

Nacionalismo: del mito a la moral

Félix Ovejero Lucas

1 octubre, 2006

FRONTERAS TERRITORIALES. UNA PERSPECTIVA LIBERAL IGUALITARISTA

Will Kymlicka

Trotta, Madrid 84 pp. 7 €

Trad. de Karla Pérez Portilla

NACIONALISMOS E HISTORIA

Fernando García de Cortázar, José Ángel García de Cortázar, Ricardo García Cárcel, Ramón Villares, Juan Pablo Fusi Aizpurúa

Universidad de Valladolid, Valladolid 132 pp. 7 €

EL NOMBRE DE LA COSA

José Álvarez Junco, Justo Beramendi, Ferran Requejo

Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 118 pp. 10 €

«Los historiadores del siglo XIX constituyeron una verdadera clerecía, porque les correspondió reescribir los mitos de origen; la historia, por su parte, fue la teología de aquel siglo ya que permitió a las sociedades soltar amarras de los hábitos y las costumbres para hallar nuevos fondeaderos en un pasado redescubierto o simplemente reinventado». Esas palabras de Eugen Weber, recogidas por José Ángel García de Cortázar, justifican el tratamiento unitario de tres libros que, en otro país, seguramente caerían bajo una diferente jurisdicción gremial. Pero aquí estamos como en el XIX, con los políticos acuñando «derechos a las memorias históricas» y los historiadores, a veces a su pesar, en el centro de operaciones de las batallas políticas. Mala señal. Podría formularse como si se tratara de una ley: cuando los historiadores adquieren protagonismo, hay motivos para empezar a preocuparse.

Una interpretación acorde con una chatarra intelectual de mucho curso en nuestro particular mercado político diría que se trata de una batalla aplazada: que si en España estamos como en el XIX es porque no hicimos los deberes a tiempo y, en particular, porque no hemos reconocido hasta hace diez minutos la realidad de la pluralidad nacional. El diagnóstico es inexacto empíricamente: las naciones supuestamente escamoteadas, los nacionalistas incipientes, por ser más precisos, hicieron sus deberes a su hora con el material que tenían en sus manos. Lo que ahora parece «reconocimiento» no es sino la reedición, amplificada presupuestariamente, de ese material. Varios de los trabajos recogidos en *Nacionalismo e historia* dan cumplida cuenta de los intentos, de entonces y de ahora, de

«reinventar el pasado». De los intentos y, como era de esperar, de su pobre fuste historiográfico.

Pero el diagnóstico no sólo resulta inexacto históricamente: es también inadecuado normativamente o, por mejor decir, caduco políticamente, innecesario. Las tareas que cumplían antaño los historiadores las cumplen hogaño los filósofos políticos. Las afrentas, los héroes y las resistencias han dado paso a la identidad, la diversidad, el reconocimiento y cosas así. En el fondo, viene a defenderse lo mismo: la necesidad de establecer perímetros jurídicos que aseguren soberanías políticas a poblaciones dotadas de una «identidad compartida» y que, por lo que sea, no ven reconocida institucionalmente esa identidad. Por lo que sea quiere decir bien por estar oprimidas al prohibírseles, por ejemplo, expresarse en su lengua, bien porque, incluso en un marco democrático, su condición de minorías las pone en peligro ante unas pautas culturales comunes que, en realidad, son las de la mayoría. En finura analítica, el salto en el género literario no es despreciable: lo que sucedió, la historia, por definición, son hechos, y, como es sabido, los hechos, sin más, no llevan a conclusiones morales, nunca justifican nada, no permiten extraer conclusiones acerca de qué debemos hacer, juicios acerca de derechos, deberes o soberanías. Por el contrario, las apelaciones a «la necesidad de preservar una cultura» o «al derecho a vivir en la propia lengua» llevan aparejadas la justificación de instituciones encargadas de atender las necesidades y asegurar los derechos. Si es que lo son, claro es.

Pero, como ha quedado dicho, nosotros estamos todavía con los agravios, los derechos históricos, las memorias colectivas y las históricas, y es de entender que los historiadores ocupen el centro del proscenio político. Por tanto, no ha de extrañar que Álvarez Junco, quien con esmero y sin compasión ha triturado buena parte de los mitos históricos del nacionalismo español¹, abandone el tranquilo laboreo de archivo y, con maneras de anatomista y paciencia de naturalista, se ponga a diseccionar qué es esa cosa que llamamos «nación».

Desde luego, por lo que se ve, es un concepto discutido y discutible. Hasta catorce definiciones diferentes llega a reconocer, y eso después de mucha tarea de desbroce. En cualquier disciplina científica respetable, algo parecido invitaría a cerrar las facultades y echar a la gente a la calle para que se dedique a oficios más honestos y de mayor provecho. Si ni siquiera se está de acuerdo en las definiciones –que, de suyo, son, en lo esencial, estipulativas y convencionales–, mal pueden avanzar las investigaciones. Pero hay que ser prudente; esta vez el problema no es de la enteca ciencia política, sino de la política a secas. Sucede que la palabra «nación» es algo más que un término científico. Y seguramente ni siquiera. Lo sabemos bien. Acaban de recordárnoslo, con sus reiteradas deshonestidades y trapicheos, las singulares disputas acerca de la inclusión del término «nación» en el Estatuto de Cataluña.

En buen hacer científico, en tareas taxonómicas, sabemos cómo son las cosas. Primero disponemos de una definición de centauro y después, para saber si esa cosa tan rara que tenemos enfrente es un centauro, comprobamos si tiene cuerpo humano y tronco equino. Por supuesto, en el detalle todo se complica y mucho más en el desarrollo de la ciencia, en su dinámica². Pero lo que no sucede ni en la disciplina más deslavazada es que el desacuerdo se extienda, a la vez, a la idea y a la cosa. Se estira

la idea para que quepa la cosa y se desfigura la cosa para que quepa en la idea. Por lo general, todo a la vez. No hay razones para el asombro: estamos en la arena del debate político, pero no en el de altura, en el de las ideas sobre el mercado y la redistribución, sino en el de las trampas, la escaramuza, revestida eso sí de solemnidad y dignidades ofendidas.

Tras una lenta operación de filtrado y decantación, de sus catorce definiciones, Álvarez Junco se queda con tres. La primera, «étnica», entiende la nación como un «conjunto de seres humanos que comparten o creen compartir rasgos culturales (lengua, religión, costumbres, rasgos físicos, códigos de conducta y valores), normalmente atribuidos a un pasado histórico común». Esto es, la definición cultural común con unas ligeras dosis de Renan, de creencia compartida. La segunda, la nación francesa, «la organización política que administra un territorio determinado y está dotada de los medios coactivos necesarios para la realización de sus tareas». Y, finalmente, la nación *à la Renan* propiamente dicha, esto es, un conjunto de individuos que creen compartir rasgos y que desean formar un grupo diferenciado de sus vecinos. Con un par de exigencias añadidas por Álvarez Junco: un asentamiento histórico concentrado y continuado sobre un determinado territorio (o la creencia de que eso es así), y una cierta conciencia de poseer derechos sobre el territorio. Esa tercera nación, en la que siempre hay una orientación hacia el poder político, es la nueva, la que está en el centro de todas las disputas.

Si se piensa bien, la última acepción, que es la nacionalista, parece definir más al nacionalismo que a la nación. Es, lo dice Álvarez Junco, una nación con «vocación política». La nación étnica, como tal, no comporta reclamación alguna. Los gitanos, e incluso hasta una clase social, con conciencia de serlo, podrían ajustarse a la definición de nación étnica. La nación, en la tercera acepción, presenta, como diferencia específica, su «orientación política». Ahora bien, si hay búsqueda de fines, entonces estamos ante un proyecto político, que es exactamente lo que es el nacionalismo. Los nativos de dichas naciones no se limitarían a decir «nosotros somos tal que así», sino «nosotros, porque somos tal que así, queremos unos derechos (ser soberanos, por ejemplo) especiales». Vistas las cosas de ese modo, sin posibilidad de distinguir el nacionalismo de la nación, la clásica, y atinada, tesis, según la cual «la nación es un invento del nacionalismo» adquiere un sentido nuevo: de contingente se muda en necesaria, en tautológica. El nacionalismo, por tanto, y en nada puede sorprendernos, se confunde con la nación: los nacionalistas hablan en nombre de la nación y, cuando son criticados, la ofendida es la nación.

Al terminar su indagación, Álvarez Junco llega a conclusiones pesimistas, pero no sorprendentes a la vista de su recorrido. Recomienda abandonar la «obsesión por definirlos y clasificarlos [los conceptos] de manera precisa y pétrea. En estos terrenos, todos los conceptos son fluidos y ambiguos». Y extrae recomendaciones políticas de ese pesimismo epistemológico: «A partir de conceptos tan inexactos e inseguros parece razonable aconsejar posiciones políticas flexibles [...]. Negarse a aceptar una denominación, aunque la mayoría de los directamente afectados insistan en defender una vinculación con ella, es una actitud cerrada e intransigente [...]. Los científicos no creemos en ellas [las naciones], porque son imposibles de definir en términos objetivos, pero "haberlas haylas". Es preciso contar con ellas y tomarlas en serio, como base para cualquier acuerdo de convivencia que tenga posibilidades

de éxito duradero». A uno le queda la duda de si, en realidad, Álvarez Junco no está realizando el camino inverso, si no es la inquietud política la que inspira la flexibilidad conceptual, si no se define por no molestar. Todas las cautelas, y son muchas, de Junco, más que dirigirse a la comunidad científica, parecen dirigirse al objeto de investigación, a no «crispar» a aquellos que creen que tienen identidades colectivas y que de ello se derivan implicaciones políticas. Parece, pues, que, también ahora, lo llaman «nación» cuando quieren decir «nacionalismo». El problema es que si uno cree que hay que «contar con ellas y tomarlas en serio», a las naciones, entonces resulta más difícil seguir cuestionando, como hace Álvarez Junco, el derecho de los nacionalistas a seguir utilizando ese atosigante léxico del tipo de «Cataluña quiere», «Cataluña expresa su voluntad de», el derecho «a hablar en nombre de "Cataluña", ente metafísico que en definitiva no es capaz de expresarse por sí mismo»³. Por el contrario, si realmente cree que son así las cosas, parece razonable que no se tome en serio las ficciones invocadas. Después de todo, aunque el paranoico cree que lo persiguen, y por ello sale corriendo, el psiquiatra no elabora teorías sobre el contenido de sus alucinaciones, sobre unas personas persiguiendo a otras. Da cuenta de ellas, como un físico –o un neurobiólogo evolucionista audaz– da cuenta de nuestra experiencia espacial («los cuerpos caen», «el sol sale»), de nuestra «física mental», aunque sabe que es falsa, que la realidad no es así⁴. En nuestras vueltas sobre la «nación» quizá deberíamos recordar que no hay teorías biológicas sobre los centauros.

En todo caso, no está de más recordar que, en el análisis, la prudencia no es una virtud. Que los conceptos sean «inverificables y abstractos» no es un problema. Es su condición. Las definiciones no son ni verdaderas ni falsas. Que «un centauro es un animal de tronco equino y cuerpo humano» no depende de cómo son las cosas. Las definiciones son, en todo caso, útiles, en la medida que nos ayudan a sistematizar nuestro conocimiento y, por ese camino, a establecer generalizaciones. Su carácter «abstracto» es inevitable, constitutivo. Podemos definir «perro», pero no a «Sultán», un perro concreto. Y si bien es cierto que, con frecuencia, los conceptos, en política, tienen que tratar con lo vago, ello no quiere decir que ellos sean vagos⁵. Tener una idea clara de que una realidad es confusa es cosa distinta de tener una idea confusa de la realidad. De hecho, existe una teoría matemática –la teoría de los conjuntos borrosos– que permite tratar con precisión propiedades imprecisas, vagas, como la belleza o la inteligencia, bien diferentes de «estar embarazada» o «ser varón».

El libro se completa con dos trabajos cortos, que, en principio, se presentan como comentarios al ensayo de Álvarez Junco. Así lo hace, concienzudamente, Justo Beramendi, quien lo discute con detalle, aunque, a mi parecer, muchas de sus discrepancias, vistas de cerca, no lo son tanto y, cuando lo son, no estoy seguro de que sus propuestas sean las mejores, ni que se muestre del todo consecuente con sus sutiles distinciones conceptuales, como sucede cuando aterriza en España e intenta salvar ese enredo conceptual de la «nación de naciones», cada una de ellas soberanas, y que entiende como «un pacto entre esas naciones mediante la libre voluntad de los individuos que las componen». Hasta donde se me alcanza, una confederación. El otro comentarista, Ferran Requejo, prescinde del texto de Álvarez Junco y nos presenta un rápido *state of the art* del debate sobre el nacionalismo, con notorias simpatías hacia los nacionalistas, hacia algunos, porque, a su parecer,

nacionalistas debemos serlo todos: «Muchos nacionalistas niegan serlo, especialmente cuando su nacionalismo no resulta necesario al estar la nación de referencia perfectamente establecida y consolidada en el ámbito de los estados». Una convicción que, bien pensada, es toda una declaración política acerca de lo que un nacionalista espera del nacionalismo.

Con disposición conmovedora, Álvarez Junco acude a la filosofía del lenguaje para entender el desbarajuste. Austin nos recordó que las palabras crean cosas⁶ y él nos recuerda a Austin: «El lenguaje no sólo refleja realidades, sino que "construye" realidades; los seres humanos, al hablar, creamos universos en cuya autenticidad nosotros mismos acabamos creyendo». En realidad, para lo que nos ocupa, sería más ajustado hablar de las creencias. Podemos admitir, no sin alguna discusión, que hay «cosas» (estados) que existen porque alguien cree que existen. Si yo creo que «me duele la cabeza» o que «estoy enamorado», podrá dudarse de muchas cosas, sobre todo en el segundo caso (por ejemplo, de mi buen tino al elegir), pero, en rigor, nadie podrá corregir tales opiniones. En el caso de las creencias compartidas, las cosas no funcionan igual⁷. Todos podemos creer que existe un centauro, pero ello no asegura la existencia del centauro, sino sólo de un estado mental, de la creencia «centauro» de cada cual, que ni siquiera es seguro que sea la misma. Cuando «creemos que tenemos una identidad compartida», la cosa es peor, porque nuestra creencia reposa aún más en el aire: es una creencia sobre las creencias de los demás. Dicho de otro modo: porque ni siquiera está claro que compartamos la creencia hasta que no dotemos de algún contenido a la «identidad» que creemos compartir. El único modo de evitar el vértigo es anclar las creencias en alguna parte, en dotar de contenido a la «identidad». Vamos, que, al final, hay que asegurar que existe esa «identidad», esa nación en sentido étnico.

La recuperación por parte de Álvarez Junco de la teoría austiniana es un modo de dotar de cierto trasunto filosófico a la extendida tesis de que «la nación es un invento de los nacionalistas», de que, en el fondo, importa poco si la «realidad nacional» invocada por los nacionalistas es una patraña. Es una tesis compartida por bastantes de los que se ocupan del nacionalismo, aunque, naturalmente, no por los nacionalistas, que no pueden sostener honestamente que, para defender sus puntos de vista, se dedican a crear ficciones. Por eso los nacionalistas tienen la necesidad de decir que las naciones a las que apelan son verdaderas naciones. Para la mayor parte de los estudiosos del nacionalismo, las cosas son diferentes: lo verdaderamente importante no es tanto la realidad nacional como el hecho de que un conjunto de individuos crea que existe esa realidad nacional. Esa es la convicción, también, de Álvarez Junco.

En el terreno de la gestión, seguramente tienen razón. Una avalancha de gentes huyendo de un peligro inexistente es un problema de seguridad y de orden público. Ahora bien, si estamos tratando de aclarar ideas, las reglas son otras. Es importante saber si hay verdad en lo que se cree y justicia en lo que se reclama. Al cabo, para reconocer un comportamiento paranoico es conveniente conocer si la creencia en que «me persiguen» es verdadera. Es importante empíricamente y, también, desde el punto de vista normativo, político. No es igual un conjunto de gentes que se rebela por la subida del pan que un conjunto de gentes que se rebela porque no puede navegar en un yate. No da lo mismo si lo que la gente invoca es verdad o no, ni si su causa es justa o no. No cabe «comprender a

todos por igual». En unos casos se combaten las cosas, el mundo, la injusticia; en el otro, sus ideas. En ese sentido, el nacionalismo tiene algunas citas obligadas con la verdad. Desde el principio. Si la afirmación «una nación es un conjunto de individuos que cree que son una nación» quiere resultar, por lo menos, atendible, tiene que anclar la segunda acepción de «nación» en alguna parte para evitar la circularidad, para evitar que comience de nuevo el cuento. La creencia tiene que ser creencia en algo y ese algo es una identidad compartida, la primera idea de nación. Como tal creencia, será verdadera o no: es ahí donde se cuelgan los mitos o las verdades del nacionalismo.

Determinar si se trata de una cosa u otra sí que importa. Según los nacionalistas, puesto que hay nación, hay conciencia nacional y, puesto que hay conciencia nacional, hay nacionalistas. Tenemos muchas razones para sospechar que, por lo común, la historia es al revés: que los nacionalistas se lanzan a «extender una supuesta conciencia nacional», para lo cual necesitan recrear una nación, una identidad, consistente en que «existe la conciencia», porque la conciencia siempre tiene que ser de algo. Las trampas son muchas, por supuesto. No es la menor, por lo que tiene de paradójico, cuando no de contradictorio, la que se deriva de la idea de «extender la conciencia nacional»: por definición, la conciencia se tiene. Pero, sobre todo, hay que sopesar si estamos haciendo zoología o historia natural sobre centauros; si, al final de la cadena, hay algo de verdad en la realidad invocada.

Por supuesto, en buen hacer, desde el punto de vista normativo, no es suficiente con que los «hechos» a los que apelan sean ciertos. Pero eso no quiere decir que sean irrelevantes: si yo reclamo asistencia social «porque estoy sin trabajo», lo primero será comprobar que no tengo trabajo, y sólo después cabe empezar a discutir «el derecho» que invoco. En el caso de los nacionalistas, las reclamaciones son políticas –soberanía, apelación a derechos–, y eso, inevitablemente, requiere algo más que hechos. Pero, con independencia de las inferencias averiadas, tampoco está de más saber si los hechos invocados son ciertos. Porque los nacionalistas, además de flaquear en lógica, resultan poco pulcros, por regla general, con la empiria, empezando por esa nación que está en la trastienda de sus apelaciones. Después de todo, forma parte de su propaganda política: si uno apela a los agravios, presentes o futuros, parece obligado a pedir cuentas acerca de la veracidad de los agravios. Si «la nación es un ente metafísico», uno ha de pensarlo muy bien a la hora de hablar con «quienes hablan en su nombre» y, más exactamente, acerca de qué habla. Mucha gente puede creer que existen las meigas, pero para los políticos no da lo mismo que existan o que no cuando se enfrentan a ese hecho: no a las meigas, sino a la existencia de gente que cree en las meigas y a otros que hablan en su nombre.

LA HISTORIA DE LA NACIÓN

A la hora de tasar si la creencia compartida es un cuento chino es cuando llegan los historiadores, calificados en más de una ocasión, y no sin razón, como *Nations builders*. En España, muerto y bien muerto como proyecto político el que alentó el franquismo, no todos los nacionalismos gozan de la misma vitalidad historiográfica. En el caso vasco, prácticamente de ninguna, en lo que atañe a la

investigación académica, por más que su triste mitología sobreviva en las hojas parroquiales de los partidos nacionalistas. Y cada vez de menos en el catalán, como mínimo desde que Joan-Lluís Marfany nos recordara que los materiales con los que urdía el tapiz de la identidad ancestral tenían una fecha de expedición bien reciente, de poco más de cien años⁸. Bien es verdad, que en el caso catalán, por diversas circunstancias, la inercia ha durado bastante más, no sólo por la mejor calidad de los materiales, sino también por lo que Enric Ucelay-Da Cal ha descrito como «una actitud intelectual enraizada y generalizada en el medio catalán: la negación frontal de cualquier evidencia o argumentación que resultase contradictoria con una narración codificada del pasado»⁹. En fin, cualquier cosa menos un ejemplo de serenidad aristotélica.

En *Nacionalismo e historia*, desde distintas perspectivas, cuatro historiadores le echan las cuentas al nacionalismo. Lo de «distintas perspectivas», por lo general, es ortopedia tautológica. Pero no aquí. Cada uno de los trabajos desgrana el asunto con diferente cedazo: según la escala temporal, el nivel de gradación geográfico, la carga interpretativa, el género literario, histórico o historiográfico. El caso es que en apretadas páginas nos muestran la relación entre el nacionalismo vasco y la Iglesia, las supuestas raíces medievales de los nacionalismos, los mitos historiográficos del nacionalismo catalán, el nacionalismo en la historia española del siglo XIX y el nacionalismo en el siglo XX. Los trabajos, en lo esencial, tienen un carácter divulgador, de exposición de resultados, más que de tesis, aunque ello no impide, en algún caso, descolgar conjeturas interpretativas, por lo general bien arropadas documentalmente.

Fernando García de Cortázar nos muestra cómo, en apenas cien años, con material cochambroso y argumentos desportillados, «el invento de Arana» ha conseguido «monopolizar la esencia vasca y convertir en el centro de la política española la reivindicación de soberanía». Y, sobre todo, nos ilustra acerca del muy importante papel de la Iglesia vasca en la formación y la extensión de la identidad inventada. Las trazas ideológicas, por lo demás, no dejan ocasión para la duda: «El catolicismo fundamentalista, la demonización de un liberalismo progresivamente abierto a los sectores populares, el miedo, al fin, a la modernización social y política que experimentaban los Estados europeos de la época, incluido España».

La contribución de José Ángel García de Cortázar, sobre la relación entre Edad Media y nacionalismo, bien trabada con los debates teóricos, dedica su primera parte a precisar la idea de «nación» en la Edad Media: «Un sentimiento de pertenencia a una comunidad que, generalmente, es vista en dos ámbitos, el de la *patria* en el sentido de patria chica y el del *regnum* en el sentido de la circunscripción política encabezada por un soberano, o mejor por una dinastía, que incluye aquella patria chica». En la segunda parte de su trabajo, el repaso de lo sucedido en Francia, Bélgica, Suiza e Italia le sirve para mostrar cómo los nacionalismos encuentran en la Edad Media una suerte de «mercado común de imaginarios nacionales» contruidos, especialmente, sobre cuatro mitos: la antigüedad inmemorial, la democracia originaria, la pureza étnica y la rebeldía perenne contra un opresor.

La participación de Ricardo García Cárcel aborda la tarea nada sencilla de tasar «los mitos en el

proceso de la construcción de la memoria histórica en Cataluña». Tarea nada sencilla por dos razones. Primero, por razones de procedimiento, ya que requiere manejarse en dos planos diferentes: repaso de la historia, de los mitos; y de la historia de la historiografía, de los historiadores que fabrican los mitos. Pero, sobre todo, porque en pocos lugares la recreación nacionalista de la historia ha tenido un aliento más sostenido y más diversificado en sus frentes. No es posible condensar un trabajo que es en sí mismo un ejercicio de destilación y que, a través de un repaso de los hitos más destacados (la rebelión de 1640, el 11 de septiembre de 1714, pero no sólo), expone veinticinco dificultades a fantásticos conflictos macerados durante más de cien años, que se extienden desde la Antigüedad hasta ayer mismo: la confrontación romanismo-goticismo, la libertad castellana frente al feudalismo catalán, la Cataluña europea frente a la Castilla introvertida, la burguesía catalana frente al feudalismo castellano, el pactismo catalán frente al absolutismo castellano, la guerra de las lenguas, etc.

Ramón Villares examina, en la España del siglo XIX, el «proceso mediante el cual se procuró hacer visible una nación-cultura o la nación cultural que es un componente sustancial y casi indispensable para que funcione una nación política». En breve: el programa que para Italia formulara famosamente Massimo d'Azeglio en una cita que se repite a lo largo de libro: «Ya hemos construido Italia. Ahora sólo nos queda fabricar los italianos». En principio, en España, donde desde siglos atrás más del 60% de las gentes compartían una misma lengua, la tarea era menos trabajosa que en Italia, donde a la altura de 1870 sólo un 15% podía entenderse en italiano. Sea como fuere, ese proceso de «construcción simbólica de la nación cultural», de la «memoria histórica», por decirlo con el billete de cartón de estos días, cuaja en la fijación de España como un sujeto de la historia, como un «ser vivo que ha existido siempre» y se realiza, según Villares, en dos fases: la primera, que alcanza hasta el sexenio democrático, «en la que confluye una enorme fuerza popular y local y un proyecto político de carácter tendencialmente moderado, de construcción de una comunidad nacional»; y otra, que arranca con la Restauración, más clásicamente nacionalista, con el matiz hispánico del florecimiento de las propuestas regionalistas. A esos cambios en la intención se superponen otros en el «método»: una historiografía positivista, documentalista, sustituye, a partir de la segunda mitad del siglo, a otra más propiamente política, interesada en destacar las raíces monárquicas y católicas de la nación española y que se buscan -se recrean- en Leovigildo y Recaredo.

Finalmente, Juan Pablo Fusi se ocupa del nacionalismo más trágico, el del siglo XX, cuando «el nacionalismo se transformó en un hecho de masas». Los movimientos nacionalistas emergerán en Europa con un enorme poder destructor, dotando de vertebración ideológica a la ultraderecha y, con otros tintes, irrumpirán también en Asia y África. Mientras en estos continentes, asociados a los movimientos de independencia colonial, los nacionalismos vendrían «a dar sentido y legitimidad a la reacción antioccidental», y adoptarán, a veces, formas revolucionarias, genuinamente occidentales, por así decir, en Europa no cabrá la ambigüedad y después de 1945, después de lo sufrido, nadie, hasta ahora mismo, quería hablar de nacionalismo, asociado como estaba a «ideas de grandeza nacional, expansionismo militar y superioridad racial», cuando no de antisemitismo. Pero sólo hasta ahora mismo. En el nacionalismo, como siempre y en casi todo, lo peor está por llegar.

Nada sorprendente, podrá pensar el lector, al hacer el balance del sustrato empírico: intelectualmente, los nacionalismos se sustentan en el aire de su propio aliento. Lo sorprendente es que andemos en estas discusiones, encelados en asuntos de más de doscientos años y que, además, por lo común, son patrañas. Pero andamos. El diagnóstico se repite una y otra vez: el nacionalismo se inventa la nación. Lo sorprendente, en realidad, es que actuamos como si lo ignorásemos. Algo así como si el psicólogo se pusiera a discutir las alucinaciones del paciente.

EL RELEVO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Bien, la historia no asegura cimientos al nacionalismo. No los proporciona, en primer lugar, porque todos ellos nacieron del mito, de «memorias históricas» recreadas que, a poco que se escarba, se derrumban. Y no los proporciona por lo ya dicho, porque los hechos, a palo seco, no justifican los proyectos políticos, las soberanías o los derechos colectivos. Quizás hay que buscar en esa endeblez de su núcleo original la explicación de que el nacionalismo, como observó Benedict Anderson, no haya dispuesto a lo largo de su historia de grandes teóricos, de su Hobbes, Tocqueville, Marx o Weber¹⁰.

Es esta una situación que –cabría pensar– ha empezado a cambiar con la consolidación del debate multicultural en la filosofía política contemporánea. Porque lo cierto es que es en ese arsenal donde el nacionalismo se pertrecha para defender sus tesis políticas. Las tesis, en este caso, encuentran una doble estrategia de justificación. Unas veces, por lo directo, se apela a axiomas comunitaristas que, en lo esencial, no son muy diferentes de los argumentos antiliberales del historicismo del siglo XIX: la crítica a una ontología social y moral de individuos desprovistos de identidad y la defensa de «valores densos» que dotan de argamasa a las comunidades, y de significación a la vida y acciones de sus miembros. En otras elaboraciones, más sofisticadas intelectualmente, se avanza por el camino torcido de los derechos colectivos que se justificarían, finalmente, en principios liberales.

Entre quienes han desarrollado la estrategia «liberal» con mayor esmero hay que incluir en muy primer lugar a Will Kymlicka, quien ha defendido tesis del multiculturalismo, como los derechos de las minorías, el «reconocimiento» de la identidad y de la diversidad, o las «excepciones culturales», sin pasar por el peaje comunitarista, sin apelar como principio último a la necesidad de preservar la cultura. En lo esencial, Kymlicka viene a decir que una vida autónoma requiere estar en condiciones de elegir un plan de vida, pero que la elección necesita asimismo algún asidero que no puede ser otro que la cultura del propio grupo. No hay individuos sin historia, descarnados, ni elecciones sin puntos de vista. Para elegir necesitamos criterios y esos criterios, nos dirá, sólo se dan en contextos culturales. Sin éstos, sin una tradición, desde donde cobran sentido las elecciones, es imposible desarrollar cualquier plan de vida, el que sea. La realización de la plena autonomía exigiría, por tanto, la protección de las culturas. Conviene advertir, en todo caso, que, para él, las «protecciones externas», frente a otros grupos culturales, no pueden en ningún caso justificar una violación dentro de los grupos culturales de las «restricciones internas», la desaparición de los derechos civiles y políticos de los individuos. En realidad piensa que unas y otras se aguantan, como soporte último, en

los mismos principios liberales. El mismo razonamiento que lleva a liberales como Rawls y Dworkin a defender la igualdad de derechos y de recursos, obligaría a su parecer a defender derechos especiales para las minorías¹¹.

En este nuevo trabajo, Kymlicka aborda la justificación de las fronteras, de las naciones políticas, en el fondo. Un empeño que afronta tomando como punto de partida normativo principios liberales e igualitarios como los resumidos en el párrafo anterior. Su punto de partida es un clásico problema del liberalismo: quien nace en determinado territorio, sólo por esa circunstancia, tiene acceso a privilegios negados a los demás. En ese sentido, las fronteras comportan una suerte de feudalismo en la medida en que establecen desigualdades de estatus jurídico. Las mugas enmarcan derechos. Ante esas dificultades, por lo general, el liberalismo disimula, como se deja ver en la discreta forma en que, en sus desarrollos intelectuales, transita de las personas a los ciudadanos: «Lo que comienza como una teoría sobre la igualdad de las personas, termina siendo una teoría de la igualdad de los ciudadanos». Pero, claro, no es lo mismo. La ciudadanía existe de fronteras adentro y no es, por definición, accesible a todos por igual.

La mala convivencia de los principios liberales con las fronteras se muestra en las dificultades tanto para entrar como para salir de un país: no puede entrar quien quiere y no puede marcharse quien le da la gana. Dos problemas normativos nada despreciables para el liberalismo. ¿Qué justificación hay para impedir que la gente vaya a donde le da la gana? ¿Por qué no pueden marcharse unos cuantos como se van de un club social cuando dejan de interesarles sus actividades? En suma, en el Estado liberal no hay fronteras abiertas ni derecho a la secesión¹². Aunque empieza por reconocer estos dos problemas, Kymlicka, en realidad, no aborda su «solución». Adopta una estrategia indirecta, que equivale, *de facto*, a rodear los problemas: asumiendo la irrealidad de prescindir de las fronteras, explora su justificación, el problema de dónde encuentran su fundamento, sin quebrar así los principios liberales. Y su respuesta, expuesta con cautela, consiste en explorar «la posibilidad de que favorecer a la nacionalidad dentro de las democracias liberales no sea una negación de los valores liberales, sino una evolución de los principios liberales». Dicho en plata: se trataría de que las fronteras de los Estados coincidan con las fronteras culturales. El sueño del nacionalismo. Algo que, a su parecer, han conseguido los Estados liberales, como es el caso de Francia o de Estados Unidos. Y que le parece bien.

Hay tres cosas interesantes en la respuesta de Kymlicka. Primero, a la hora de la verdad, y después de un breve merodeo a la búsqueda de un amarre donde asegurar las «identidades nacionales», no parece encontrar otro anclaje que la lengua. La comunidad de lengua es la que serviría como cimiento último para trazar las fronteras con fundamento. Una razón importante para ello es que, según él, «la democracia en las unidades lingüísticas nacionales es más auténtica o participativa (el ciudadano medio sólo se siente cómodo debatiendo en su propia lengua)»¹³. De otro modo, sucede que los debates políticos «están invariablemente dominados por una élite». Kymlicka no proporciona datos a favor de su tesis. Pero alguno hay, aunque lo malo es que no cuadra con lo que luego serán sus conclusiones políticas. Ahí va mi ejemplo favorito: a pesar de que el castellano es la lengua

común y mayoritaria de los catalanes, sus representantes políticos utilizan exclusivamente el catalán; en consecuencia, apenas un 7% de los representantes políticos reconocen el castellano como su «identidad lingüística»¹⁴.

Segundo, sus reflexiones no abusan de la empiria. Una carencia nada irrelevante, dada la naturaleza de su quehacer analítico, que no es la lógica modal, sino la filosofía política. A cualquiera que tenga alguna idea de los paisajes históricos, demográficos o lingüísticos de los países que menciona le chirriará su permanente comparación entre Suiza, Bélgica, Canadá y España frente a los genuinos «Estados-nación»: Francia, Alemania e Italia. Pero la cosa es particularmente grave en una de las piezas fundamentales de su argumentación. Y es que, aunque reconoce que «las fronteras de los Estados rara vez coinciden con las identidades nacionales de los pueblos», en los Estados liberales, según él, las cosas son de otro modo y se da una tendencial relación biunívoca entre Estados liberales e identidades nacionales, a razón de una identidad nacional por Estado. Lo cierto es que esa afirmación se cumple a duras penas para un Estado: aunque se trata del continente «más normalizado», Europa da cabida a 49 Estados y 225 lenguas. Estirando un poco las categorías, «sólo habría [en el mundo] 25 Estados lingüísticamente homogéneos, entendiéndolo por tal que el 90% o más de la población habla la misma lengua. Y llama poderosamente la atención que casi todos ellos (salvo cuatro: Bangladesh, Japón, Corea y Polonia) son países pequeños, de diez millones o menos de población»¹⁵.

Pero lo más llamativo es que esa hipotética relación biunívoca –lo que él cree que es– le parece bien. A su parecer, hay sólidas razones para enmarcar las fronteras de los Estados en las naciones y para identificar éstas en las lenguas. Cree que está más que justificado que «las democracias liberales emprendan extensas campañas de construcción nacional en un esfuerzo por difundir un entramado común de instituciones que operan en el mismo a lo largo y ancho del territorio de su Estado, promoviendo con ello una identidad nacional común». El lector se preguntará, con razón, dónde queda la defensa del multiculturalismo, cuál es entonces su crítica a los Estados nacionales. Lo que hace Kymlicka es poner el acento en los procedimientos, en una distinción entre los nacionalismos liberales y los que no son: los primeros alentarían las identidades nacionales con «grados limitados de coerción», dejando «un amplio margen para la expresión de las diferencias en la esfera privada». Una observación importante, que yo subrayaría con lápiz más grueso: lo importante es que los derechos estén asegurados. Por eso, por ejemplo, resultaba condenable la expansión del castellano impuesta por el franquismo, pero no la que es resultado de «economías de red», de la elección de millones de usuarios que buscan entenderse con más gentes y que, con sus propias acciones, refuerzan la senda por la que transitan. Pero es esta una observación que no debería ser de recibo para aquellos, como Kymlicka, preocupados por los peligros para la capacidad de elegir que supone la pérdida de la propia cultura. Para ellos, lo importante, a la postre, es la pérdida de la cultura, no cómo se llega a ella. En todo caso, conviene advertir rápidamente que, como él mismo subraya, sus nacionalismos «liberales» nada tienen que ver con los nacionalismos «cívicos», aquellos que basan la identidad nacional en «la adhesión a los principios democráticos», que le parecen además engañosos, porque, «en el fondo», en nombre de los valores republicanos, de rondón, cuelean unas inevitables dosis identitarias, y

resultan tibios, no comprometidos con la identidad nacional.

Por lo que se ve, al final, lo que queda es nacionalismo a palo seco. En el mejor de los casos, jacobinismo al servicio de tesis comunitaristas. O al menos a mí no se me ocurre otro modo de entender pasos como el siguiente: «Una economía moderna requiere una fuerza de trabajo móvil, alfabetizada e instruida. La educación pública estandarizada en un mismo idioma se ha considerado esencial si se quiere que todos los ciudadanos tengan iguales oportunidades laborales en la economía moderna. De hecho, la igualdad de oportunidades se define en razón, precisamente, del igual acceso a las principales instituciones que operan en el idioma de la mayoría». A esas razones añade otras parejas de corte democrático, como las ya mencionadas. La participación y la deliberación requieren que las gentes se entiendan y tengan confianza mutua: «Sin duda eso se promueve cuando los ciudadanos comparten una lengua y una identidad comunes». Que cada cual interprete cuáles son las implicaciones de esa tesis para la educación o para las instituciones representativas en la España de las autonomías. En España, y en Cataluña, y en el País Vasco. Por supuesto, Kymlicka, sin la menor idea de la realidad lingüística y demográfica de nuestro país, sostiene exactamente lo contrario de lo que implican tales juicios.

Parece, pues, que Kymlicka acaba por encontrarse ante un dilema entre sus convicciones políticas multiculturales y los principios que invoca, liberal-democráticos, cuando no utilitaristas *tout court*. Un dilema que no hace más que certificar los problemas en que acaban enredándose, hasta merodear la inconsistencia, los intentos de casar lo incasable: el liberalismo igualitario y el multiculturalismo. Que esto le pase a un filósofo político tan competente es seguramente una razón para coincidir con el diagnóstico recientemente expresado por Brian Barry ¹⁶: la literatura multicultural no hay por dónde agarrarla. Según él, su proliferación descontrolada es resultado, antes que nada, de la dejadez, de la despreocupación de los principales investigadores por lo que consideraban temas de poco vuelo, que se ha presentado como acuerdo con las propuestas multiculturales. Centrados como estaban en matizar hasta la fatiga las ideas de justicia, igualdad o democracia, no repararon en que, a la chita callando, se había creado una suerte de consenso por omisión en torno a tesis identitarias, a las que nadie se molestó en dar réplica, y que se tomó como aceptación. Todos los que escriben sobre los asuntos multiculturales comulgan con las mismas ruedas de molino y los que no, no se habían molestado en decir nada, entre otras razones porque creían que todo lo importante se había dicho ya hace más de cien años. Y era verdad: lo dijeron los clásicos de la Ilustración y los críticos del historicismo alemán, una carundia de mejor calidad que las jeremiadas comunitaristas. Pero, como recomienda Barry, quizás hay que arremangarse otra vez, antes de que, como en el poema de Auden, «apenas quede nada en pie / más que los suburbios de la discordia».

¹. José Álvarez Junco, *Mater Dolorosa. La ideade España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001.

². La historia es más complicada en tres sentidos: a) diacrónico: las definiciones van reajustándose a la luz de la nueva

información sobre lo que investigamos (es la historia del átomo, del gen o, más sencillamente, de cualquier enfermedad como, por ejemplo, el sida, que pasa de ser una «enfermedad caracterizada por el mal funcionamiento del sistema inmunológico» a una «enfermedad causada por el virus VIH»); b) sincrónico: el significado de los términos de dos teorías que rivalizan en un campo depende de los otros términos de la propia teoría («clase social» en sociología, «capital» en economía); c) por extensión semántica, al aplicar la «vieja» palabra a realidades nuevas. Obvio es decir que la historia que estamos contando no tiene que ver con ninguno de estos casos.

³. El mismo tono crítico con este holismo metodológico está presente en su excelente ponencia presentada en el Encuentro Cataluña-España de Académicos e Intelectuales («España plural, Cataluña plural», *Claves derazón práctica*, n.º 160, 2006, pp. 14-21). Un tono, por cierto, que contrasta con el de la ponencia de Josep M. Colomer, «España desde Cataluña», reproducida en el mismo número y donde, ya desde el título, su autor no abusa del individualismo metodológico habitual en sus investigaciones.

⁴. El acuerdo intersubjetivo, como tal, tampoco asegura la verdad. Todos compartimos una misma «teoría física», seguramente asentada en nuestras neuronas, una «física mental». En consecuencia, compartimos bastantes convenciones lingüísticas relacionadas con ella («las cosas caen») y, por ello, podemos «comprobar» si es «verdad» que «el vaso se cae». Y, sin embargo, el conjunto de esa ontología está sustentada en teorías falsas. John Mackie sostiene algo parecido en teoría moral: tenemos acuerdos y criterios para resolver discrepancias («objetividad semántica»), para decir si cierta acción es correcta, pero, en realidad, nuestros juicios morales –todos– son falsos: se trata de una superstición compartida. En tanto que no hay propiedades morales, en tanto que el conjunto de nuestro lenguaje moral carece de sentido ontológico, se refiere a unas propiedades («morales») inexistentes (*Ethics. Inventing Right and Wrong*, Hammondsworth, Penguin, 1977). Consolémonos –o no– recordando que hay quienes sostienen que otro tanto sucede con la belleza y el amor, que son simples supersticiones que, por así decir, han mostrado ser evolutivamente eficaces y han acabado por fijarse en nuestro cableado mental. En puridad, no tendría sentido elaborar «teorías sobre» tales asuntos. Tales teorías vendrían a ser como las discusiones medievales sobre los ángeles o las de los astrólogos: los que discuten se entienden, se replican y se «convencen», pero lo suyo nos dice tan poco sobre la realidad como el juego de la oca. ¡Y, sin embargo, cuántas vueltas les damos! Quizá haya que empezar a pensar que con el nacionalismo sucede algo parecido.

⁵. Jeremy Waldron, «Vagueness In Law And Language: Some Philosophical Issues», *California Law Review*, n.º 82 (1994), pp. 509-540.

⁶. John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. de Genaro Carrió y Eduardo Rabossi, Barcelona Paidós, 1988.

⁷. Este camino de las creencias colectivas me parece un verdadero fangal, pero ya puestos, me permitiré enlodarme un poco. Podemos forzar un poco el trazo y sostener que también ciertas cosas son «verdad» porque todos creemos que «son verdad». La afirmación «este trozo de papel vale cinco euros» es verdadera porque todos lo creemos así (a diferencia de «hay nieve en la cumbre del Himalaya», verdadera con independencia de si lo creemos o no). Pero hay diferencias: tenemos un modo de resolver los desacuerdos. Si me presentas un trozo de cartón, no te lo aceptaré como medio de pago. Dicho más pedantemente, el billete tiene un estatus ontológicamente subjetivo, pero epistemológicamente objetivo. Tenemos una cosa, un «símbolo» («un trozo de papel»), y un valor de cambio («cinco euros»), y las reconocemos a las dos, además de su relación (de representación). Las naciones no son ni como los billetes –ni como los centauros– y no hay acuerdo ni sobre las palabras ni sobre las cosas (John Searle, *La construcción de la realidad social*, trad. de Antonio Doménech, Paidós, Barcelona, 1997).

⁸. Joan-Lluís Marfany, *La cultura del Catalanisme*, Empuries, Barcelona, 1996; Enric Ucelay-Da Cal, *El imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, D'Ors y la conquista moral de España*, Edhasa, Barcelona, 2003; Ricardo García Cárcel, *Felipe V y los españoles: una visión periférica del problema de España*, Barcelona, Plaza & Janés, 2002; Josep Maria Fradera, *Culturanacional en una sociedad dividida. Cataluña, 1838-1868*, Madrid, Marcial Pons, 2003.

- ⁹. «Descriure el que hauria d'haver existit, o com historiografiar el fracàs particularista català al llarg del segle XX », en Josep M. Fradera y Enric Ucelay-Da Cal (eds.), *Noticia nova de Catalunya*, Barcelona, Angle, 2005, p. 198.
- ¹⁰. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso Books, 1991.
- ¹¹. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, trad. de Carme Castells, Barcelona, Paidós, 1996; *La política vernácula*, trad. de Tomás Fernández y Beatriz Eguibar, Barcelona, Paidós, 2003.
- ¹². Sobre estos problemas, véase Félix Ovejero, «Naciones, fronteras y ciudadanos», *Claves de razón práctica*, n.º 151 (2005), pp. 32-40.
- ¹³. Algo parecido ha defendido David Miller en *Sobre la nacionalidad*, trad. de Ángel Rivero, Paidós, Barcelona, 1997.
- ¹⁴. Sobre esto, véase la tesis doctoral de Thomas Jeffrey Miley presentada en la Universidad de Yale sobre *The Politics of Language and Nation: the Case of the Catalans in Contemporary Spain*.
- ¹⁵. Tomo estos datos de la conferencia de Emilio Lamo de Espinosa «Lenguas, Naciones, Estados», Cátedra de la Caixa. Economía y Sociedad, 16 de febrero de 2006 (texto en http://www.pdf.lacaixa.comunicacions.com/ct/esp/ct03_res_esp.pdf y gráficos en http://www.pdf.lacaixa.comunicacions.com/ct/esp/ct03_anx_esp.pdf).
- ¹⁶. Brian Barry, *Culture and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. Véase el debate desatado en Paul Kelly (ed.), *Multiculturalism Reconsidered*, Cambridge, Polity Press, 2003.