la expresión, una religión de Estado (...) Esta religión era el equivalente de lo que es entre nosotros el sorteo o el culto de

58 KYMLICKA 1996 b, 11.

59 Durante la revolución, el francés era la lengua dominante en sólo 16 de los 89 departamentos de la época y seis millones de personas, la cuarta parte de la población, ni siquiera lo entendían. Aún en 1863 podían contarse más de 8.300 comunas que no eran francohablantes, de un total de aproximadamente 37.000. Cf. HERMET 1996, 81-82, 109; TUSELL 1999, 93-94; JAUREGUI 1990, 30-31.

60 Cf. WALZER 1998, 88-92; SMITH 1997, 71. La religión del ciudadano «reúne el culto divino y el amor a las leyes, y haciendo a la patria objeto de la adoración de los individuos les enseña que servir al Estado es servir al dios tutelar» (ROUSSEAU 1992, libro IV, cap. 8). «El dios del clan, el principio totémico, no puede ser más que el clan mismo, pero hipostasiado y concebido por la imaginación en la forma de las especies sensibles del animal o vegetal utilizados como tótem» (DURKHEIM 1992, 194). Sobre la importancia de las metáforas familiares en la ideología nacionalista, cf. SMITH 1997, 72; CONNOR 1998, 188-189.

la bandera. Rechazar la participación en el culto era como sería en nuestras sociedades modernas negarse al servicio militar»⁶¹. En efecto, no es fácil exagerar la función de socialización política e identificación nacional desempeñada no sólo por el reclutamiento militar, sino también por la institución escolar.

Así pues, también las naciones que se conciben en términos predominantemente políticos conocen una forma de nacionalismo, y no sólo a causa de las culturas de los grupos étnicos laterales que se encuentran en sus orígenes respectivos, sino también porque sus correspondientes unidades políticas favorecen permanentemente un cierto grado de homogeneización e identificación cultural.

2.2.2. La politización de la identidad étnica

El nacionalismo que hemos llamado cultural permite tipificar los movimientos centrífugos, sean secesionistas o no, y aquellas naciones constituidas a partir de una pluralidad de unidades políticas previas.

El discurso nacionalista de este tipo suele pretender una legitimidad natural para su modelo de nación cultural, a veces llamada *primaria* por contraposición a la política, que sería *secundaria* y tendría un carácter artificial. Contra esta pretensión pueden hacerse valer al menos dos líneas de argumentación.

Lo cierto es, en primer lugar, que ninguna identidad étnica es natural, sino que, como ya hemos dicho, representa el resultado de un proceso de construcción social. Tampoco debe echarse en el olvido a este respecto que, allí donde los nacionalismos de este tipo llegan a adquirir algún grado de autogobierno, también ellos desarrollan políticas de homogeneización cultural.

61 RENAN 1992, 51. Estaba convencido, tras la derrota frente a Prusia, de que ésta apoyaba su fuerza «sobre el desarrollo de la instrucción primaria y sobre la identidad entre el ejército y la nación» (RENAN 1992, 104). En ese mismo sentido, Jules Ferry declaraba en 1880 en la Cámara de la IIIª República que el deber escolar «responde en el orden intelectual al servicio militar» (citado por FERRY 1997, 437).

Pero sucede, en segundo lugar, que ninguna nación es reductible a mera cultura porque, como queda igualmente señalado, la especificidad de la identidad nacional es política: consiste en la autoatribución de una significación legitimatoria del poder⁶². Es verdad que la existencia de algún elemento objetivo diferenciador resulta muy importante de cara a las posibilidades de la movilización nacionalista, pero sólo en la medida en que permite crear un sentimiento de identidad colectiva políticamente significativa. Seguramente es la necesidad de esta tarea de reinterpretación política de la identidad étnica la clave para entender el papel particularmente importante que suele quedar reservado a los intelectuales (filósofos, historiadores, filólogos, poetas, etcétera) en este tipo de nacionalismo. Como decía Fichte, «*la función más sagrada del escritor consiste en reunir a la nación*»⁶³. Por otro lado, tampoco ahora debería perderse de vista que, en las situaciones en que una nación de este tipo consigue alguna forma de autogobierno, en su identidad comienzan inevitablemente a hacerse presentes aspectos de identidad política.

2.3. LOS CÓDIGOS DE LA NACIONALIDAD

Queda claro, por tanto, que no existen naciones políticas y naciones culturales, sino que todas ellas incorporan elementos que obedecen a uno y otro principio. No es menos cierto que esto sucede según diferentes combinaciones y procesos, de tal modo que las naciones que se conciben como culturalmente constituidas probablemente tienden a poseer una cultura común más densa y más explícita. La distinción decisiva, en cualquier caso, tiene que ver con el lugar que se confiere a la consanguinidad en los respectivos códigos de la nacionalidad.

62 Habría que añadir, en el caso de Alemania, que su unidad se realizó bajo un firme liderazgo de Prusia, lo que vendría a postular implícitamente la primacía del Estado como motor de la nación y a dejar de lado los planteamientos de Herder y Fichte «*en beneficio de un voluntarismo autoritario sin vínculo con la ideología de los jacobinos pero próximo de sus métodos*» (HERMET 1996, 151).

63 FICHTE 1984, XII.

En efecto, existe una correspondencia entre el tipo dominante de concepción de la nación y la definición jurídica de pertenencia a la misma, concretamente la importancia que en ella se otorga al *ius soli* como principio de adquisición originaria de la nacionalidad. Así, el reconocimiento, más o menos atemperado según los países, del *ius soli*, es decir del nacimiento en el territorio del Estado como causa de la nacionalidad, es un importante indicador de presencia de una concepción política de la nación⁶⁴. Por el contrario, los códigos de las naciones que históricamente se han concebido en términos fundamentalmente culturales tienden a primar el *ius sanguinis*, es decir, a hacer de la filiación la principal causa de adquisición originaria de la nacionalidad⁶⁵. Debe caerse en la cuenta de que la vigencia del *ius sanguinis* no garantiza la comunidad de cultura, sino que constituye la traducción jurídica del mito del linaje compartido en el que la identidad étnica busca confirmación y afianzamiento⁶⁶. Las legislaciones

64 Aunque no faltara algún tipo de motivación relacionada con el reclutamiento militar, el *ius soli* fue consolidado en Francia en 1889 (cf. SCHNAPPER 1994, 129). Es verdad que la ley del 16 de marzo de 1998 ha reducido el automatismo de su aplicación, pero en modo alguno ha invalidado el principio. En España, como en otros países, se encuentra mitigado por la exigencia llamada del doble *ius soli*. «*Son españoles de origen... los nacidos en España de padres extranjeros si, al menos, uno de ellos hubiera nacido también en España*» (Código civil, 17, § 1 b). También rige en el Reino Unido, Bélgica, Holanda o en países de colonización e inmigración como Estados Unidos o Australia.

65 El principio del *ius sanguinis* fue establecido por la ley alemana en 1913. La reforma del 1 de enero de 1991 incorporó una naturalización facilitada para jóvenes extranjeros nacidos y escolarizados en Alemania, aunque estableciendo la obligatoriedad de la renuncia a la nacionalidad de origen y sin llegar a cuestionar enteramente la concepción étnica de la nación alemana. El gobierno de Schröder ha preparado posteriormente un nuevo proyecto de reforma que incluía el reconocimiento de la doble nacionalidad y otras medidas tendentes a un mayor grado de adopción del *ius soli*, pero lo ha retirado como consecuencia de la derrota electoral sufrida en Hesse por la coalición formada por el SPD y los Verdes en febrero del presente año. De todos modos, las sucesivas reformas, tanto en Alemania como en países semejantes desde este punto de vista, por ejemplo Suiza, se orientan hacia una creciente incorporación del *ius soli* (cf. CENTLIVRES 1992).

66 La aplicación del *ius sanguinis* en Alemania hace que aquellos descendientes de alemanes que se «*repatrían*» sean reconocidos como ciudadanos, aunque en algunos casos no estén en absoluto familiarizados ni con la cultura ni con la lengua. En cambio,

de los diferentes Estados, no obstante, suelen incluir alguna articulación de ambos principios jurídicos.

Pues bien, la principal diferencia entre las naciones que tradicionalmente se han concebido en términos políticos y las que lo han hecho en términos culturales no consiste en que únicamente la pertenencia a estas segundas comporte una cierta identidad cultural. Consiste en que, en la medida en que aquéllas aplican el *ius soli*, facilitan el acceso de los extranjeros, quizás como reconocimiento de su integración cultural, a la condición de ciudadanos. Mientras que, en la medida en que un código de la nacionalidad esté presidido por el *ius sanguinis*, los extranjeros ven mermadas sus posibilidades de acceso a la ciudadanía y a los derechos políticos. No se encuentra en juego, por lo tanto, la neutralidad cultural del Estado, que es mítica, sino las condiciones de acceso a la igualdad política ⁶⁷.

3. POLÍTICA Y CULTURA

3.1. ¿UNA SUPERACIÓN DE LA NACIÓN?

La modernidad es la era de la nación y, a pesar de las predicciones que en los años sesenta y setenta anunciaron su debilitamiento, en la actualidad sigue representando la principal forma de identidad colectiva. Es verdad que ha sido compañera de camino de los ideales democráticos, pero no lo es menos que ha conocido y sigue conociendo formas perversas generadoras de inhumanidad e incluso de muerte. Ésta es seguramente la razón por la que algunos autores han avanzado propuestas de un tipo de identidad posnacional, siendo la más conocida la del patriotismo constitucional de Habermas, teorizado también por autores como Ferry y que, en general, ha encontrado amplios ecos en la literatura sobre la nación.

un *ius sanguinis* exclusivo no permitiría el acceso a la nacionalidad de extranjeros residentes desde hace muchos años y culturalmente integrados (cf. LESCH 1993, 722-723).

⁶⁷ Cf. KYMLICKA 1996 b, 11.

Creemos, sin embargo, que tiene razón Schnapper al señalar que la idea del patriotismo constitucional no es sino una variante terminológica de la concepción política de la nación⁶⁸. Esa forma de patriotismo «surge después que cultura y política estatal se han diferenciado más enérgicamente entre sí que en los Estados nacionales de viejo cuño» y cristaliza «en torno a los principios universalistas del Estado de derecho y de la democracia»⁶⁹. Sucede, sencillamente, que, al hablar de identidad posnacional, Habermas está remitiendo la idea de nación a la concepción cultural de la misma y que, por consiguiente, es ésta la forma de nación que él desearía poder superar⁷⁰.

Por otro lado, no parece cierto que, tal y como a veces se interpreta, Habermas pretenda la aplicación de una concepción política pura, es decir, enteramente ajena a factores de tipo cultural y, por tanto, difícilmente plausible en términos de identidad colectiva⁷¹. Por el contrario, tiene conciencia de que los principios y procedimientos universales y abstractos, característicos de la concepción política, sólo pueden echar raíces en las particulares formas culturales de vida de cada pueblo. Insiste, eso sí, en que han de hacerlo de tal manera que vengán a problematizar cada historia concreta y sus tradiciones, así como a relativizar la propia identidad, impidiendo de ese modo una ilegítima universalización de la misma y abriéndola al reconocimiento de otras idiosincrasias culturales: «Este elemento cosmopolita habría que reavivarlo y desarrollarlo hoy en el sentido de un multiculturalismo»⁷².

68 Cf. SCHNAPPER 1994, 182.

69 HABERMAS 1989, 101, 116. Cf. HABERMAS 1997, 113; FERRY 1997, 437.

70 Así lo deja entender el conjunto de su discurso, pero más claramente algunos pasajes. Cf. HABERMAS 1989, 94, 115. Otro tanto sucede en FERRY 1997, 443.

71 Puede verse esta interpretación, por ejemplo, en KYMLICKA 1996 a, 43, nota 15; COLEMAN 1995, 1012.

72 HABERMAS 1989, 118; cf. pp. 98, 101-102; 115-116. También HABERMAS 1990, 260. En la segunda edición de la obra de Taylor titulada *El multiculturalismo. La política del reconocimiento* se ha incluido un comentario de Habermas en el que éste, aunque tomando distancias por relación al estatismo de la visión cultural de Taylor, suscribe el sentido general del multiculturalismo (cf. ELÓSEGUI 1997, 24-32).

Ciertamente, no parece razonable pensar en la viabilidad de una organización colectiva puramente política. La necesaria cohesión social y el correcto funcionamiento de las instituciones exigen una identificación de los individuos con sus principios sustentadores, es decir, algún tipo de identidad colectiva, la cual comporta siempre una dimensión cultural. El argumento principal a este respecto probablemente sea de tipo antropológico o psicológico y remita, de un modo o de otro, a la condición emocional del ser humano. No obstante, dada la enorme importancia que los factores educativos ejercen también sobre la formación de la identidad colectiva, ese argumento debería evitar prudentemente el incurrir en precipitaciones esencialistas. Los seres humanos, en todo caso, no parecemos aptos para relaciones sociales única y estrictamente societarias o instrumentales, es decir, totalmente exentas de una dimensión comunitaria que permita valorarlas y vivirlas por sí mismas⁷³.

La dicotomía ideal-típica de la nación política y de la nación cultural tiene el valor de proporcionarnos herramientas conceptuales para la comprensión tanto de los procesos históricos como de los actuales Estados y naciones, pero no debe inducirnos a pensar que existe ni separación ni incompatibilidad entre ambos términos. Por el contrario, el consenso de voluntades y la comunidad de cultura se necesitan y fortalecen recíprocamente: *«La comunidad de cultura genera vínculos de solidaridad que inciden en el reforzamiento y consolidación de un mutuo consenso. Pero, a su vez, ese consenso está dinamizando y dando contenido a la cultura de la colectividad, en la medida en que le otorga legitimidad»*⁷⁴.

En suma, no sólo las actuales formas de organización política se encuentran entretejidas tanto por las tendencias universalistas propias de la concepción política como por los particularismos de tradi-

73 Cf. WALZER 1998, 88; SMITH 1997, 155; SCHNAPPER 1994, 79-81, 155; KYMLICKA 1996 a, 43-44. Kymlicka entiende que la difusión de una cultura común ha favorecido el ejercicio de la solidaridad y posibilitado la igualdad de oportunidades (cf. KYMLICKA 1996 a, 113; Id. 1996 b, 3).

74 JAUREGUI 1990, 66.

ciones culturales, sino que, al menos por el momento, no se ve cómo podría ser de otro modo. Este hecho, no obstante, no debería abocarnos necesariamente hacia una ciudadanía monolíticamente unicultural. Creemos, por el contrario, que el carácter poliétnico y plurinacional de la mayor parte de los Estados, debidamente acreditado por los estudios al respecto⁷⁵, abre paso a la legitimidad de los planteamientos generales del multiculturalismo y del federalismo en orden a un reconocimiento político de los derechos culturales de las minorías étnicas y de los grupos nacionales⁷⁶.

3.2. EL UNIVERSALISMO Y EL PARTICULARISMO DE LA NACIÓN

El amplio y complejo debate mantenido entre liberales (Rawls, Rorty, Dworkin, Raz) y comunitaristas (Taylor, Sandel, MacIntyre, Walzer) ha puesto sobre el tapete el problema de la relación entre la autonomía individual y las pertenencias comunitarias, la igualdad política de los individuos y su derecho a la diferencia cultural. Aquí no podemos sino aludir a él y sólo con la intención de decir que representa, al menos en algún sentido, una edición contemporánea de la confrontación entre la nación política y la nación cultural⁷⁷. Los liberales han argumentado en favor de la validez de los

75 Pueden verse los principales datos de un estudio de Nielsson recogidos en LAMO DE ESPINOSA 1995, 21-24.

76 Sobre la lealtad común al Estado federal y su diferencia respecto de la identidad nacional, cf. KYMLICKA 1996 a, 26-29, 248-262; COLOM 1996, 75-77.

77 De hecho, tal y como él mismo sugiere, Walzer lleva a cabo una defensa del «universalismo reiterativo» frente al «universalismo englobante» que se encuentra en paralelo con la afirmación romántica del universalismo: le la diferencia frente al universalismo uniformizador de la Ilustración francesa (cf. WALZER 1992, 117). En efecto, según Herder, «la naturaleza consiguió su fin perseguido en todas partes o no lo consiguió en ninguna» (Herder 1959, libro VIII, III). El universalismo reiterativo sostiene que «no existe una historia universal, sino más bien una serie de historias..., cada una de las cuales tiene sus valores» (WALZER 1992, 118). Taylor, por su parte, reconoce explícitamente la influencia ejercida por Herder sobre su oposición a la «falsa universalidad» o «hegemonía irreflexiva de formas de pensamiento que se llaman universales, pero que con toda seguridad llevan la marca de una situación particular» (TAYLOR 1999, 226-227). Puede

principios universales y de la necesidad de proteger la autonomía individual. Los comunitaristas, por su parte, han hecho valer tanto el carácter constitutivo que las relaciones comunitarias tienen para los individuos como la imposibilidad de la neutralidad cultural y axiológica del Estado. Por eso, tras la política universalista que trajo consigo la proclamación de la igualdad de derechos, se pide una política de la ciudadanía diferenciada en la que «*sea reconocida la identidad única de este individuo o de este grupo*»⁷⁸.

En el debate queda reflejada, como decimos, la dialéctica entre el universalismo de la concepción política y el particularismo de la concepción cultural. Constituye la entraña misma de la nación. Se trata de la tensión entre la necesidad de una igualdad que está siempre amenazada por el imperialismo uniformizador de la ideología civilizatoria, por un lado, y la legitimidad de una diferencia que fácilmente degenera en un relativismo cultural que absolutiza la distinción, por el otro⁷⁹. Es verdad que algunas posiciones liberales entrañan una desconsideración práctica de los derechos culturales, pero también lo es que algunas formas de comunitarismo no garantizan suficientemente los derechos universales y la autonomía individual. Éste es probablemente el caso tanto de la propuesta hecha por Taylor en orden a salvaguardar la identidad cultural de las generaciones futuras como del universalismo reiterativo de Walzer⁸⁰.

verse una buena presentación del debate entre liberales y comunitaristas en MULHALL - SWIFT 1996. El fondo del mismo es netamente antropológico. Taylor formula la principal objeción comunitarista a la tradición liberal en los siguientes términos: «... *el desarrollo de la facultad de la razón desvinculada o autorresponsable ha tendido a dar crédito a una visión del sujeto como un yo no situado, incluso puntual*» (TAYLOR 1996, 355-356).

78 TAYLOR 1993, 61. Cf. TAYLOR 1999, 297-319.

79 Con unos u otros perfiles concretos, esa tensión general es ampliamente percibida. Cf. TAGUIEFF 1987, 485-486; HABERMAS 1989, 90, 117-118; ID. 1997, 103-104, 179; COLEMAN 1995, 1003-1015; OLIVÁN 1998, 72-73; SCHNAPPER 1994, 50.

80 Cf. WALZER 1992, 127-133; TAYLOR 1993, 64, 87-88; ID. 1999, 266-267, 284-286. La teoría de la justicia de Walzer no es ajena a ese problema: «(...) *En cuestión de moral, argumentar es siempre apelar a significados comunes*». «*La justicia está enraizada en las distintas nociones... que constituyen un modo de vida compartido*» (WALZER 1993, 41,

La modernidad política sigue debatiéndose entre el universalismo moral y el respeto de la identidad, una saludable tensión cuyo mantenimiento merece sobradamente el ejercicio de cuanta creatividad legal e institucional seamos capaces de desarrollar. Sabemos, aún así, que el equilibrio resulta lo suficientemente arduo como para que, en determinadas situaciones, ni el más ingenioso de los esfuerzos pueda ahorrarnos la necesidad de una elección. Pues bien, sólo entonces habríamos de pensar, y esto como recurso final, que «*el valor de las diferencias nunca es intrínseco o categórico*», sino que «*la diferencia, para ser valor, ha de ser compensación*»⁸¹. Queremos decir que ninguna identidad cultural debería gozar de carta de ciudadanía de espaldas al «*reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de toda la familia humana*» proclamado en el preámbulo de la *Declaración universal de derechos humanos*. No han faltado planteamientos que hayan considerado tales derechos como mero producto de la historia occidental y, por lo tanto, denunciado como ilegítima su pretensión de universalidad. Es probable, ciertamente, que ni siquiera los derechos humanos puedan permanecer enteramente ajenos a la dialéctica entre lo universal y lo particular y es seguro, por otro lado, que necesitamos nuevos y más fecundos diálogos morales sobre los mismos y su pertinencia transcultural, pero, al menos hoy por hoy, nuestras

324). En cambio, la distinción realizada por Kymlicka entre el derecho de protección externa de los grupos culturales y la ilegitimidad de la restricción interna de la libertad de sus miembros parece constituir una solución adecuadamente equilibrada (cf. KYMLICKA 1996 a, 58-76; en las pp. 130-133 puede verse un distanciamiento explícito respecto de importantes aspectos del comunitarismo). También lo parece el diseño realizado por Etzioni de un orden comunitario respetuoso de la autonomía del individuo: «*Sostendré una nueva regla de oro que debe leerse así: respeta y defiende el orden moral de la sociedad de la misma manera que harías que la sociedad respetara y defendiera tu autonomía*». «*La comunidad proporciona al individuo un fundamento normativo..., pero no es el árbitro moral último. Los miembros lo son*» (ETZIONI 1999, 18, 296; cf. 30-49).

81 ANDRÉ LALANDE, *Valeur indirecte de la différence*, citado por TAGUIEFF 1987, 485. Semejante afirmación, sin dejar de ser cierta, habría de rodearse de numerosas cautelas que desbordan las posibilidades de este trabajo, porque, como dice Taylor, «*somos inagotables en los temas de la exclusión y los principios universales y estamos faltos de palabras en materia de diversidad profunda*» (TAYLOR 1999, 319).

sociedades no parecen encontrarse en condiciones de vislumbrar un horizonte moral mejor. Ninguna identidad cultural, en última instancia, justifica su violación.

FRANCISCO JAVIER MARTÍNEZ REAL

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict (1996): *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte.
- Badie, Bertrand (1997): «Le jeu triangulaire», en Birnbaum, Pierre (dir.): *Sociologie des nationalismes*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 447-462.
- Bastida, Xacobe (1998): *La nación española y el nacionalismo constitucional*, Barcelona, Ariel.
- Birnbaum, Pierre (1991): «Nationalisme à la française», *Pouvoirs*, n. 57, pp. 55-69.
- (1992): «Nationalismes: la comparaison France-Allemagne», *Revue Internationale de Sciences Sociales* n. 133, pp. 423-432.
- (1997): «Dimensions du nationalisme», en Id. (dir.): *Sociologie des nationalismes*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 1-33.
- Birnbaum, Pierre - Chazel, François (comps.) (1975): *Théorie sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Brubaker, William (1991): «Immigration, citoyenneté et État-nation en France et en Allemagne: une analyse historique comparative», *Les temps modernes*, juillet, 293-331.
- Centlivres, Pierre (1992): *Devenir suisse. Adhésion et diversité culturelle des étrangers en Suisse*, Genève, Georg.
- Coleman, John (1995): «Una nación de ciudadanos», *Concilium*, n. 262, pp. 1003-1015.
- Colom González, Francisco (1996): «Lealtades compartidas, lealtades divididas: la pertenencia política en Estados plurinacionales», *Isegoría*, n. 14, pp. 55-77.
- Connor, Walter (1998): *Etnonacionalismo*, Madrid, Trama.

- Crossman, R. H. S. (1977): *Biografía del Estado moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 3.ª edición.
- Chevallier, Jean-Jacques (1970): *Les grandes oeuvres politiques de Machiavel à nos jours*, Paris, Armand Colin.
- Dumont, Louis (1983): *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.
- (1991): *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard.
- Durkheim, Émile (1992): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- Elósegui Itxaso, María (1997): «Asimilacionismo, multiculturalismo, interculturalismo», *Claves de Razón Práctica*, n. 74, pp. 24-32.
- Etxeberria, Xabier (1997): *Ética de la diferencia*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- Etzioni, Amitai (1999): *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en la sociedad democrática*, Barcelona, Paidós.
- Ferrando Badía, Juan (1975): «La nación», *Revista de Estudios Políticos*, n. 202 (primera época), pp. 5-58.
- Ferry, Jean-Marc (1997): «Quel patriotisme au-delà des nationalismes?», en Birnbaum, Pierre (dir.): *Sociologie des nationalismes*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 425-446.
- Fichte, Johann Gottlieb (1984): *Discursos a la nación alemana*, Barcelona, Orbis, 2.ª edición.
- Gellner, Ernest (1988): *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza.
- Gurruchaga, Ander (1990): «La problemática realidad del Estado y de la nación», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n. 49, pp. 103-122.
- Habermas, Jürgen (1989): *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos.
- (1990): *Écrits politiques*, Paris, Cerf.
- (1997): *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta.
- Herder, Johann Gottfried (1959): *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires, Losada.
- Hermet, Guy (1996): *Histoire des nations et du nationalisme en Europe*, Paris, Seuil.

- Jáuregui, Gurutz (1990): *La nación y el Estado nacional en el umbral del nuevo siglo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Kymlicka, Will (1996 a): *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós.
- (1996 b): «Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal», *Isegoría*, n. 14, pp. 5-36.
- Lamo de Espinosa, Emilio (1995): «Fronteras culturales», en Id. (ed.): *Culturas, Estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid, Alianza, pp. 13-79.
- Leca, Jean (1991): «Individualisme et citoyenneté», en: Birnbaum, Pierre - Leca, Jean: *Sur l'individualisme*, Paris, Fondation Nationale de Sciences Politiques, 2.^a edición, pp. 159-209.
- Lesch, Walter (1993): «El nacionalismo y la opresión de las minorías. ¿Existe el derecho a la identidad étnica?», *Concilium*, n. 248, pp. 715-727.
- Martinet, A. (1972): *Elementos de lingüística general*, Madrid, Gredos.
- Mulhall, Stephen - Swift, Adam (1996): *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy.
- Nguyen Quoc, Dinh - Daillier, Patrick - Pellet, Alain (1987): *Droit international public*, Paris, Librairie Générale du Droit et de la Jurisprudence, 3.^a edición.
- Oliván, Fernando (1998): *El extranjero y su sombra. Crítica del nacionalismo desde el derecho de extranjería*, Madrid, San Pablo.
- Pérez-Agote, Alfonso (1993): «Las paradojas de la nación», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n. 61, pp. 7-21.
- (1995): «Reflexiones sobre el multiculturalismo que nos viene», en Lamo de Espinosa, Emilio (ed.): *Culturas, Estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid, Alianza, pp. 81-99.
- (1998 a): «Etnia», en *Diccionario de sociología*, Madrid, Alianza, pp. 276-277.
- (1998 b): «Raza», en *Diccionario de sociología*, Madrid, Alianza, p. 633.
- Recalde, José Ramón (1982): *La construcción de las naciones*, Madrid, Siglo XXI.

- Renan, Ernest (1992): *Qu'est-ce qu'une nation?*, Paris, Presses Pocket.
- Roman, Joël (1992): «Introduction», en Renan, Ernest: *Qu'est-ce qu'une nation?*, Paris, Presses Pocket, pp. 5-35.
- Rousseau, Jean-Jacques (1992): *El contrato social o principios de derecho político*. Madrid, Tecnos, 2.^a edición.
- Schnapper, Dominique (1994): *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard.
- (1997): «Citoyenneté, nation et démocratie», *Revue d'Éthique et de Théologie Morale*, n. 200, pp. 159-170.
- Schneider, Heinrich (1995): «Patriotismo y nacionalismo», *Concilium*, n. 262, pp. 983-1002.
- Sièyes, Joseph (1982): *Qu'est-ce que le tiers état?*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Smith, Anthony D. (1997): *La identidad nacional*, Madrid, Trama.
- Taguieff, Pierre-André (1987): *La force du préjugé. Essai contre le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte.
- Tassin, Étienne (1997): «Qu'est-ce qu'un sujet politique? Remarques sur les notions d'identité et d'action», *Esprit*, nn. 230-231, pp. 132-150.
- Taylor, Charles (1993): *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1996): *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.
- (1999): *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá*, Donostia, Hirugarren Prentsa.
- Tilly, Charles (1992): *Contrainte et capital dans la formation de l'Europe*, Paris, Aubier.
- Touraine, Alain (1997): «Le nationalisme contre la nation», en Birnbaum, Pierre (dir.): *Sociologie des nationalismes*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 401-423.
- Tusell, Javier (1999): *España, una angustia nacional*, Madrid, Espasa Calpe.
- Villacañas, José L. (1991): «Fichte y los orígenes del nacionalismo alemán moderno», *Revista de Estudios Políticos*, n. 72 (nueva época), pp. 129-172.

-
- Walzer, Michael (1992): «Les deux universalismes», *Esprit*, n. 187, pp. 114-133.
- (1993): *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1998): *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós.
- Weber, Max (1964): *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1994): *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 14.^a edición.