

03

TD/454

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

FACULTAD DE DERECHO

LA DOCTRINA POLÍTICA DEL NACIONALISMO

CONSIDERACIONES CONCEPTUALES Y NORMATIVAS

Segunda Parte

Luis Rodríguez Abascal

RD. 109.373
30cm.

UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE
MADRID
F. DE DERECHO
BIBLIOTECA

Tesis doctoral

dirigida por el prof. Dr. D. Alfonso Ruiz Miguel

Madrid, 1999

CAPITULO IV EL NACIONALISMO Y LA LIBERTAD

Introducción

Con el fin de ordenar la reflexión sobre las relaciones entre el nacionalismo y la libertad voy a utilizar a continuación las dos maneras de entender la libertad que describió Isaiah Berlin en la famosa conferencia inaugural del curso académico de la Universidad de Oxford en 1958, la libertad negativa y la libertad positiva.¹ Espero poder servirme de la gran amplitud que caracteriza a ambas categorías para mostrar qué relación hay entre el nacionalismo y regiones muy extensas de la idea de libertad.

Una de las principales acusaciones que ha sufrido el nacionalismo a lo largo de su historia ha sido que da prioridad a la nación sobre los individuos y, por lo tanto, que es una doctrina política enemiga de la libertad individual.² A lo largo de las próximas páginas veremos que contra el nacionalismo se pueden presentar varias críticas que lo ponen en verdaderos aprietos, tan graves que me llevarán a concluir que sus argumentos no son buenas razones para la acción política. Sin embargo, la que acabo de exponer no se encuentra entre ellas. El nacionalismo no vulnera *necesariamente* la libertad, entendida ésta en cualquiera de sus acepciones posibles. Muchos movimientos nacionalistas sí restringen la libertad de un modo injustificado, pero esto no ocurre ni ha ocurrido en todos los casos porque la violación de la libertad no se deriva necesariamente del núcleo de esta doctrina política. Ni el paternalismo ni el

¹ I. Berlin: "Dos conceptos de libertad".

² Véase, por ejemplo, B. Crick: *En Defensa de la Política*, cap.IV; Elie Kedourie: *Nacionalismo*; y también K. R. Minogue: *Nationalism*. Nueva York: Basic Books, 1967, pp.134-138.

perfeccionismo, que violarían la libertad negativa, ni las formas de gobierno no democráticas, que vulnerarían la libertad positiva, son sus atributos necesarios.

Lo que me lleva a afirmarlo con tanta rotundidad es la descripción de su estructura presentada en el capítulo anterior. El nacionalismo sólo tiene un objetivo político necesario, afirmar que la titularidad de la autoridad legítima, de la soberanía entendida en sentido normativo, le corresponde a la nación, que la nación es una comunidad política básica y necesaria. El resto de sus pretensiones políticas deben ser fijadas por cada agente nacionalista, o si se prefiere, por cada movimiento nacionalista específico, y el resultado de esa operación no está determinado de antemano por la doctrina central. Su versatilidad le permite combinarse tanto con el liberalismo como con el socialismo o el conservadurismo, con alguna variedad de perfeccionismo o también con el paternalismo, y el respeto por las concepciones del bien o de la vida buena de los individuos que considera miembros de la nación dependerá de esas combinaciones. Nada impide que un movimiento nacionalista, cuando define los rasgos de inclusión y exclusión y propone qué hacer con la soberanía que atribuye a la nación, atienda al respeto de los planes de vida individuales y al principio democrático de participación individual en las decisiones colectivas. Ahora bien, tampoco nada en su doctrina le impide restringir o suprimir la participación en el proceso de toma de decisiones ni escoger unos rasgos de inclusión y exclusión o un modo de defenderlos y promoverlos que vulneren planes de vida individuales o algunas concepciones del bien. Todo nacionalista tiene ambas opciones ante sí porque la doctrina central del nacionalismo deja abierta esa elección.

1. EL NACIONALISMO Y LA LIBERTAD NEGATIVA

1.1. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL NACIONALISMO Y LA NEUTRALIDAD

1.1.1. Libertad negativa, libertad positiva y neutralidad liberal

Voy a comenzar por las relaciones entre el nacionalismo y la libertad entendida en su sentido negativo. De acuerdo con Isaiah Berlin, la libertad negativa es la ausencia de impedimentos normativos sobre uno o varios cursos de acción. Berlin tomó este primer tipo de libertad de la descripción que hizo Benjamin Constant de 'la libertad de los modernos', y le fue posible tender con ella un hilo conductor que une la obra de Hobbes, Locke, Mill y Tocqueville.³ Si algo caracteriza a la tradición de pensamiento político representada por esos autores, el liberalismo, es el intento de maximizar el ámbito de no interferencia en las acciones de los individuos, el ámbito de acciones libres en sentido negativo. Ahora bien, la libertad negativa absoluta, la falta completa de restricciones a nuestros actos, es autofrustrante, pues al permitir cualquier curso de acción permite también el máximo de aquellos en los que unas personas interfieren o cercenan la libertad de otras. La libertad absoluta, sin restricciones, es una "noción no valiosa de 'libertad'".⁴ El liberalismo nunca ha pretendido ponerla en práctica. La única noción de libertad negativa que no sería autofrustrante, la única que puede ser considerada valiosa, es aquella que persiguió Kant, la que consiga hacer compatible el máximo de libertad de cada uno con el máximo de libertad de los demás. Sus

³ B. Constant: *De la Libertad de los Antiguos Comparada con la de los Modernos*, en B. Constant: *Escritos Políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp.257-285, trad. al español de M. L. Sánchez Mejía.

⁴ J. L. Colomer: "Libertad personal, moral y derecho. La idea de la 'neutralidad moral' del Estado liberal", *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, 2 (1998), p.89.

requisitos son el imperio de las leyes y su protección por el Estado. Por ese motivo, el pensamiento liberal ha exigido siempre que una agencia de coordinación con capacidad coactiva disminuya las interferencias que unos ciudadanos producen sobre la libertad de otros. Expresado al modo kantiano, el derecho es la condición de la libertad. Esa operación supone sustituir la idea de libertad negativa absoluta por libertades, por derechos concretos, o lo que es lo mismo, supone construir una teoría en la que se diga qué cursos de acción deben ser impedidos y qué otros deben en todo caso quedar libres de la interferencia estatal.⁵ El campo libre de interferencias en el que los individuos pueden actuar sin intromisiones es declarado, entonces, el ámbito de la *neutralidad* del Estado, el ámbito de lo privado, mientras que el terreno en que se permite la intromisión estatal pasa a ser también el terreno en el que se establece la discusión acerca de cómo debe orientarse la acción del Estado, el terreno de lo público, y en esa discusión suele estar en juego también la pregunta de dónde situar la línea divisoria. El único modo de trazar esa línea es por medio de razones adicionales, externas a la idea de libertad. Por ejemplo, "los derechos naturales (Locke) y el principio de utilidad (Mill) han sido razones muy debatidas, pero no la misma idea de libertad en cuanto tal."⁶ En realidad, sea cual sea el argumento que ha utilizado el liberalismo para dibujar los límites de ese terreno de acción libre de interferencias, la tradición liberal se ha caracterizado por el respeto de un principio negativo de neutralidad que nos dice cómo *no* se debe establecer ese ámbito neutral. Tal y como lo formuló Mill, ese principio negativo dice que *no* es una justificación suficiente para entrometerse en la libertad de acción de los individuos alegar que se hace por su bien o porque se piensa que otro curso de acción es más acertado o más justo.

⁵ Véase F. J. Laporta: "El uso del término 'libertad' en el lenguaje político", *Sistema*, 52 (enero de 1983), pp.23-43; y id. "Ética y derecho en el pensamiento contemporáneo".

⁶ F. J. Laporta: "El uso del término 'libertad' en el lenguaje político", p.36.

“Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos porque eso fuera mejor para él, porque le haría feliz, porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo. Esas son buenas razones para discutir, razonar y persuadirle, pero no para obligarle o causarle algún perjuicio si obra de manera diferente.”⁷

No es preciso añadir que esa fue la exitosa solución liberal a las guerras de religión y el punto de arranque del constitucionalismo moderno. Además de neutralidad, en este contexto a esa idea se le suele llamar también tolerancia liberal, o simplemente tolerancia. Estamos ante uno de los principales lugares de encuentro del liberalismo para juzgar la legitimidad del poder político. Desde este punto de vista, un requisito para considerar a un sistema de gobierno justo o legítimo es que no trate de imponer a sus miembros la realización de su modelo de perfección individual o de regular sus conciencias.⁸ Por supuesto, una cosa es sostener que el Estado debe mantenerse neutral con respecto a las concepciones del bien de sus ciudadanos y otra muy distinta que las razones que conducen a pensar de este modo sean moralmente neutrales. No lo son. Por el contrario, "se trata de una tesis moral, en respuesta a una cuestión moral, y sólo defendible con argumentos morales."⁹ La razón moral por la que desde el liberalismo se suele considerar valiosa la neutralidad estatal y la creación de un ámbito amplio de libertad negativa es por el valor que a su vez le atribuye a la libertad positiva entendida como autonomía.¹⁰ Conceptualmente libertad negativa y

⁷ J. S. Mill: *Sobre la Libertad*, cap.I, p.65. Paso por alto el criterio que propuso Mill a renglón seguido para establecer en qué casos sí está justificada la intervención estatal, el criterio del daño, y sus dificultades.

⁸ F. Laporta: "Ética y derecho en el pensamiento contemporáneo", 256.

⁹ J. L. Colomer: "Libertad personal, moral y derecho", p.91.

¹⁰ Que la democracia liberal no es *absolutamente* neutral ante todas las concepciones del bien, sino que implica una determinada concepción del bien mínima, sustentada al menos sobre la idea de que la autonomía individual es algo valioso, ha sido admitido por muchos de sus partidarios en los últimos tiempos. Véase, por ejemplo, C.S. Nino: "Liberalismo versus comunitarismo", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 1 (septiembre-diciembre

positiva son dos ideas diferentes, sin ninguna conexión lógica entre sí.¹¹ Sin embargo, considerar que la primera está justificada suele requerir atribuir también valor a la segunda.

1.1.2. El nacionalismo perfeccionista

Ya he anticipado al comienzo de este capítulo que el nacionalismo no vulnera necesariamente el principio de neutralidad liberal, o lo que es lo mismo, que si los nacionalistas están dispuestos a diseñarlo así, puede ser una doctrina política compatible con una gran esfera de libertad negativa para los miembros de la nación, en la que pueden ver respetadas sus concepciones del bien o de la vida buena. Tal y como indicó Isaiah Berlin, el nacionalismo "puede ser tolerante y lo ha sido a veces", aunque Berlin no explicó en qué consiste esa tolerancia nacionalista ni dónde están sus límites, lo cual habría sido más interesante que su mera constatación empírica y resulta decisivo para su valoración moral.¹² En este apartado trataré explicar cómo funciona,

de 1988), [pp.363-376] pp.372-373; W. Kymlicka: *Filosofía Política Contemporánea*, p.227; id., "Liberal individualism and liberal neutrality", *Ethics*, 99 (julio de 1989), pp.883-905; S. Holmes: "The permanent structure of antiliberal thought", en N. Roseblum (ed.): *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989; J. Waldron: "Autonomy and perfectionism in Raz's *Morality of Freedom*", *Southern California Law Review*, 62/3-4 (1989), pp.1097-1151; o Robert A. Dahl: *Democracy and Its Critics*, p.164. Ronald Dworkin ha defendido la neutralidad del Estado como consecuencia de la igualdad moral y política básica de los seres humanos y no a partir del principio de autonomía. Véase R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*. Londres: Duckworth, 1977 (hay trad. al español de M. Guastavino: *Los Derechos en Serio*. Barcelona: Ariel, 1984, cap. X). Acerca de los distintos modos en que el liberalismo ha tratado de justificar la neutralidad del Estado, véase J.L. Colomer: "Libertad personal, moral y derecho"

¹¹ I. Berlin: "Dos conceptos de libertad"

¹² I. Berlin: *El Fuste Torcido de la Humanidad*, p.229. En el mismo sentido, J. Plamenatz: "Two types of nationalism", en E. Kamenka (ed.): *Nationalism. The Nature and Evolution of an Idea*. Londres: Edward Arnold, 1973, pp.22-54; y J. Dunn: *La Teoría Política de Occidente ante el Futuro*, p.122.

cómo se articula el respeto del nacionalismo por la libertad negativa cuando se produce y qué límites tiene.

Por tanto, si alcanza el poder político, el nacionalismo puede admitir que bajo su gobierno coexistan distintas concepciones del bien, dada su versatilidad a este respecto. De hecho, con frecuencia admite esa posibilidad incluso cuando no tiene el poder. Por ejemplo, hasta el momento nadie se ha sorprendido de la presencia simultánea y rival de un nacionalismo vasco demócrata cristiano, de uno marxista leninista y de otro socialdemócrata en el mismo territorio, ni tampoco los miembros de ninguno de ellos han pensado retirarle a los demás el cartel de 'auténtico nacionalismo'. El nacionalismo es versátil con respecto a las concepciones del bien y de la vida buena, y muchos nacionalistas lo aceptan de ese modo.

Sin embargo, esa versatilidad supone que también puede no ser neutral, que puede ser perfeccionista y, por tanto, considerar que "es una misión legítima del Estado hacer que los individuos acepten y materialicen ideales [...] de virtud personal [...] o planes de vida que los individuos no han elegido [...]".¹³ El nacionalismo perfeccionista es un tipo de nacionalismo intransigente, el que opta por asimilar por la fuerza a quienes no encajan con la descripción de la nación no obstante habitar en el territorio sobre el que proclama su autoridad; el que utiliza el poder del Estado para que esos individuos que han quedado definidos como heterodoxos "acepten y materialicen" esa descripción de la nación, para asimilarlos a la fuerza. Recordemos que la asimilación forzosa de esas personas es una de las cuatro posibilidades de la intransigencia. Las tres posibilidades restantes, la expulsión, el encarcelamiento y el exterminio, son medidas atroces, sin duda, pero sólo cuando se está dando a escoger entre ellas o la

¹³ Traigo este concepto de perfeccionismo de C. S. Nino: *Ética y Derechos Humanos*, pp.413 y 414, si bien he prescindido de una palabra, en uno de los espacios que aparecen entre corchetes. Nino escribió "ideales válidos de virtud personal". No veo por qué han de ser válidos para considerar a alguien perfeccionista. El uso de ese calificativo no implica aceptar el concepto de 'perfección' que está manejando la persona a la que se lo aplicamos.

asimilación puede pensarse que se usan con fines perfeccionistas.

En filosofía moral a veces se utiliza la palabra perfeccionismo aplicada nada más que a la imposición de ideales de virtud personal, formas de entender el bien o la vida buena que el Estado o quien desea influir en su actividad consideran valiosas. Se habla entonces de 'perfeccionismo moral'. En sentido estricto, sólo un tipo de movimientos nacionalistas pueden adoptar, movido por sus convicciones nacionalistas, medidas políticas de perfeccionismo moral: el que escoja alguna concepción del bien o de la vida buena para definir a la nación. Dos de los ejemplos más claros de concepciones del bien o de la vida buena son las religiones y las doctrinas políticas que incluyen una teoría completa de la justicia en sentido rawlsiano, es decir, cierta concepción de la estructura básica de la sociedad, una idea de qué derechos y libertades establecer y de cómo distribuir riqueza, ingresos, poderes y oportunidades.¹⁴ Los movimientos nacionalistas que se sirvan de ellas para definir a la nación son susceptibles de adoptar medidas de perfeccionismo moral sobre la población que tenga otras creencias. Sin embargo, aunque es conceptualmente posible que adopten el perfeccionismo moral, resulta difícil encontrar algún caso en que esos movimientos nacionalistas religiosos o ideológicos lo hayan puesto en práctica en su propio territorio a la población adulta. Suelen considerar extranjera y rechazar a esa población que ha quedado fuera de su concepto de nación, pero no intentan asimilarla. Por ejemplo, tanto el nacionalcatolicismo franquista como el nacionalismo de la revolución castrista persiguieron a su oposición bajo la retórica de ser antiespañoles o anticubanos, como ya he mencionado y volveremos a ver de nuevo enseguida. No adoptaron medidas de asimilación con ellos, sino que les aplicaron la cárcel, fueron ejecutados

¹⁴ Véase J. Rawls: *A Theory of Justice*, cap. I, seccs. 2 y 11. Las grandes religiones monoteístas contemporáneas, sobre las que se apoyan la mayor parte de los nacionalismos religiosos, son teorías incompletas de la justicia, pues dejan fuera de sus preceptos normativos uno o varios componentes de la estructura básica de la sociedad u ofrecen principios extremadamente vagos para alguno de ellos, en concreto, el modo en que deben estar distribuidos los recursos, los poderes y las oportunidades.

o les forzaron al exilio. Creo que hay un motivo que explica parcialmente esa tendencia. Ya señalé en el capítulo anterior que para que tenga sentido decir que alguien ha cambiado de religión o de doctrina política es preciso que ese cambio de opinión se produzca de una manera libre y no coaccionada. Es muy lógico que los nacionalistas no se fíen de la sinceridad de las conversiones si sólo pueden obtenerlas por la fuerza (o si ese es el único modo en que sabrían hacerlo), así que no debe extrañarnos que no traten de asimilar a quienes han definido como extranjeros cuando tienen esa posibilidad.

El tipo de nacionalismo que tiende a adoptar medidas de asimilación forzosa, el que suele intentar que la población definida como heterodoxa se ajuste por la fuerza en su comportamiento al ideal por el que ha distinguido a la nación, es más bien el nacionalismo que toma uno o varios elementos culturales como rasgos diacríticos. Para aprender una lengua no se requiere sinceridad. Se puede forzar a grandes sectores de la población a usarla, e incluso presentar el resultado forzoso como un éxito de la construcción nacional después de algunas generaciones. Sin embargo, resulta difícil hablar de perfeccionismo *moral* en la mayor parte de esos casos, pues no imponen ideales de bondad o de virtud. Aunque no se le pueda considerar perfeccionismo moral, el asimilacionismo cultural es siempre un tipo de perfeccionismo porque impone sobre los individuos ideales personales o planes de vida que ellos no han elegido alegando que son mejores o los únicos adecuados para el espacio en el que viven esas personas. Si se prefiere eludir la palabra 'perfeccionismo' para esas situaciones y reservarla para el perfeccionismo moral, basta con hablar de violaciones del principio de neutralidad estatal: cualquier medida política nacionalista que trata de asimilar por la fuerza a la población que no encaja con su concepto de 'nación' vulnera el ideal liberal de neutralidad del Estado respecto de los planes de vida de los individuos y de los ideales de excelencia personal.

1.1.3. El nacionalismo sin intenciones perfeccionistas

A menudo se confunde a *todo* nacionalismo intransigente con el perfeccionismo, con la cancelación de la neutralidad del Estado. Se trata de un error. No siempre la intransigencia nacionalista con la población que define como 'extranjeros en su suelo' va acompañada de perfeccionismo. Tal y como quedó definido en el capítulo anterior, el nacionalismo intransigente es aquel que trata de conseguir que en el ámbito que ha declarado 'nacional' habiten sólo individuos que posean los rasgos de inclusión y exclusión que considera distintivos de la nación, de tal modo que no permite la presencia permanente en ese territorio de rasgos contradictorios con ellos. Acabamos de ver que cuando decide tratar de asimilar por la fuerza a la población incómoda para su doctrina, vulnera el principio de neutralidad estatal hacia los planes personales e ideales de excelencia personal, la libertad negativa, y se le puede considerar nacionalismo perfeccionista. En cambio, cuando decide expulsar del territorio o exterminar a la población que no considera integrante de su nación, no lo hace necesariamente porque rechace o deteste las libertades que está vulnerando: rechaza y detesta a las personas contra las que actúa. Sus intenciones no son perfeccionistas, sino abiertamente antiigualitarias. No cree que a esas personas que expulsa del territorio les deba un trato igual que a quienes permite quedarse. Los reconocidos como miembros de la nación podrán disfrutar de algunas libertades, como la de movimientos o residencia, que les han sido vetadas a los expulsados y perseguidos. Por eso se puede decir que lo que caracteriza a este tipo de nacionalismo intransigente sin intenciones perfeccionistas no es el rechazo hacia todas o algunas libertades consideradas en abstracto (por ejemplo, la libertad de residencia, de movimientos, de expresión o de reunión), sino el rechazo hacia su aplicación igualitaria. Sus actos son moralmente intolerables en cualquier caso, pero lo son porque vulnerar el principio de igualdad es también moralmente terrible. No sólo se

produce un agravio moral cuando el gobernante decide suprimir alguna libertad con efectos generales. También se produce cuando la supresión se refiere sólo a una parte de la población y está fundada en razones que no tienen la capacidad de justificarla. Usaré algunos ejemplos para mostrar a qué me refiero.

Al igual que ocurría con las medidas asimilación forzosa, la expulsión y el genocidio pueden ser puestos en práctica tanto por los nacionalismos que definen a la nación mediante alguna concepción del bien o la vida buena, como por aquellos que usan rasgos de inclusión y exclusión cuyo contenido es ajeno a la moral. Comenzaré por el primer caso, el de los movimientos nacionalistas que han escogido, entre otros rasgos de inclusión y exclusión, alguna concepción de la virtud personal, o más concretamente, la adhesión a una religión o a una doctrina política.

El nacionalismo franquista adoptó como rasgos de inclusión y exclusión de su nacionalismo español no sólo la lengua española o el haber nacido en el territorio del Estado español, sino también el catolicismo.¹⁵ Cualquier código de valores contrario a esa supuesta esencia española era considerado *antiespañol*. Desde el comienzo de la Guerra Civil Española los sublevados dieron en llamarse *los nacionales* y denominaron a su pronunciamiento militar “Alzamiento *Nacional*”. Lo describieron en todo momento como una ‘cruzada’ emprendida para librar a España de “los rojos” y “los separatistas”, quienes bien por su calidad de “vendidos a Moscú” y ser “enemigos de la religión” y de “la sagrada unidad de la patria” no les merecían el calificativo de españoles, sino de *antiespañoles*, y conformaban la *Antiespaña*. En plena guerra, la Iglesia Católica dio su bendición a este modo en que los franquistas se entendían a sí mismos. Por medio de una carta colectiva, el 1 de julio de 1937 el episcopado español al completo aseguró que “estaba completamente justificado aplicar el calificativo de ‘nacional’ a las fuerzas de Franco [...] e insistía en que la causa de los insurgentes era también nacional en su objetivo de restaurar la cultura y la ética de la sociedad

¹⁵ Véase supra, cap.III, aptdo.2.1.1.a.

española en consonancia con su historia."¹⁶

También el primer nacionalismo vasco escogió a una concepción del bien o de la vida buena como criterio de inclusión y exclusión, curiosamente, la misma que caracterizaba ya por entonces a un sector del nacionalismo español. Además de la raza y la lengua, Sabino Arana había tomado también a la religión católica como un rasgo distintivo de los vascos de finales del siglo XIX, un rasgo con el que Arana pensaba que se podían distinguir claramente del proletariado inmigrante que había llegado de otros lugares del Estado para trabajar en la recién inaugurada revolución industrial. Para conseguir esa distinción, Sabino Arana tenía que negar que el catolicismo fuese también un rasgo distintivo de España, es decir, tenía que combatir la idea de nación española presente ya por entonces en el nacionalismo español. En sus propias palabras:

"[...] el pueblo español, no obstante los largos siglos en que ha gozado de gobierno y legislación católicos, siempre se ha resistido a su benéfica influencia, siempre ha permanecido irreligioso e inmoral [...] Las virtudes católicas de los gobiernos y legislaciones que ha tenido España en los pasados siglos no consiguieron llegar al pueblo antes de trocarse por los vicios liberales. [...] Y si publicamos la degradación del carácter español, es porque el euskeriano vea en su roce con ese pueblo la causa de su rebajamiento moral, y si afirmamos la independencia de nuestra raza, la afirmamos como necesaria e ineludible para evitar el contagio y salvar a nuestros hermanos, a nuestra familia, a nuestra patria: [...] *Bizkaya, dependiente de España, no puede dirigirse a Dios, no puede ser católica en la práctica.*"¹⁷

¹⁶ Stanley Payne: *El Régimen de Franco, 1936-1975*. Madrid: Alianza, 1987, p.215.

¹⁷ S. Arana: "Efectos de la invasión", en *Baseritarra*, núm. 11, 11-VII-1897; se cita por la recopilación de textos de Arana editada por A. Elorza (ed.): *La Patria de los Vascos*, pp.158-165; la cursiva procede del original. En efecto, "Sabino era un integrista de su tiempo." (J. Juaristi: *El Bucle Melancólico*, p.168), lo cual significa que era partidario de la supeditación de la legislación civil a las leyes de la religión católica, pero al mismo tiempo, de la separación entre la Iglesia y el Estado. No se debe confundir con un modo diferente de entender la palabra 'integrismo', el propuesto por Elorza para calificar al nacionalismo vasco con el que se refiere a "la pretensión de mantener incólumes, sin modificación alguna, los componentes esenciales de un cuerpo doctrinal" (véase A. Elorza: *La Religión Política*, p.21.) Acerca del integrismo de Arana, entendido en el primer sentido mencionado antes, véase también J. J. Solozábal Echavarría: *El Primer Nacionalismo Vasco. Industrialismo y*

En la misma posición que Arana y Franco se encuentra cualquier nacionalista que considere a alguna religión el rasgo que identifica a los miembros de la nación y les distingue de los no miembros. Ahora bien, en esta categoría no se encuentran exclusivamente nacionalismos religiosos. Ya he utilizado en el capítulo anterior un buen ejemplo de este tipo de nacionalismo no religioso, el nacionalismo que domina en Cuba desde el triunfo de la revolución, que presenta a la nación cubana caracterizada por el rasgo de la indomabilidad revolucionaria desde los tiempos de Céspedes y Martí.¹⁸ Fidel Castro lo ha repetido una y otra vez en sus discursos:

"¿Qué significa para nuestro pueblo el 10 de octubre de 1868? ¿Qué significa para los revolucionarios de nuestra patria esta gloriosa fecha? Significa sencillamente el comienzo de cien años de lucha, el comienzo de la revolución en Cuba, porque *en Cuba sólo ha habido una revolución*: la que comenzó Carlos Manuel Céspedes el 10 de octubre de 1868 (Aplausos) y que nuestro pueblo lleva adelante en estos instantes.

[...] Nuestra historia cumple cien años. No la historia de la colonia, que tiene más; ¡la historia de la nación cubana, la historia de la patria cubana, la historia del pueblo cubano, de su pensamiento político, de su conciencia revolucionaria!"¹⁹

Lo cual significa que quien no sea revolucionario no es considerado cubano,

conciencia nacional. Madrid: Tucur, 1975, pp.333-367; A. Elorza: *Ideologías del Nacionalismo Vasco, 1876-1937*, p.127; y J. Corcuera Atienza: *Orígenes, Ideología y Organización del Nacionalismo Vasco, 1876-1904*, pp.188, 315-327 y 401-406. Sobre la evolución posterior del integrismo del PNV hasta convertirse en un partido democristiano moderado, véase J. P. Fusi Aizpurúa: "Política y Nacionalidad", en J.P. Fusi Aizpurúa y F. García de Cortázar: *Política, Nacionalidad e Iglesia en el País Vasco*, esp. pp.23-24 y 36; id., *País Vasco. Pluralismo y nacionalidad*, pp.23-24. Sobre el abandono de ETA del catolicismo como criterio de inclusión y exclusión, véase G. Jáuregui: *Ideología y Estrategia Política de ETA*, esp. pp.130 y ss. Sobre el papel de la Iglesia vasca en la difusión del nacionalismo, véase "Iglesia vasca, religión y nacionalismo en el siglo XX", F. García de Cortázar, *Ibid.*, pp.60-114; G. Jáuregui: *Ibid.*; P. Unzueta: *Sociedad Vasca y Política Nacionalista*, pp.235-241.

¹⁸ En este sentido, véase A. Elorza: *La Religión Política*, pp.220-225. Elorza considera al castrismo una religión en un sentido distinto del que convencionalmente se da a esa palabra.

¹⁹ F. Castro: "Discurso en la velada conmemorativa de los cien años de lucha. 10 de octubre de 1968", en F. Castro: *Discursos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1976, vol.I, [pp.59-98], pp.60-61 y 96, respectivamente. La cursiva es mía.

sino anticubano:

"Porque cuando decimos pueblo hablamos de revolucionarios: cuando decimos pueblo dispuesto a combatir y a morir, no pensamos en los gusanos ni en los pocos pusilánimes que quedan (*Aplausos*): pensamos en *los que tienen legítimo derecho a llamarse cubanos y pueblo cubano*, como tenían legítimo derecho de llamarse nuestros combatientes, nuestros mambises. Un pueblo integrado, unido, dirigido por un partido revolucionario, partido que es vanguardia militante."²⁰

Hay al menos una doctrina política que no puede ser adoptada por el nacionalismo como criterio de inclusión y exclusión *y aplicada con intransigencia* sin que quede desvirtuada: el liberalismo. Un gobierno liberal consecuente, no desvirtuado, debe admitir que son ciudadanos plenos también las personas no liberales o antiliberales que habiten en su suelo. Dicho con otras palabras, bajo el gobierno del liberalismo sus enemigos deben disfrutar de los beneficios de la ciudadanía: la igualdad ante la ley, la tutela judicial efectiva, los permisos de trabajo y residencia, los derechos políticos activos y pasivos, el acceso en condiciones de igualdad a los sistemas públicos de protección y seguridad social, etc. Sin duda, los cursos de acción deseados por esos individuos serán impedidos, y de ser llevados a efecto, sancionados, siempre que vulneren la libertad de otras personas y sólo por esa razón. De acuerdo con los valores liberales, el gobierno debe respetar la libertad de conciencia de todos sus ciudadanos y el principio de no discriminación por razón de ideología. Todas estas características desaparecen cuando el liberalismo es tomado como criterio de inclusión y exclusión por los nacionalistas *y se combina con una actitud intransigente* hacia quienes no son liberales.

Voy a nombrar al nacionalismo cuyo rasgo diacrítico para identificar a la nación es el liberalismo con un nombre muy feo, nacionalismo *liberalista*. Entenderé por nacionalismo liberalista el que toma a la adhesión al liberalismo por los ciudadanos de

²⁰ Ibid., p.90.

cierto territorio como rasgo de inclusión y exclusión nacional. Sólo considera miembros de la nación a los liberales en su suelo. Puede ser tanto condescendiente, en cuyo caso es además liberal, como intransigente, en cuyo caso genera una distorsión del liberalismo. Así, por un lado, muchos de los nacionalistas liberalistas son también liberales, es decir, no excluyen a los no liberales de los derechos de ciudadanía plena. Sin embargo, también podemos encontrar nacionalistas liberalistas intransigentes con los ciudadanos contrarios al liberalismo y desvirtuar los valores que dice defender. El ejemplo empírico contemporáneo más claro de nacionalismo liberalista se encuentra en el discurso político dominante en los Estados Unidos de América y su identificación de la nación americana con la encarnación de la democracia en la Tierra.²¹ Así, a los enemigos de la democracia americana (tal y como es entendida por los nacionalistas liberalistas americanos) se les ha tratado en tiempos no tan lejanos como si estuvieran disfrutando ilegítimamente de su ciudadanía norteamericana, como ciudadanos de segunda categoría. Eric Hobsbawm ha observado que el adjetivo 'antiamericano' proporciona "un enemigo interno frente al que el buen americano puede afirmar su americanismo, por no decir la puntillosa puesta en práctica de todos los rituales formales e informales, la afirmación de todas las creencias que están establecidas convencional e institucionalmente como características de los buenos americanos."²² Ese nacionalismo liberalista puede limitarse a emitir un reproche moral, y por tanto, a ejercer una fuerte presión social sobre las personas a las que considera excluidos de la nación americana, pero en algunas ocasiones ha dado muestras de que también puede ser intransigente. Tanto los sospechosos de simpatizar con el comunismo durante los tiempos de McCarthy como quienes años después se opusieron a la guerra

²¹ Esa identificación entre liberalismo y nacionalismo americano es suficientemente conocida. En el epígrafe 1.2.1. de este mismo capítulo trataré de explicarla con algo más de extensión.

²² E. Hobsbawm: "Mass producing tradition: Europe, 1870-1914", en E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.): *The Invention of Tradition*, [pp.263-307], p.280.

del Vietnam fueron acusados de ser *antiamericanos* y perseguidos. No se les trató simplemente como ciudadanos que hacían uso de su libertad de conciencia y de expresión en un sistema liberal, de su derecho a la disidencia, sino como excluidos del sistema que debía protegerles de la persecución política.²³ No obstante, el nacionalismo liberalista norteamericano no ha sido el único en actuar en contra de los valores liberales esgrimiéndolos como bandera nacional. La Francia revolucionaria decapitó y expulsó de territorio francés a quienes no consideraba liberales ni, por lo tanto, franceses. La misma actitud hacia los enemigos del liberalismo fue general en las revoluciones liberales del siglo XIX.²⁴ La intransigencia del nacionalismo revolucionario liberal fue justificada por Sieyès, que excluyó a la aristocracia de la nación francesa.

"No basta con haber mostrado que los privilegiados, lejos de ser útiles a la nación, no puede sino debilitarla y perjudicarla, hay que probar aún que el orden notable *no entra en la organización social*; que puede ser una carga para la nación, pero que, en cualquier caso, *no forma parte de ella*.

[...] El Tercero posee, pues, todo lo perteneciente a la nación; y todo lo que no es el Tercer Estado no puede considerarse como parte integrante de la nación. ¿Qué es el Tercer Estado? Todo."²⁵

Y sus razones todavía se veían reflejadas casi un siglo después en la obra del gran historiador de la Revolución, Jules de Michelet, quien presentó a todos los personajes que colaboraron en la huida del rey a Varennes vinculados a algún país extranjero, a los revolucionarios partidarios de una monarquía constitucional como

²³ Acerca de la importancia de la posibilidad de la disidencia y de su conexión con el principio de autonomía véase J. Muguerza: "La alternativa del disenso", en G. Peces-Barba (ed.): *El Fundamento de los Derechos Humanos*. Madrid: Debate, 1989, pp.19-56.

²⁴ J. T. Leersen: "Anglo-Irish patriotism and its European context: notes towards a reassessment", en A. Harrison e I. Campbell (eds.): *Eighteenth-Century Ireland*. Dublin: Eighteenth Century Ireland Society, 1988, vol.III, pp.7-24.

²⁵ E. Sieyès: *¿Qué es el Tercer Estado?*, cap.I, pp.89 y 91. La cursiva es mía.

"britanizados" o escarbó en los orígenes familiares de Robespierre, a quien culpaba del naufragio de la Revolución, para demostrar que no era del todo francés, después de todo.²⁶

La intransigencia sin intenciones perfeccionistas puede proceder también de movimientos nacionalistas que han adoptado algún rasgo cultural como criterio diacrítico. Por ejemplo, el brutal nacionalismo serbio de Radovan Karadzic y sus seguidores es un nacionalismo intransigente que tiene a la cultura, entendida de un modo extremadamente lato, como rasgo de inclusión y exclusión central. Su objetivo político no es la asimilación del resto de los bosnios a la cultura serbia, sino obtener una Bosnia sólo para serbios.²⁷ Nunca ha tenido ninguna intención de homogeneizar

²⁶ Véase Ann Rigney: "Narrative representations and national identity: on the 'frenchness' of the revolution", J. T. Leersen y M. van Montfrans (eds.): *Yearbook of European Studies*, 2. Amsterdam: Rodolpi, 1989, pp.53-69.

²⁷ Los criterios de inclusión y exclusión utilizados por el nacionalismo serbio, croata y bosniomusulmán son principalmente culturales. En ningún caso raciales ni lingüísticos y sólo secundariamente religiosos. La persecución emprendida por el nacionalismo serbio contra los croatas y contra los Musulmanes de Bosnia no tenía ni tiene como razón última motivos religiosos, pues ni todos los serbios son ortodoxos practicantes, ni los croatas católicos ni los Musulmanes, musulmanes. Los croatas tienen supuestamente una *cultura de origen* católico, los serbios, de origen ortodoxo, y los Musulmanes, islámico. La cultura así entendida se traduce principalmente en folklore, festividades y algunas reglas sociales. En Bosnia no hay diferencias lingüísticas entre esos grupos, ni mucho menos físicas. La denominación que más conduce al equívoco es la de los Musulmanes de Bosnia, pues conduce a pensar que se trata de un grupo de creyentes islámicos que son perseguidos por su religión. De hecho, muchos países islámicos se han interesado por Bosnia movidos por esa creencia. Durante la guerra que asoló Bosnia entre 1992 y 1995 acudieron en ayuda de esos Musulmanes un número indeterminado de soldados voluntarios fuertemente fanatizados, procedentes de países islámicos, que se vieron luchando, entre el estupor y el disgusto, con esos extraños Musulmanes bosnios que no practicaban la religión coránica en su mayoría, ni dejaban de comer carne de cerdo siempre que había ocasión ni de acompañarla con *rakia*, el aguardiente local. Casi una década antes de la tragedia de los años noventa, Ernest Gellner escribió sobre los Musulmanes de Bosnia que "al cabo de mucho tiempo, y no sin grandes fatigas, se reconoció a la población ex musulmana de Bosnia el derecho a que sus miembros se definieran como musulmanes a la hora de llenar la casilla 'Nacionalidad' en el censo. Esto no quería seguir que siguieran siendo musulmanes creyentes y practicantes, y menos aún que se estuvieran identificando como constituyentes de una nacionalidad junto con los demás

bajo el patrón de la cultura serbia a los no serbios, el 68% de población.²⁸ Su propósito manifiesto, confirmado por sus actos de limpieza étnica durante los años de guerra; ha sido expulsar a esa población fuera de Bosnia, no asimilarla culturalmente. El nacionalismo intransigente de Jean Marie Le Pen, entre el culturalismo y el racismo, es un ejemplo paralelo.

Ni en el caso del nacionalismo culturalista de Karadzic, ni en el del nacionalismo racista de Le Pen puede hablarse de perfeccionismo, pues en cuanto que nacionalistas no vulneran el principio de neutralidad del Estado (no fuerzan a nadie a adquirir ciertos hábitos, comportamientos o rasgos), no interfieren en la libertad negativa de las personas que consideran serbios o franceses. Son moralmente rechazables porque vulneran el principio de igualdad, y al hacerlo vulneran las libertades que les corresponden legítimamente también a quienes son perseguidos o expulsados. Sin duda, los racistas y los culturalistas intransigentes que optan por la expulsión de los que considera extraños a la nación llevan a cabo sus proyectos políticos vulnerando derechos a los que habitualmente denominamos 'libertades'. Desean excluir a algunos habitantes de Francia del derecho de residencia y de los demás asociados con la ciudadanía plena; excluyeron a quienes se oponían a la política bélica en Vietnam del derecho de libertad de expresión, del derecho de reunión, del de

musulmanes o ex musulmanes de Yugoslavia, como los albaneses de Kósovo. Su lengua era el serbocroata, sus ancestros eran eslavos y su acervo cultural musulmán. Su problema era que en conciencia, y pese a compartir con ellos un mismo lenguaje, no podían definirse ni como serbios ni como croatas, porque tal implicación supondría la de haber sido ortodoxos o católicos [...] Justice Oliver Wendell Holmes observó en cierta ocasión que para ser un caballero no hace falta saber latín y griego, sino haberlos olvidado. Hoy en día, para ser un musulmán bosnio no es indispensable creer que no hay más Dios que Dios y que Mahoma es su Profeta, pero sí haber perdido esa fe." E. Gellner: *Naciones y Nacionalismo*, pp.98-99. Gellner induce al error al ignorar en esa cita la pluralidad religiosa de los albaneses de Kósovo.

²⁸ Dato procedente del último censo, practicado en 1981. Véase Carlos Taibo: *Los Conflictos Yugoslavos. Una introducción*. Madrid: Fundamentos, 1994, p.91.

manifestación o de la libertad de movimientos; han arrebatado la libertad de residencia e incluso la vida de quienes son expulsados o asesinados por no ser serbios, etc., pero no son acciones encaminadas a negar alguna de esas libertades en términos absolutos sino a negárselas a algunas personas. Lo que ha ocurrido es que las libertades han sido declaradas sólo para blancos, o sólo para liberales que no critiquen la política de su gobierno o sólo para serbios, y esa limitación es injustificable. Con la llegada de ese tipo de nacionalismo intransigente, las libertades acaban de cambiar de beneficiario. Puede que el nuevo gobierno nacionalista sea respetuoso con la idea según la cual *los miembros de la nación* deben tener un núcleo de acciones libre de interferencias del Estado. Simplemente, una parte de la población ha dejado de ser considerada 'ciudadana' y está siendo discriminada o expulsada. En un sentido muy próximo a lo que acabo de sostener, Rawls ha señalado, al ocuparse de las sociedades en que los derechos básicos y las pretensiones admisibles dependen de la afiliación religiosa o de la clase social, etc., que les "falta una concepción *igualitaria* de la ciudadanía, pues esa concepción va de la mano con una sociedad democrática de ciudadanos libres e iguales." ²⁹ También Robert Dahl ha observado, con un ejemplo que contribuye a aclarar esto mismo, que si un grupo de aristócratas decidieran construir un sistema democrático en el que sólo la aristocracia tuviera derechos políticos, "podríamos describir la 'democracia' resultante como democrática respecto de su propio *demos*, pero no necesariamente democrática respecto a todas las personas sujetas a las decisiones colectivas del *demos*."³⁰

Comprendo resulte difícil ver la validez o la utilidad de esta distinción, pues he puesto de ejemplo a personajes que, como Franco, Arana, Karadzic o Le Pen, a duras penas admiten algún espacio para la libertad negativa o neutralidad estatal. Los derechos que hurtan a quienes consideran extranjeros tampoco se los conceden

²⁹ J. Rawls: *El Liberalismo Político*, p.61, la cursiva es mía.

³⁰ R. A. Dahl: *Democracy and its Critics*, pp.32-33.

plenamente a quienes consideran nacionales. Sin embargo, hay una diferencia clara en el modo que tratan a unos y otros, que tal vez se vea con más claridad en el caso del nacionalismo liberalista en los Estados Unidos. Una parte de la población pierde su trabajo, es encarcelada, expulsada de sus hogares o se ve obligada a huir para salvar su vida. Los demás, los que entran en su concepción de la nación, pueden seguir viviendo en el mismo lugar y disfrutar de todos los derechos que les reconozca el sistema político, sean los que sean.

Por último, también el nacionalismo condescendiente presenta problemas cuando lo cotejamos con la idea de igualdad, pero siempre respeta (en cuanto que nacionalismo) el ideal de la neutralidad estatal, la libertad negativa. Recordemos que el nacionalismo condescendiente es el que permite la presencia permanente de extranjeros en sus dominios y el pleno uso de los rasgos que los convierten en extranjeros a sus ojos. Para este tipo de nacionalismo reservo el calificativo de 'nacionalismo liberal' siempre y cuando no encierre ningún tipo de intransigencia, pues podría ser condescendiente con la posesión de ciertos rasgos e intransigente con la tenencia de otros, como vimos en el ejemplo de Sabino Arana que usé en el capítulo anterior.

Que esos tipos de nacionalismo no tengan como objetivo (en cuanto que nacionalistas) suprimir por completo una o varias libertades, sino su disfrute igualitario, no les protege del reproche moral. Lo único que cambia es la forma de entender el problema moral que generan y quizá también la forma de enfocar sus alternativas. En el capítulo V trataré de precisar un poco más en qué sentido puede decirse que acciones como las mencionadas vulneran el principio de igualdad.

1.1.4. Problemas de una clasificación: nacionalismo político y nacionalismo cultural

Una forma de clasificar al nacionalismo de la que sus usuarios suelen extraer

conclusiones acerca del respeto de esta doctrina política por la libertad es la distinción entre el nacionalismo cultural y el político. Esta clasificación procede de Friedrich Meinecke y ha sido utilizada por un gran número de estudiosos del nacionalismo.³¹ Algunos, como Andrés de Blas o Paul Gilbert, han hecho de ella la clave para comprenderlo y valorarlo.³²

El punto de partida de esta clasificación es una distinción entre dos tipos ideales de nación, las naciones culturales y las naciones políticas.³³ De acuerdo con Meinecke, según los nacionalistas tomen como referente a uno u otro tipo de naciones caerán en una de las dos categorías de nacionalismo mencionadas.

"A pesar de todas las reservas obvias que pueden hacerse, podemos no

³¹ F. Meinecke: *Welbürgertum und Nationalstaat*. Munich: R. Oldenbourg, 1963; se cita por la trad. al inglés de R. B. Kimber: *Cosmopolitanism and the National State*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970. En realidad, Meinecke popularizó estas categorías, pero admite haberlas tomado de A. Kirchhoff: *Zur Verständigung über die Begriffe Nation und Nationalität*, 1905, pp.52 y ss. y de F.J. Neumann: *Volk und Nation*, 1888, pp.132 y 149. Entre los usuarios de estas categorías se encuentran, por ejemplo, H. Kohn: *Historia del Nacionalismo*; I. Berlin: *Vico and Herder*, p.181; E. Kamenka: "Political nationalism: the evolution of the idea", en E. Kamenka (ed.): *Nationalism. The nature and evolution of an idea*. Londres: Edward Arnold, 1976, pp.2-20; Albert Balcells: *El Nacionalismo Catalán*. Madrid: Historia 16, 1991, p.21; I. Fox: *La Invención de España*. Madrid: Cátedra, 1997; X. Bastide: *La Nación Española y el Nacionalismo Constitucional*, etc., aunque no todos ellos han tratado de extraer las consecuencias valorativas que a menudo la acompañan.

³² A. de Blas Guerrero: *Nacionalismo e Ideologías Políticas Contemporáneas*; id., *Nacionalismos y Naciones en Europa*; y P. Gilbert: *The Philosophy of Nationalism*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1998. En la *Enciclopedia del Nacionalismo* (Madrid: Tecnos, 1997), editada por Andrés de Blas, puede encontrarse la distinción entre nación cultural y nación política aplicada o utilizada como referencia por un gran número de voces, lo cual indica no sólo el buen trabajo de coordinación de su editor, sino la influencia que la obra de Andrés de Blas tiene sobre una gran cantidad de estudiosos del nacionalismo en España. Otro ejemplo de esa influencia y de la toma de la distinción entre nacionalismo político y cultural como punto de partida es el libro de

³³ Una crítica contra la clasificación entre 'naciones políticas' y 'culturales' que coincide de un modo parcial con la expuesta aquí puede encontrarse en G. Jáuregui: *Los Nacionalismos Minoritarios y la Unión Europea*, pp.50-52.

obstante dividir a las naciones en naciones culturales y naciones políticas, naciones que están basadas primariamente en alguna herencia cultural experimentada conjuntamente y naciones que están basadas primariamente en la fuerza unificadora de una historia política y una constitución comunes."³⁴

A partir de esa clasificación, Andrés de Blas escribe que el nacionalismo cultural toma como punto de partida la existencia previa de un grupo cultural, aspira a tener un Estado propio, es emocional y disfuncional. El político surge de un Estado que crea a la nación, es pragmático, pues considera a la nación como un artefacto al servicio de la vida política, y es funcional. ¿Disfuncional y funcional para qué? Para los ideales democráticos liberales.³⁵ En realidad la posición de Andrés de Blas es algo más compleja, pues al mismo tiempo que indica la funcionalidad del nacionalismo político para el Estado liberal (funcionalidad que valora positivamente), manifiesta su interés por evitar el "maniqueísmo" de calificar a todos los nacionalismos culturales de "intolerantes" y a todos los políticos de "tolerantes", aunque nunca ha llegado a explicar de un modo desarrollado cómo tal cosa es posible desde sus premisas.³⁶

A mi juicio, esta clasificación tiene graves inconvenientes y muy pocas ventajas. Mi primera y fundamental objeción contra ella es que depende de una clasificación previa de las naciones. Si la descripción que hemos visto en el capítulo anterior de la doctrina política del nacionalismo es correcta, entonces clasificar a las

³⁴ F. Meinecke: *Cosmopolitanism and the National State*, p.10. Sin embargo, a menudo se pasa por alto que Meinecke no creía posible que se pudiera hablar de una nación si la población no compartía la misma raza: "un corazón natural basado en una relación sanguínea debe estar presente en una nación." *Ibidem*, p.9.

³⁵ A. de Blas: *Nacionalismo e Ideologías Políticas Contemporáneas*, cap.II, pp.27-41; id., *Sobre el Nacionalismo Español*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp.13-14; y id., *Nacionalismos y Naciones en Europa*, p.16 y cap. II, pp.47-72.

³⁶ Véase A. de Blas: *Nacionalismo e Ideologías políticas Contemporáneas*, p.34 y *Nacionalismos y Naciones en Europa*, pp.16-17.

naciones sería tanto como querer elaborar una taxonomía del unicornio.³⁷ No es posible clasificar a las naciones entendidas como objetos empíricamente observables. Todo lo más, podemos clasificar los proyectos nacionalistas, las distintas ideas de nación de los diferentes nacionalismos. Por lo tanto, no es posible hacer una clasificación de tipos de nacionalismo a partir de los tipos de naciones. Intentarlo sólo puede conducirnos a un callejón sin salida. Quien propone tal cosa está adoptando y utilizando el lenguaje nacionalista, habla como si las naciones fueran hechos identificables *a priori* mediante la observación empírica.

No obstante, podríamos interpretar esa clasificación de una manera que evite el inconveniente anterior, aunque suponga darle un sentido ligeramente distinto al que expresamente defienden quienes la proponen. Podríamos decir que su punto de arranque son las ideas de nación de los diferentes nacionalismos, y no las naciones empíricamente observables. Esta es una interpretación que me parece adecuada para describir un uso implícito que aparece con frecuencia entre los usuarios de esta clasificación. Desgraciadamente, de adoptar esa interpretación nos encontraríamos con un segundo inconveniente: en tal caso no estaríamos ante una verdadera clasificación, pues produce dos conjuntos secantes de elementos, con el agravante de que el campo de intersección o solapamiento entre ambos es muy grande. Tan grande que sería realmente difícil encontrar algún nacionalismo que tome como referente a un Estado y que no considere estar defendiendo al mismo tiempo a una cultura. Por ejemplo, los dos grandes tipos de nacionalismo español aparecidos hasta el momento, a pesar de tomar como referente al Estado, contenían proyectos culturales. Por un lado, el nacionalismo del franquismo contenía ingredientes del nacionalismo cultural imperialista que había sido teorizado por Ramón de Maeztu y el grupo reunido en torno a la revista *Acción Española*, según el cual España debía construir su imperio

³⁷ Parfraseo aquí a Emilio Lamo de Espinosa: *Delitos sin Víctima. Orden Social y Ambivalencia Moral*. Madrid: Alianza, 1989, p.95.

mediante el poder cultural que atribuían a 'la Hispanidad' (concepto acuñado por ese nacionalismo y que ha llegado hasta hoy con muy pocas modificaciones), si bien el elemento dominante era una concepción específica de en qué debe consistir la vida buena, el catolicismo. Por otro, es bastante pacífico entre los especialistas sobre esta materia; entre ellos el propio Andrés de Blas, que los máximos defensores del nacionalismo liberal-español fueron los miembros de la Generación del 98, un conjunto de literatos, filósofos y artistas plásticos que defendieron un proyecto de regeneración educativa y cultural para el Estado español laico, abierto y tolerante, pero que tenía un fuerte componente cultural muy poco plural, cuyo epicentro geográfico no era todo el Estado, sino Castilla, y cuya herramienta y bandera era el idioma español, sin dejar apenas espacio para los hablantes del resto de lenguas que se usan en España.³⁸ En fin, el número de nacionalismos estatales (políticos, en el sentido utilizado por la clasificación) que son a la vez culturales es enorme. Por lo tanto, cuando intentamos aplicar esta forma de clasificar a los nacionalismos y nos preguntamos si un caso concreto es cultural o político, acabamos descubriendo que un gran número de casos son las dos cosas a la vez, es más, encontramos que la práctica totalidad de los políticos son también culturales. Andrés de Blas ha intentado salvar este problema del solapamiento indicando que se trata de tipos ideales en el sentido weberiano, es decir, tipos que nunca se dan de forma pura en la realidad. Sin embargo, ese solapamiento de las dos categorías a mi juicio alcanza proporciones excesivas para poder considerar que la clasificación es útil en algún sentido.

El tercero de los inconvenientes de la clasificación entre nacionalismo cultural y político es menor, meramente terminológico. Las palabras 'político' y 'cultural' que dan nombre a cada categoría inducen a la confusión, pues el contenido de las categorías no se corresponde exactamente con lo que entendemos por 'político' y 'cultural' en el lenguaje ordinario. Si nos dejamos llevar por esos rótulos podría dar

³⁸ Véase A. de Blas: *Sobre el Nacionalismo Español*; Inman Fox: *La Invención de España*.

con facilidad la falsa impresión de que se pretende sostener que algunos nacionalismos defienden reivindicaciones sólo políticas y no culturales mientras que otros están sólo interesados en proteger la propia cultura sin hacer reivindicaciones políticas. No es a esto a lo que se refieren exactamente quienes hablan de nacionalismo político y cultural, pero las mencionadas etiquetas conducen con fuerza en esa dirección. Para evitar confusiones de este tipo he puesto a un lado mi disgusto estético y he denominado en este trabajo 'nacionalismo *culturalista*' al nacionalismo que utiliza a la cultura como criterio de inclusión y exclusión, estableciendo así un paralelismo terminológico con el *racista*, que usa a la raza del mismo modo. Quizá la ambigüedad de la clasificación entre nacionalismo político y cultural podría resolverse si se sustituyeran esos términos por otros que muestren de forma explícita lo que se quiere decir con ellos, por ejemplo, nacionalismo *de origen* político y *de origen* cultural.

El cuarto y último inconveniente de esa clasificación es que no es apta para emitir un juicio de valor no ya sobre cada una de las categorías a que da lugar, sino tan siquiera sobre alguna de ellas, como se propone Andrés de Blas. El criterio clasificador que se ha utilizado ha sido el tipo de unidad social que sirve como referencia para la reivindicación nacionalista (un Estado o una cultura), pero el tipo de unidad social no nos dice nada acerca de la reivindicación misma. No dice qué es el nacionalismo o qué reclama cada tipo, y por lo tanto, resulta difícil valorarlo partiendo exclusivamente de ella. Del nacionalismo político dice Andrés de Blas que es funcional para el Estado liberal, pero reconoce que "existe también la posibilidad de que el nacionalismo cultural se ajuste a este carácter liberal democrático."³⁹ Por lo tanto, no es posible distinguir entre ambos en términos valorativos, no nos dice nada acerca del respeto de cada tipo de nacionalismo por la libertad. La clasificación no distingue realmente entre los nacionalismos funcionales para el Estado liberal y los disfuncionales. Sin embargo, no se ve cuál otro puede ser su sentido tal y como ha sido planteada. ¿Quizá distinguir

³⁹ A. de Blas: *Nacionalismos y Naciones en Europa*, p.17.

entre los funcionales y disfuncionales para el Estado a secas?

Esto último me parece lo más probable. Cuando la clasificación entre nacionalismo cultural y político sí funciona como una verdadera clasificación, cuando sí produce dos categorías que no se solapan, es cuando la interpretamos como una distinción entre movimientos nacionalistas que carecen de Estado propio y movimientos que ya poseen un Estado, o dicho de otro modo, una clasificación entre el nacionalismo con Estado y el nacionalismo sin Estado. Esta distinción a mi juicio subyace bajo las etiquetas de nacionalismo político y cultural en la mayoría de los usos que le dan sus partidarios. Pero entonces, lo que deberíamos decir es que el nacionalismo estatal *pretende* ser funcional para el Estado del que surge, mientras que el nacionalismo sin Estado *es* disfuncional para el Estado bajo el que vive. Ahora bien, eso tampoco nos autorizaría a afirmar que el nacionalismo con Estado sea funcional sólo para el Estado liberal. El nacionalcatolicismo franquista fue un nacionalismo político en el sentido de la clasificación mencionada, pero nadie diría que fue funcional para el Estado *liberal*. A muchos autores les ha parecido dudoso incluso que pueda decirse que fue funcional para el Estado, y a mi juicio, tienen buenas razones para pensar de ese modo.⁴⁰

Mi impresión es que el nacionalismo rara vez es funcional para algún Estado a medio o largo plazo, al contrario de lo que sostuvieron las teorías de la construcción de las naciones. Raro es el Estado cuya estabilidad no está amenazada por alguna reivindicación nacionalista infraestatal o proveniente de más allá de sus fronteras, y el

⁴⁰ Uno de los puntos de encuentro más repetidos por los estudiosos del nacionalismo vasco es que el nacionalismo español de Franco no sólo no terminó con el nacionalismo vasco, sino que contribuyó de un modo muy notable a su crecimiento entre la población. Véase Alfonso Pérez-Agote: *La Reproducción del Nacionalismo*, pp.67-84; J.P. Fusi: *El País Vasco. Pluralismo y nacionalidad*, pp.207-212 y 225-226; P. Unzueta: *Sociedad vasca y política nacionalista*, pp.36-37, 139-140 y 143-144; *idem*: *Los Nietos de la Ira*, pp.53-55, 193 y 204-205; A. Elorza: *La Religión Política*, p.52; G. Jáuregui: *Ideología y Estrategia Política de ETA*, pp.122-123 y 204-209 y 460.

mejor comportamiento para evitar los efectos disfuncionales de esos nacionalismos no es nunca el nacionalismo estatal, liberal o no. El nacionalismo estatal, como cualquier otro nacionalismo, sólo agrava los problemas nacionalistas, nunca los soluciona. Cuando se intenta doblegar al nacionalismo con un nacionalismo de signo contrario sólo se consigue reforzar lo que se desea eliminar. Lo más probable será siempre la aparición de una escalada nacionalista en ambas partes, en la que cada respuesta nacionalista recibe una reacción aún más fuerte del nacionalismo rival, la espiral de la tensión que siempre ha buscado ETA, el efecto que Isaiah Berlin describió con la metáfora de la rama doblada que al soltarse da un latigazo a quien la dobló.⁴¹ La mejor respuesta posible contra el nacionalismo sin Estado no es el nacionalismo de Estado, sino discutir con él con un lenguaje no nacionalista, con argumentos no nacionalistas. La mejor respuesta en términos morales y la menos mala en términos prácticos no es doblar la rama, sino intentar secarla (dejarlo sin apoyos entre la población) como buenos argumentos y con medidas políticas justas. Qué hacer con las reivindicaciones nacionalistas entretanto la rama está verde y vigorosa es un problema diferente, y sea cual sea la respuesta que le demos, deberá ser siempre una respuesta desde fuera del nacionalismo, por lo que no debe llevarnos en ningún caso a adoptar el nacionalismo ni a participar de sus argumentos. Por otro lado, tratar de secar la rama no implica negar los problemas que señala el nacionalismo, algunos de los cuales son muy relevantes para los individuos modernos. Significa, más bien, ofrecer alternativas justas a los problemas para los que el nacionalismo está proponiendo soluciones insatisfactorias.

⁴¹ Véase I. Berlin: *El Fuste Torcido de la Humanidad*, esp. pp.223-242; id.: "Kant como un origen desconocido del nacionalismo", p.348.

1.2. EL NACIONALISMO Y EL COMUNITARISMO

El comunitarismo tiene un apartado en este trabajo por dos razones. En primer lugar, porque algunos de sus críticos sospechan que la expresión política del comunitarismo podría ser precisamente el nacionalismo.⁴² En segundo lugar, porque también en el sentido inverso, muchos críticos del nacionalismo describen a esta doctrina con rasgos muy similares a los que caracterizan al comunitarismo.⁴³

En lo que sigue intentaré aclarar la relación entre ambos, aunque no tengo la intención de ser exhaustivo al describir el comunitarismo. Me propongo manejar un concepto de trabajo de comunitarismo que considero lo suficientemente aceptado. Entenderé por tal la corriente de pensamiento surgida en la década de los ochenta en el ámbito académico de habla inglesa, crítica con el proyecto racionalista de reconstruir los ideales de la modernidad en el terreno de la filosofía moral y política,⁴⁴ que otorga prioridad a las comunidades sobre los individuos que las componen cuando se trata de

⁴² Esto es lo que opinan, por ejemplo, Francisco Laporta, Carlos Thiebaut, Carlos Santiago Nino o Maurizio Viroli. La tesis de Francisco Laporta es, con más exactitud, que el nacionalismo tiene un mejor punto de apoyo en los argumentos morales del comunitarismo que en los de la filosofía moral liberal ("Comunitarismo y nacionalismo", *Doxa*, 17-18 [1995], pp.53-67). La sospecha de Carlos Thiebaut, que el comunitarismo trasladado al contexto europeo se convertiría en nacionalismo (*Los Límites de la Comunidad*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p.146 y 165-175; también id., "Dos [o más] comunitarismos. Algunos problemas en la recepción de un debate", intervención en el Simposio sobre Comunitarismo del Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid, diciembre de 1991). La de Nino, que el comunitarismo puede servir de fundamento de actitudes tribalistas o nacionalistas (C.S. Nino: "Liberalismo versus comunitarismo", p.367). También Maurizio Viroli vincula estrechamente al comunitarismo con el nacionalismo. Véase M. Viroli: *Por Amor a la Patria*, pp.211 y 220-21.

⁴³ Por ejemplo, Minogue asegura que "[...] si tomásemos la retórica nacionalista en serio, deberíamos sacar en conclusión que parece estar exigiendo las condiciones de un Estado totalitario en el que en principio nada se considera privado ni excluido de ser regulado en interés de la nación." K. R. Minogue: *Nationalism*, p.16.

⁴⁴ J. Rawls: *A Theory of Justice*.

diseñar y adoptar medidas políticas, o dicho de una forma algo más precisa, otorga prioridad a los valores comunitarios, fruto de la tradición, de la historia y de la interacción comunitaria, sobre los derechos individuales, fruto del racionalismo abstracto e individualista.⁴⁵ Su gran heterogeneidad ha sido puesta de relieve con frecuencia.⁴⁶ Los argumentos utilizados para defender esta posición y las consecuencias directas y colaterales que cada comunitarista extrae de ella varían enormemente de un autor a otro. Bajo ese rótulo se suele encuadrar a pensadores tan diversos entre sí como Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre o Michael Walzer,⁴⁷ por sólo nombrar a quienes se considera habitualmente los más representativos.⁴⁸

⁴⁵ Véase Carlos Thiebaut: *Los Límites de la Comunidad*, p.141; y C.S. Nino: "Liberalismo versus comunitarismo".

⁴⁶ Sobre la distinción entre al menos dos comunitarismos, el conservador y el progresista, y también sobre las dificultades de esa misma distinción, véase C. Thiebaut: *Los Límites de la Comunidad*.

⁴⁷ Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1982; Charles Taylor: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*. vol II. Cambridge: Cambridge University Press, 1985; id., *Sources of the Self. The making of modern identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989 (hay trad. al español de Ana Lizón, con la corrección técnica de Ramón Alfonso Díez: *Las Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996); id.: *Reconciling the Solitudes*; Alasdair MacIntyre: *After Virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981 (hay trad. al español de Amelia Valcárcel: *Tras la Virtud*. Barcelona: Crítica, 1988); id.: "Is patriotism a virtue?", *Lindley Lectures*. Arkansas: Departamento de Filosofía de la Universidad de Arkansas, 1984; M. Walzer: *Spheres of Justice*. Nueva York: Basic Books, 1983; id., *Philosophy and Social Criticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987; id.: *Thick and Thin. Moral argument at home and abroad*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994 (hay trad. al esp., por la que se cita, de R. del Águila Tejerina: *Moralidad en el Ámbito Local e Internacional*. Madrid: Alianza, 1996); id.: *On Toleration*. New Haven: Yale University Press, 1998 (hay trad. al esp., por la que se cita, de F. Álvarez: *Sobre la Tolerancia*. Barcelona: Paidós, 1998).

⁴⁸ Sin duda, la lista podría ser más larga. Roberto Mangabeira Unger, Amitai Etzioni, Robert Bellah y muchos otros autores también son ubicados habitualmente en el comunitarismo. Por otro lado, a Bernard Williams, Richard Rorty o Stuart Hampshire con frecuencia se les considera cercanos al comunitarismo porque comparten, en distintos grados

El aire de familia entre el comunitarismo y un cierto tipo de nacionalismo es innegable. Por un lado, algunos de los comunitaristas más notables recogen buena parte de las críticas que el romanticismo (uno de los más conspicuos aliados del nacionalismo) le hiciera a la Ilustración y a la ética kantiana,⁴⁹ y algunos, como McIntyre, han apelado a virtudes aparentemente próximas al nacionalismo, como el patriotismo, para guiar la acción política de los agentes morales.⁵⁰ Además, todos los comunitaristas parecen compartir el presupuesto de que hay en algún lugar una comunidad homogénea que debe ser el referente de la vida política. Las sospechas mencionadas más arriba tienen, por tanto, razón de ser.

Sin embargo, un análisis un poco más detallado revela que nacionalismo y comunitarismo no son doctrinas intercambiables. Si la intuición que ha expresado Carlos Thiebaut fuese bien encaminada, como parece, y fuera cierto que la razón de que en Europa nos haya interesado y nos siga interesando el debate norteamericano entre comunitarismo y liberalismo es que al leer 'comunitarismo' entendemos 'nacionalismo',⁵¹ entonces creo que sería preciso añadir que esto se debe a un error a

y por razones diferentes, el particularismo moral defendido por éste y la crítica al constructivismo kantiano. Por último, algunos autores piensan que la aceptación parcial por parte de algunos de los liberales más prominentes, como John Rawls o Ronald Dworkin, de las críticas comunitaristas contra ellos y la consiguiente reformulación de sus teorías, les ha acercado a las posiciones de sus críticos más de lo que sería deseable (véase C.S.Nino: "Liberalismo versus comunitarismo", pp.368-369 y *Ética y Derechos Humanos*, pp.142-158). Mi propósito en este momento no es ofrecer un recuento exhaustivo ni una caracterización minuciosa de todas las variantes posibles del comunitarismo. Me mueve el objetivo de comparar lo que se ha considerado habitualmente el núcleo de la teoría comunitarista (dando como buena esa caracterización habitual o muy extendida) con el núcleo de la doctrina nacionalista. Por esta razón, he optado por limitar mi atención a quienes son reconocidos de forma pacífica como los cuatro comunitaristas más representativos.

⁴⁹ C. Thiebaut: *Los Límites de la Comunidad*, pp.19-20.

⁵⁰ Véase Alasdair McIntyre: "Is patriotism a virtue?"

⁵¹ El debate norteamericano contiene más elementos transportables a Europa que lo hacen merecedor de nuestro interés. El conflicto entre los derechos individuales y el bien común,

la hora de comprender alguna de las dos teorías. A continuación trataré de mostrar que el nacionalismo y el comunitarismo son doctrinas independientes desde un punto de vista lógico, de modo que es posible suscribir una sin que estemos necesariamente abocados a sumarnos también a la otra. También me propongo mostrar que son perfectamente compatibles, lo cual no es exactamente lo mismo que decir que el mejor punto de apoyo que el nacionalismo puede encontrar entre las teorías éticas sea el comunitarismo.

No siempre que se ha sostenido la conveniencia de distinguir entre el nacionalismo y el comunitarismo se ha conseguido trazar una línea de separación clara. Por ejemplo, una forma poco convincente de distinguir entre el nacionalismo y el comunitarismo es, en mi opinión, la utilizada por Will Kymlicka, que me va a servir de excusa para comenzar a escudriñar las diferencias y similitudes entre esas dos teorías morales. El punto de vista de Kymlicka, a mi juicio insatisfactorio para distinguir entre ambas, es que el nacionalismo y el comunitarismo no se refieren al mismo tipo de grupos sociales.⁵² En su opinión, cuando los comunitaristas hablan de comunidad se suelen referir a grupos por debajo del nivel nacional (iglesias, familias, barrios, sindicatos, etc.) y no a la nación que abarca a esos subgrupos. Si Kymlicka piensa que se dirigen a grupos sociales distintos es porque, en su opinión, entre el nacionalismo y el comunitarismo hay una diferencia que repercute en el tamaño del grupo que cada teoría tiene como referente. Los comunitaristas se refieren a grupos definidos por una concepción del bien compartida, en esto hay acuerdo cuando se trata de describir al comunitarismo. Pues bien, según Kymlicka la mayoría de los comunitaristas reconoce que las políticas del bien común de las que son partidarios no son aplicables a escala nacional. La talla de la nación, opina Kymlicka, le queda

el problema de si el Estado puede llegar a ser neutral y la pregunta de si tal cosa es deseable son otras cuestiones relevantes para el viejo continente.

⁵² Will Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, p.131-132.

grande a la comunidad. Un conocido comunitarista, Michael Sandel, es de esta misma opinión. Sandel ha sostenido que el tamaño de la comunidad es una condición de aplicabilidad del comunitarismo, y que la nación excede del tamaño adecuado para ser considerada una comunidad constitutiva, o dicho con sus propias palabras, que "La nación ha demostrado ser una escala demasiado vasta a través de la cual cultivar la mutua comprensión necesaria para una comunidad en sentido constitutivo."⁵³

Descompongamos esta afirmación en forma de silogismo: *a)* las naciones son comunidades de gran tamaño; *b)* sólo las comunidades de pequeño tamaño pueden funcionar como comunidades en sentido constitutivo; y *c)* la nación no puede funcionar como comunidad en sentido constitutivo. A continuación voy a sostener que la premisa mayor es falsa y que la premisa menor no es compartida por Alasdair MacIntyre, ni por Charles Taylor ni por Michael Walzer, tres de los comunitaristas más relevantes. Por lo tanto, el criterio de Kymlicka para distinguir entre el nacionalismo y el comunitarismo no es correcto. Parte de una idea equivocada acerca de qué es una nación y de una concepción del comunitarismo que no incluye de forma adecuada a algunos comunitaristas de relieve. Veamos estos dos problemas de la propuesta de Kymlicka por separado.

El primer problema estriba en que tanto Kymlicka como Sandel hablan de las naciones como si estuviera claro para todo el mundo cuáles son sus dimensiones mínimas. Aquí he sostenido todo lo contrario, a saber, que las dimensiones y contornos de las naciones no son cognoscibles. No hay en ningún lugar un tamaño estándar de nación, sino que el tamaño y contornos de las naciones son puras propuestas normativas establecidas por los nacionalistas caso por caso. Definir los contornos de

⁵³ Michael Sandel: "The procedural republic and the unencumbered self", *Political Theory*, 12/1 (1984), pp.81-96.

la nación, y por lo tanto, su tamaño, es una de las principales tareas del nacionalismo.⁵⁴ De ser correcta mi forma de entender a las naciones y al nacionalismo, el tamaño no sería un obstáculo *a priori* para que Sandel adoptara el nacionalismo, pues no tendría necesidad de renunciar a su idea de que la comunidad debe ser pequeña. Sólo tendría que dejar de pensar que la nación no puede ser pequeña.⁵⁵ Ahora bien, es cierto que Sandel no podría unirse a muchos de los nacionalismos de nuestros días, pues una gran parte de ellos han elegido como su 'nación' a grupos humanos enormes y muy complejos. Para quien comparta la idea de Sandel sobre la aplicabilidad del comunitarismo, tendrá pleno sentido afirmar que esas concepciones concretas de 'nación' son ámbitos demasiado grandes y que su moral social es demasiado compleja para servir como comunidad de referencia al comunitarismo. Sin embargo, nada les impedirá crear un partido nacionalista que defienda que una comunidad más pequeña dentro de alguno de esos Estados es una nación.

En segundo lugar, esta forma de distinguir entre el nacionalismo y el comunitarismo puede que sea válida para la obra de muchos comunitaristas, pero no sirve para el trabajo de tres de los más reconocidos, Walzer, Taylor y MacIntyre. Algo más adelante me ocuparé con más atención de esos autores. De momento sólo deseo indicar que entre los diversos grupos sociales a los que han aplicado el nombre de 'comunidad', el Estado de Israel está entre los señalados por Walzer; los Estados Unidos han sido identificados de este modo por MacIntyre; y tanto Canadá como Québec han sido consideradas comunidades por Taylor. Kymlicka se equivoca al

⁵⁴ Con esto queda descartada la conclusión a la que desea llegar Kymlicka a este respecto, a saber, que la razón por la que el nacionalismo y el liberalismo son compatibles es que el nivel nacional es el apropiado para la política liberal. Véase W. Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, pp.132-133.

⁵⁵ Dejo a un lado ahora el problema de si es posible encontrar comunidades no sólo pequeñas, sino que además sean moralmente homogéneas, como parece exigir el comunitarismo de Sandel.

pensar que los comunitaristas no tienen nunca como referente grupos de gran tamaño, si bien está en lo cierto al pensar que *en la mayor parte de su obra*, al menos por lo que respecta a Walzer y MacIntyre, el objeto y sujeto de su teoría son comunidades de tamaño mucho más reducido. Así, Walzer aclara justo después de haber definido que entiende por 'nación' que

"He esperado hasta mi último aliento para dar esta definición, puesto que *no deseaba sugerir un vínculo demasiado fuerte entre nación y comunidad*. Las comunidades pueden adoptar otras formas, como lo hicieron en el pasado y como sin duda lo harán en el futuro."⁵⁶

Por lo tanto, el segundo problema que hace que el criterio de Kymlicka sea insatisfactorio es que no todos los comunitaristas estarían de acuerdo en que sólo las comunidades de pequeño tamaño pueden ser entendidas como comunidades en sentido constitutivo. Tampoco están todos de acuerdo en que la nación haya demostrado tener un tamaño excesivo para aplicar el comunitarismo. Algunos comunitaristas, como Walzer, Taylor y MacIntyre, están pensando también en comunidades de gran tamaño y las consideran, además, naciones.

La diferencia entre el nacionalismo y el comunitarismo no descansa en que se refieran necesariamente a grupos sociales distintos. Para poder afirmar que así ocurre debemos prejuzgar el tamaño de las naciones (al hacerlo hurtamos ese trabajo a los nacionalistas) y además olvidarnos de que algunos comunitaristas identifican nación con comunidad. La diferencia estriba, según mi opinión, en el propósito que cada doctrina persigue, que a su vez repercute en la forma que cada una tiene de describir al grupo humano que toma como referente. Dicho con algo más de precisión, la diferencia reside en el campo normativo en el se desenvuelve cada teoría. El comunitarismo, tal y como lo entendemos en la filosofía moral contemporánea de las últimas dos décadas, es una doctrina política sobre el bien común o la vida buena. El

⁵⁶ M. Walzer: "Nation and universe", p.555.

nacionalismo, en cambio, es una doctrina política sobre la titularidad del poder político último y el ámbito sobre el que éste se debe ejercer. Sin duda, ambas comparten un mismo presupuesto, el presupuesto de que hay en algún lugar una comunidad homogénea y no compleja.⁵⁷ Ahora bien, ¿homogénea en qué? Pues bien, mientras que en el caso del comunitarismo sólo puede haber una homogeneidad relevante para sus propósitos, en cambio el nacionalismo es completamente abierto en el tipo de homogeneidad que predica de la nación. Cuando habla de comunidad, el comunitarista está pensando en grupos en los que sus miembros comparten la misma concepción del *bien común*, mientras que el nacionalismo, cuando habla de nación, está pensando en grupos de personas homogéneos en *algo*, pero no necesariamente en la concepción del bien común. La característica que el nacionalismo haya seleccionado como distintiva de la nación puede ser la concepción del bien común, pero también puede haber escogido cualquier otro rasgo que podamos predicar de seres humanos o una combinación de ellos: el color de la piel, el tamaño del cráneo, el idioma perdido, el idioma literario, el idioma más hablado, otras pautas culturales, la religión, la historia común según ciertas narraciones, la raza, la intensidad de los vínculos económicos, alguna actividad económica específica o algún sistema productivo que considera distintivo, etc. Esa característica o ese conjunto de características se convertirán en el centro de su discurso político, exigirá medidas políticas para su protección y desarrollo, etc.

Hasta aquí, las diferencias entre el nacionalismo y el comunitarismo. Ahora me voy a ocupar de los casos en que un autor o un movimiento político adopta a ambas doctrinas conjuntamente en su ideario. Esto ocurre en algunos pasajes de obras comunitaristas, en las que la nación es la comunidad de referencia, como he señalado más arriba. En lo que sigue voy a utilizar a Walzer, Taylor y MacIntyre como ejemplos

⁵⁷ Will Kymlicka: *Filosofía Política Contemporánea*, pp.255-257; C. Thiébaud: *Los Límites de la Comunidad*, p.161.

de esta posibilidad dentro del comunitarismo. También se puede decir lo mismo de cualquier movimiento nacionalista que haya escogido como rasgo de inclusión y exclusión de la nación a una determinada concepción de la vida buena. Ya he señalado que cualquier tipo de nacionalismo que use como rasgos de inclusión y exclusión la adhesión a una doctrina política determinada se encuentra en este caso, y también todos los nacionalismos religiosos.

Entiendo por comunitarismo nacionalista y por nacionalismo comunitarista una misma doctrina política que distingue a la nación por poseer una concepción de la vida buena específica y que sostiene que los planes de vida individuales deben subordinarse en ciertos aspectos o circunstancias a esa forma colectiva de moralidad. En lo que sigue voy a desarrollar el punto de vista de Walzer, Taylor y MacIntyre a este respecto. En lugar de describir su forma de entender al sujeto moral, a la comunidad y a las relaciones entre ambos, e inferir de ese relato cómo ven a la nación en tanto que comunidad, voy a utilizar un procedimiento expositivo menos frecuentado y que conduce de un modo algo más directo a mi objetivo: intentaré trabajar sobre los textos en que esos autores se han referido explícitamente al nacionalismo y examinar cómo lo han tratado. El primer tipo de estudio sobre el comunitarismo, de exposición metateórica del conjunto de la obra de estos y otros comunitaristas de relieve ha sido ya realizado con gran acierto.⁵⁸ En cambio, no es tan frecuente encontrar exposiciones directas de su vertiente nacionalista. Veamos desde el primer momento, por tanto, a qué grupos humanos concretos consideran naciones y cómo completan los contenidos derivados y complementarios de la doctrina del nacionalismo.

⁵⁸ Véase, por ejemplo, S. Avineri y A. de-Shalit (eds.): *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1992; S. Mulhall y A. Swift: *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell, 1992; hay trad. al esp., por la que se cita, de E. López Castellón: *El Individuo frente a la Comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. Madrid: Temas de Hoy, 1996; C. Thiebaut: *Los Límites de la Comunidad*.

1.2.1. MacIntyre ante el nacionalismo norteamericano

El primero de los comunitaristas cuyas opiniones sobre el nacionalismo voy a exponer brevemente es también el menos liberal de los tres, Alasdair MacIntyre. En una conferencia que se ha hecho famosa, MacIntyre expuso una reflexión sobre el nacionalismo norteamericano, al que en cierto momento de su intervención llama 'patriotismo', si bien no lo hace de un modo suficientemente explícito; de tal modo que muchos lectores no lo han interpretado de ese modo.⁵⁹ La equivalencia entre nacionalismo y patriotismo es pertinente en el caso del nacionalismo norteamericano, aunque no lo sea en general, y para ver por qué basta con un breve recordatorio histórico. Las tres grandes revoluciones liberales, la inglesa, la americana y la francesa, llamaron 'patriotas' a sus seguidores. En realidad, la misma palabra había designado de un modo casi ininterrumpido desde Cicerón a quien defiende políticamente el bien común y la libertad de la República, pero con la llegada de las revoluciones ilustradas se produjo un cambio en el significado de esa palabra, que fue usada de otro modo en aquel contexto.⁶⁰ 'Patriota' ya no designaba sólo a quien defendía la libertad de la República del dominio extranjero, la libertad de puertas a fuera que Constant atribuyó a los antiguos, sino que designaba sobre todo a quien actuaba de puertas a dentro en contra del poder absoluto o arbitrario y contra la opresión, es decir, a favor de la libertad de los ciudadanos que habitaban la República, a favor de la libertad de los

⁵⁹ A. MacIntyre: "Is patriotism a virtue?"

⁶⁰ En *Por Amor a la Patria*; Viroli traza la genealogía de esta idea desde Cicerón hasta nuestros días. Un intento ulterior de distinguir entre patriotismo y nacionalismo puede encontrarse en M. Viroli: "Patriotismo y nacionalismo entre el final del siglo XVIII y los inicios del siglo XIX", en J. M. Iñurritegui y J. M. Portillo (eds.): *Constitución en España: Orígenes y Destinos*; Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, pp.51-60. Agradezco a la amabilidad de Fernando Martínez por haber puesto a mi disposición este último texto.

modernos. En Inglaterra los patriotas defendieron los derechos del parlamento frente al absolutismo de la corona;⁶¹ en los Estados Unidos, obtuvieron la independencia de la corona y crearon las primeras constituciones liberales; en Francia, el "partido patriótico" puso a los hijos de la patria en armas contra la aristocracia y la monarquía. En las últimas décadas del siglo XVIII patriota era sinónimo de liberal, o lo que en aquel tiempo era lo mismo, de antimonárquico y revolucionario.⁶² Leersen explica con claridad que la diferencia con el concepto de patriotismo que se había utilizado desde la Roma clásica reside en que los movimientos liberales mencionados trataron de monopolizarlo, lo identificaron con su propia doctrina política.

"[...] debemos reparar en que, desde los tiempos de los romanos en adelante, se consideraba a ese instinto [el patriotismo] una virtud humana que en teoría todo el mundo podía sentir, sin tener en cuenta su posición y circunstancias políticas. El 'amor a la patria', en tanto que virtud, era apolítico y carecía de partido, como las demás virtudes: el respeto filial, la fidelidad matrimonial; la honestidad, la piedad, la caridad. Esos ideales se distribuían equitativamente por todo el espectro político. Es cierto, una vez más, que el pensamiento patriota defendía la virtud (y por consiguiente, la virtud del *amor patriae*) como una cualidad política; pero no es menos cierto que los escritores no patriotas o incluso antipatriotas podían presentar las mismas pretensiones hacia esos ideales virtuosos."⁶³

En los tres casos algunos patriotas, como Cromwell en Inglaterra, Jefferson en los Estados Unidos o Sieyès en Francia, fueron nacionalistas, usaron la retórica del nacionalismo: llamaron a las armas a la nación, entendida como el conjunto de ciudadanos dispuestos a liberarse del yugo de la opresión, el conjunto de ciudadanos

⁶¹ Años más tarde lord Bolingbroke sostuvo que la defensa de un gobierno monárquico y la defensa de la libertad no eran incompatibles, siempre que estuviera en el trono un "rey patriota", es decir, un rey liberal. Véase R. Derathé: "Patriotisme et nationlisme au XVIIIe siècle", en M. Albertini et al.: *L'Idée de Nation*. París: Presses Universitaires de France, 1969, p.71

⁶² Véase J. T. Leersen: "Anglo-Irish patriotism and its European context".

⁶³ J. T. Leersen: *Ibid.*

liberales.⁶⁴ Probablemente otros patriotas no estuvieron relacionados con el nacionalismo, sino con la construcción activa de la libertad sin vincularla a ninguna unidad social necesaria, pero esos no me interesan ahora, pues su influencia en el nacionalismo norteamericano fue sólo indirecta.⁶⁵ A partir de la obtención de la independencia, en los Estados Unidos se desarrolló y arraigó en el discurso oficial ese tipo peculiar de nacionalismo, de identificación de la nación con el liberalismo. Uno de sus elementos característicos es anterior a la declaración de independencia. Se trata de un elemento religioso llegado a América por la influencia en las colonias de la Revolución Puritana, a saber, la idea muy extendida entre los puritanos de formar parte de una nueva Israel, de ser un Pueblo Elegido.⁶⁶ Posteriormente secularizada por el iusnaturalismo racionalista ilustrado, la misma idea está presente en los discursos de Jefferson, a quien Hans Kohn considera el iniciador de esta corriente de nacionalismo en Norteamérica.⁶⁷ En su opinión, Thomas Jefferson "era un representante característico del nacionalismo liberal y humanitario del siglo XVIII, era un patriota." En otras palabras, "creía que la joven nación había sido designada por la Providencia para convertirse en la encarnación de los ideales racionales y liberales del siglo XVIII."⁶⁸ El proceso de consolidación de ese tipo de nacionalismo entre grandes sectores de la población hasta convertirse en dominante fue lento y complejo y no deseo detenerme en él demasiado. Para obtener un respaldo generalizado y llegar a

⁶⁴ Sobre el cambio de significado que se produce a partir del siglo XVII en el concepto de patria y su ampliación nacionalista, véase G. Dupont-Ferrer: "Les sens des mots 'patria' et 'patrie' en France au Moyen Age et jusqu'au debut du XVIIe siècle", *Revue Historique*, 188-189 (1940), pp.89-104.

⁶⁵ Véase B. Crick: *En Defensa de la Política*, p.92; e id.: *Political Theory and Practice*, pp.236-237.

⁶⁶ Véase H. Kohn: *Historia del Nacionalismo*, pp.230-231.

⁶⁷ *Ibid.*, p.262.

⁶⁸ *Ibid.*, p.261.

nuestros días con la fuerza que todavía posee ha tenido y tiene que superar muchas resistencias, desde la rivalidad y malas relaciones iniciales entre los estados de la unión, que acabaron en una guerra civil; hasta el nacionalismo de los inmigrantes que llegaban y siguen llegando con algún nacionalismo sobre su lugar de origen bajo el brazo; pasando por sus propias contradicciones pragmáticas, en especial la esclavitud, primero, y la discriminación racial, después, entre otros muchos obstáculos. Por supuesto, en cuando sus partidarios pudieron, usaron la escuela para socializar a los nuevos ciudadanos en esa identificación de América como la tierra de la libertad.⁶⁹ Además del uso del sistema educativo, se inventaron tradiciones con el propósito de reforzar esa idea y de reunir a su alrededor a la masa heterogénea de emigrantes que han seguido llegando al país en enormes cantidades. El mismo mensaje es reforzado todavía hoy por actos rituales, entre los que se encuentran el recuerdo de la Revolución y de los Padres Fundadores cada 4 de julio; la fiesta de Acción de Gracias por la llegada a la tierra de la libertad y el hermanamiento con los pobladores indígenas; el uso generalizado y omnipresente de la bandera y el himno en todos los actos públicos e incluso privados, que desde 1880 hasta la década de 1960 incluía un ritual de saludo obligatorio en todas las escuelas del país cada mañana, etc. Por supuesto, lo decisivo para afirmar su carácter de nacionalismo liberalista no son los ritos en sí mismos, sino la retórica que suele acompañarlos.

Con esta digresión histórica he querido hacer ver que en los Estados Unidos hay una larga tradición, asentada en el discurso de las instituciones, de un tipo de nacionalismo que caracteriza a la nación americana por el rasgo de la adhesión al liberalismo.⁷⁰ A este nacionalismo lo llamo 'nacionalismo liberalista', pero sus primeros partidarios se consideraron a sí mismos simplemente patriotas. Volvamos

⁶⁹ Ibid., pp.255-260. Véase también E. Hobsbawm: "Mass producing tradition: Europe, 1870-1914", pp.279-280.

⁷⁰ Una descripción comprimida de este tipo de nacionalismo estadounidense puede encontrarse también en C. Taylor: *Reconciling the Solitudes*, pp.24-25.

ahora a la relación de ese tipo de nacionalismo con la crítica comunitarista de Alasdair MacIntyre. Al tratar de responder a su pregunta retórica, MacIntyre utilizó dos conceptos distintos de 'patriotismo', y uno de ellos se refería precisamente al nacionalismo norteamericano, el objeto final de su reflexión. Así, observó que "para muchos americanos la causa de América, entendida como el objeto de preocupación patriótica, y la causa de la moral, entendida del modo en que la entiende la moral liberal, vienen a ser lo mismo."⁷¹ Después de lo visto acerca del tipo de nacionalismo que domina en los Estados Unidos, no parece que haya nada extraño en ese hecho. Sin embargo, a MacIntyre le parece contradictorio, y ocupa su reflexión en demostrar por qué ambas cosas no se pueden dar a la vez sin incurrir en "una confusión conceptual", o mejor dicho, trata de demostrar que la historia social y política de América ha vivido en una enorme "confusión e incoherencia", lo cual significa, en su opinión, que los americanos habitan "en un tipo de comunidad política cuyo sistema moral exige una incoherencia sistemática, que adopta la forma de conjuntos de principios mutuamente incompatibles."⁷²

Que el nacionalismo norteamericano sea o no compatible con el patriotismo tal y como lo entiende MacIntyre me preocupa bastante poco en este momento. En realidad, lo que me interesa de su reflexión es que en ella está sosteniendo la incompatibilidad entre el liberalismo y el nacionalismo. Creo que se equivoca a este respecto. Su principal argumento es que si entendemos a la moral liberal como imparcialidad, entonces el punto de vista moral y el patriótico son incompatibles, pues el segundo "exige tener en cuenta hechos sociales tan contingentes como dónde he nacido y qué gobierno rigió sobre aquel lugar en aquel momento, quiénes eran mis padres, quiénes eran mis abuelos, etcétera."⁷³ En mi opinión no hay tal

⁷¹ A. MacIntyre: "Is patriotism a virtue?", p.19.

⁷² A. MacIntyre: "Is patriotism a virtue?", pp.19-20.

⁷³ A. MacIntyre: "Is patriotism a virtue?", p.5.

incompatibilidad. Los liberales pueden tratar de justificar la relevancia moral de ese tipo de hechos sociales sin renunciar a su liberalismo, como han sostenido los nacionalistas liberales y tendremos ocasión de ver enseguida. Otra cosa muy diferente es que sea posible justificar la relevancia moral de esos hechos sociales de un modo válido o adecuado, ya sea desde el liberalismo o desde cualquier otra teoría de la justicia. MacIntyre opina que sí es posible. Considera al patriotismo una virtud en la que se exhibe gratitud hacia la nación, con la cual, asegura, el individuo tienen una relación "que es esencial e indeleble", es decir, necesaria.⁷⁴ La necesidad de esa relación proviene, según su parecer, del carácter constitutivo de la nación para la moral: la nación nos constituye como agentes morales al dotar de sentido y relevancia moral a ciertos bienes y personas y no a otros. El punto de vista de MacIntyre tiene un problema que afecta también a los liberales que sostienen que las naciones nos proporcionan un contexto significativo de elección, como veremos algo más adelante. El problema es que no da razón de por qué esos hechos necesarios son las naciones y no otros grupos sociales, ni nos explican cómo identificarlas. Incluso si fuera cierto que "vínculos sociales específicos e institucionalizados en grupos sociales concretos engendran y alimentan de maneras fundamentales la cualidad típica de agentes morales y la capacidad moral continua",⁷⁵ para los propósitos que me interesan en este trabajo MacIntyre aún tendría que mostrar por qué esos grupos se corresponden con los que los nacionalistas denominan 'naciones', es decir, esos proyectos normativos que se dirigen a conjuntos humanos yuxtapuestos y multiformes. Decir que hay en algún lugar una "comunidad natural concreta" que es "un requisito de la moralidad" es decir muy poco si no se identifica esa unidad social.⁷⁶ MacIntyre tiene una excelente comprensión de cómo funciona el nacionalismo, pues para apoyar la necesidad de esa comunidad

⁷⁴ A. MacIntyre: *ibid.*, p.5.

⁷⁵ A. MacIntyre: *ibid.*, p.10.

⁷⁶ A. MacIntyre: *ibid.*, p.11.

explica que hay algo que un patriota no puede criticar nunca. Admite que puede criticar prácticas sociales o características de su país, e incluso oponerse a su gobierno.⁷⁷ Sin embargo, según MacIntyre un patriota no puede criticar a "la nación concebida *como proyecto*, un proyecto que de un modo u otro vio la luz en el pasado y ha sido llevado adelante de tal forma que dio vida a una comunidad moralmente distintiva que incluía una reivindicación a la autonomía en sus distintas expresiones organizadas e insitucionalizadas."⁷⁸ Hemos llegado al núcleo del problema, pues si la nación no es ni más ni menos que un proyecto normativo, como sostengo y admite MacIntyre de soslayo, entonces no hay tal "comunidad natural concreta", no hay tal fundamento social único, claro y estable de la moral. La nación no es el prerrequisito de la moral, sino de su teoría nacionalista, o dicho de otro modo, la argumentación nacionalista de MacIntyre es tautológica.

1.2.2. Charles Taylor: las concesiones al nacionalismo de un federalista canadiense

Charles Taylor es un convencido defensor de la unidad de Canadá. En su opinión, la permanencia de Quebec en Canadá "es *esencial* para la existencia del todo."⁷⁹ Al mismo tiempo, ha ofrecido argumentos comprensivos con el nacionalismo quebequés, o mejor dicho, comprensivos con una de las posibilidades de entenderlo. Conviene recordar en lo que sigue que ha sostenido ambas cosas simultáneamente, pues con frecuencia su crítica a la modernidad y su defensa de las comunidades en las que los individuos se identifican con el bien común nos empujan con fuerza a situarle

⁷⁷ A. MacIntyre: *ibid.*, pp.14-15.

⁷⁸ A. MacIntyre: *ibid.*, pp.13-14.

⁷⁹ C. Taylor: *Reconciling the Solitudes*, p.33. La cursiva es mía.

en una posición política respecto del nacionalismo que no le corresponde. Precisamente porque su teoría ética puede conducir a malentendidos, para tener una idea más clara de la relación entre su obra y el nacionalismo sugiero empezar por lo más concreto, por sus opiniones acerca de Canadá y Quebec.

Sus propuestas para conseguir la unidad de Canadá son fundamentalmente dos: a) aumentar la intervención del Estado en la economía, mejorar y fortalecer el Estado del Bienestar canadiense con una política abiertamente socialdemócrata; b) reconocer que Quebec es una nación en los textos constitucionales y otorgarle un estatuto distinto al resto de la federación, es decir, construir Canadá mediante un federalismo asimétrico, en el que Quebec tenga más competencias que el resto de los estados de la federación. El primer tipo de medidas irían destinadas a dotar a los ciudadanos de un fin común y un sentido a su unidad. Además, está convencido de que así se polarizaría el debate entre la izquierda y la derecha cruzando todas las fronteras estatales y que eso tendría efectos beneficiosos para la integración social, pues en Quebec competiría con la única idea ilusionante que a su juicio se ha planteado hasta ahora, la independencia.⁸⁰ En cuanto al segundo tipo de medidas, Taylor persigue con ellas calmar la sed que los quebequeses francófonos tienen por ser *reconocidos* como una nación. Sin embargo, siempre ha puesto en duda que la independencia de Quebec esté justificada.⁸¹ Esa es su posición *política*, que presenta derivada de sus argumentos filosóficos, conceder el estatuto de nación a Quebec en la Constitución Canadiense, asignarle competencias diferenciadas de los demás estados de Canadá, y de este modo mantener a su lugar natal dentro de la federación. Su propuesta es el federalismo asimétrico, usado para satisfacer la exigencia nacionalista de reconocimiento que dice

⁸⁰ Véase C. Taylor: *ibid.*, pp.27, 29, 35-39.

⁸¹ Véase C. Taylor: *ibid.*, pp.51, 56-58.

comprender y considerar justificada.⁸² En efecto, considera a Quebec una nación y, consecuentemente, piensa que las naciones deben tener "cierta personalidad política", cierto "derecho a la expresión política", es decir, deben obtener un reconocimiento de su "soberanía". Ahora bien, la independencia le parece mucho más difícil de justificar. Aunque nunca la niega explícitamente, asegura que para evitar la "obsesión idiotizante y represiva con la nación, que es uno de los peligros constantes de la civilización moderna" son preferibles el federalismo y la unidad supranacional.⁸³ Las naciones, opina Taylor, tienen derecho a convertirse en Estados, pero esa no sería una buena idea ni la mejor opción.⁸⁴ Sus esfuerzos están destinados a convencer al resto de los canadienses de que "la identificación con *la nation canadienne-française* no es la antesala del separatismo."⁸⁵

Hasta aquí, su posición política respecto del caso empírico que le preocupa, Canadá. En cuanto a sus argumentos, sería demasiado largo explicar la crítica completa de Taylor a la modernidad, que es el principal punto de partida de su pensamiento.⁸⁶ Baste saber que describe al sujeto moderno falto de confianza en las concepciones del bien, alienado y cínico sobre sus instituciones de gobierno, inseguro en sus relaciones sociales y familiares, y carente de un apoyo social que reafirme su identidad.⁸⁷ Las medidas políticas que propone para Canadá son a su juicio el remedio

⁸² Sobre su proyecto de federalismo asimétrico, véase C. Taylor: *ibid.*, cap.VII, esp. pp.148-152. Una defensa de la misma solución para España puede encontrarse en F. Requejo Coll: *Federalisme Per a Què?*; id.: "Diferències nacionals i federalisme asimètric", en E. Undina Abelló (ed.): *Quo Vadis Catalonia?* Barcelona: Planeta, 1995, pp.240-271.

⁸³ C. Taylor: *Reconciling the Solitudes*, p.58.

⁸⁴ Véase C. Taylor: *ibid.*, cap.III.

⁸⁵ C. Taylor: *ibid.*, p.32.

⁸⁶ Véase C. Taylor: *Las Fuentes del Yo*.

⁸⁷ Tanto en Taylor como en Walzer se aprecia la fuerte influencia del análisis de Durkheim sobre el individuo moderno. Véase M. Walzer: *Obligations: Essays on Disobedience, War*

para sanar esa situación doliente, anómica y alienante, de los sujetos modernos. Para superarla, "la sociedad necesita un nivel mayor de cohesión, de autoconfianza, y mecanismos efectivos de autogobierno."⁸⁸ Entre ellos incluye la descentralización del poder político hacia unidades más pequeñas con el fin de hacerlo más palpable a los ciudadanos y también para intensificar el grado de participación de éstos, de tal modo que aumente su autoestima como sujetos emancipados que se gobiernan a sí mismos y su identificación con la comunidad a cuyo bienestar contribuyen mediante la actividad política. Ahora bien, Taylor insiste una y otra vez en que el éxito de esas medidas que aumenten la participación sólo es posible si el sujeto tiene una fuerte identificación con el destino de la comunidad.⁸⁹ Por lo tanto, no le sirve cualquier tipo de comunidad. En el mundo occidental liberal, escribe, hay dos polos fundamentales de identificación: las instituciones participativas y las naciones.⁹⁰ Aplicado a Canadá, "la identidad nacional tiene que ser definida a través de sus instituciones políticas."⁹¹ Para que los quebequeses participen en ella sintiendo un auténtico patriotismo, inédito hasta ahora, Taylor insiste en que es preciso reconocer que son una nación. Sólo así, asegura, "la confederación sería por fin aceptable para los canadienses francófonos de un modo que pudiera comprometer a sus corazones y respetar su dignidad."⁹² Más adelante, al revisar de los argumentos del nacionalismo liberal, volveré sobre esta idea de la identidad tayloriana.

Todo esto resulta extraño, incluso contradictorio, cuando se observan las

and Citizenship, pp.186-187.

⁸⁸ C. Taylor: *Reconciling the Solitudes*, p.86.

⁸⁹ C. Taylor: *ibid.*, pp.94, 97 y 106.

⁹⁰ C. Taylor: *ibid.*, p.98

⁹¹ C. Taylor: *ibid.*, p.162.

⁹² C. Taylor: *ibid.*, p.169.

características que exige de la descentralización política y de la participación ciudadana para que puedan funcionar como los únicos remedios contra la dolencia de la modernidad. Mi extrañeza se refiere a su opinión contradictoria acerca del tamaño que atribuye a las naciones, por un lado, y el que atribuye al tipo de grupos humanos que pueden funcionar como comunidades que solucionen ese malestar moderno, por otro. Considera que las naciones son grupos "muy grandes y extendidos por grandes zonas geográficas", mientras que "la identificación fuerte con la patria y las exigencias de la participación universal exigen una sociedad pequeña de relaciones cara a cara."⁹³

Aquí reaparece el problema que vimos más arriba, el mismo que había señalado Sandel y del que se había hecho eco Kymlicka, y es que parece difícil predicar el carácter constitutivo de comunidades de gran tamaño. Lo sorprendente es que Taylor lo considere un "dilema de la modernidad", y no un dilema de su propia teoría nacionalista que ve en las naciones unidades de gran tamaño.⁹⁴ Para mantener la coherencia con su teoría, la federación que propone como solución a ese problema debería ser clubes y pequeñas asociaciones ciudadanas, no de esos grupos a los que él llama naciones; o, de lo contrario, que llamase naciones a esos grupos menores, y no a Quebec ni a Canadá.

El segundo problema de su punto de vista es su modo de entender al nacionalismo, extraordinariamente *ad hoc*, que apenas sirve para dar cuenta de Quebec y de unos pocos nacionalismos lingüísticos más. Piensa que el nacionalismo surge de ciertos grupos humanos, los grupos lingüísticos poblados de sujetos modernos, emancipados, a los que llama naciones.⁹⁵ Este punto de partida se encuentra con las

⁹³ C. Taylor: *ibid.*, pp.43-44.

⁹⁴ Sin duda, la conveniencia de que la comunidad sea pequeña para su mejor gobierno preocupó a los filósofos de la Ilustración, como señala Taylor, pero no hay que olvidar que ya había sido sostenido por Aristóteles: *Política*, libro IV, párr.1326a.

⁹⁵ Véase C. Taylor: *Reconciling the Solitudes*, p.42.

dificultades que vimos en el capítulo I para dar cuenta de los nacionalismos que no tienen un contenido lingüístico (por ejemplo, el nacionalismo racista, o el religioso, o el que toma a una doctrina política como rasgo diacrítico...) o de los que han aparecido en zonas del planeta donde los lazos sociales premodernos no se han disuelto, sino que todavía son muy fuertes, como en los Balcanes del siglo XIX. Por otra parte, también le salen al paso los problemas que vimos en el capítulo II que asaltan a quien piensa que la palabra 'nación' designa en el lenguaje nacionalista unidades humanas identificables empíricamente *a priori* por medio de algún rasgo observable. No veo cómo podría salir de todas esas dificultades sin modificar sustancialmente su idea de qué son las naciones.

El tercer problema de la teoría de Taylor sobre el nacionalismo es que su modo de justificar las pretensiones políticas que dice que emergen de las naciones no se corresponde con los grupos humanos a los que desea llamar naciones y, por tanto, difícilmente puede justificar sus pretensiones. Su justificación depende de la supuesta necesidad que tienen los sujetos modernos de identificarse con *a)* el grupo lingüístico del que forman parte; y *b)* el grupo con el que comparte una concepción del bien. El problema es que Quebec no es ninguna de las dos cosas, ni *a)* ni *b)*. Quebec es una unidad *territorial* demarcada convencionalmente en la que habitan francófonos, anglófonos, inmigrantes cuya lengua materna no es ni el inglés ni el francés y al menos tres grupos indígenas que no hablan ninguna de las lenguas mencionadas. Cualquiera que se identifique con Quebec o que desee actuar políticamente en su nombre tendrá serios problemas para sostener de un modo plausible que el objeto de identificación o de su actividad es un grupo lingüístico... salvo que se esté refiriendo a una abstracción normativa de Quebec. Por otro lado, ni siquiera el propio Taylor piensa que Quebec tenga una concepción del bien que lo distinga del resto de Canadá.

"¿Hay discrepancias de valor entre las distintas regiones de Canadá? En cierto sentido, son mínimas. Parece haber una notable similitud entre todo el país y a

través de la diferencia francés-inglés cuando se trata de cosas que son importantes en la vida. Incluso cuando se trata de los valores que tienen una relación específica con la cultura política, parece haber un acuerdo amplio."⁹⁶

Claro que de esa supuesta unidad, que pasa de puntillas sobre la variedad de concepciones del bien que pugnan en la lucha política canadiense, Taylor quiere sacar una provechosa consecuencia para sus proyectos políticos. Sostiene que el acuerdo general que hay en Canadá a favor del Estado del Bienestar distingue a todo el país de su vecino del sur, y que precisamente por eso "los canadienses debemos estar juntos para mantener esa cultura política distintiva como una opción viable en Norteamérica."⁹⁷ Al caracterizar a su propia comunidad con el tipo de liberalismo del que él es partidario, ha solventado su problema de cómo ser un liberal y sostener al mismo tiempo que se debe respetar la concepción del bien comunitaria. Dejemos a un lado esa sorprendente manera de defender al Estado del Bienestar y sigamos con los argumentos de Taylor sobre las características que él atribuye a las naciones: puesto que el criterio de compartir una concepción del bien distintiva no le sirve para considerar a Quebec una nación, lo usa para justificar la unidad de Canadá. Pero, entonces, ¿sigue considerando a Quebec una nación? La coherencia de su concepto de nación resulta, cuando menos, dudosa. O tal vez no sea sólo un problema de coherencia. Tal vez, y esta es mi impresión, le ocurra algo muy común a todo nacionalismo, y es que su teoría mantiene cierta coherencia cuando se despliega en el plano de la abstracción, pero resulta inadecuada cuando llega la hora de aplicarla a algún grupo concreto. Savater, con algo más de ironía, ha escrito a este respecto que "el primer gran error de las identidades nacionales que buscan su urgente recuperación o consolidación es que lanzan primero el *modelo ideal abstracto* y buscan luego algún mediocre oportunista que aspire dócilmente a parecersele, a fin de ungirle bardo de la

⁹⁶ C. Taylor: *ibid.*, pp.155-156.

⁹⁷ C. Taylor: *ibid.*, p.159.

patria.⁹⁸ El nacionalismo de Taylor, que reclama para sí la virtud de haber evitado el frío individualismo abstracto del liberalismo, culpable en su opinión de buena parte de los males de la modernidad, cae en el frío colectivismo abstracto, que retrata grupos y relaciones sociales que apenas podemos encontrar, por mucho que las busquemos, en algún lugar del mundo empírico. Lo cual supone, además, que difícilmente puede sanar de ese modo la dolencia de la modernidad a la que pretende poner remedio si su receta era una cataplasma comunitaria caliente, y no una fría abstracción inaprensible.

En cuarto lugar, el nacionalismo defendido por Taylor es un nacionalismo condescendiente, y por tanto, liberal. Ferrán Requejo, que se ha manifestado cercano a Taylor en varios aspectos de su teoría, ha subrayado el esfuerzo de éste por evitar las "actitudes asimilacionistas".⁹⁹ Taylor ha sido explícito para dejar bien clara su opinión hacia los excluidos de la definición pública de lo bueno:

"Bajo este prisma, se puede organizar una sociedad alrededor de la definición de la buena vida, sin que esto sea visto como una depreciación de quienes no comparten esa definición. [...] De acuerdo con esta concepción, una sociedad liberal se distingue por el modo en que trata a las minorías, incluidas las que no comparten las definiciones públicas de lo bueno; y, por encima de todo, por los derechos que reconoce a sus miembros. En este caso, los derechos en cuestión son concebidos como los derechos fundamentales y cruciales que han sido reconocidos de ese modo desde el principio de la tradición liberal: el derecho a la vida, a la libertad, al principio de legalidad, a la libertad de expresión, a la libre práctica de la religión, y similares. [...] Una sociedad con fines colectivos fuertes puede ser liberal, de acuerdo con este punto de vista, cuando se preocupa por quienes no comparten sus fines, y dado que puede ofrecerles garantías adecuadas de sus derechos fundamentales."¹⁰⁰

⁹⁸ F. Savater: *Contra las Patrias*, p.63, la cursiva es mía.

⁹⁹ F. Requejo Coll: "Citizenship and tolerance. The challenge of present-day nationalism to liberal democracy. A Taylorian approach", en J. Olives (ed.): *Idees de Tolerància*. Barcelona: Institut d'Estudis Humanistics Miquel Coll i Alentorn, 1995, p.290.

¹⁰⁰ C. Taylor: *Reconciling the Solitudes*, pp.177-178. Vuelve a repetir casi las mismas palabras en C. Taylor et al.: *El Multiculturalismo y "La Política del Reconocimiento"*, p.88.

En efecto, Taylor es un nacionalista condescendiente, es decir, liberal, pero la condescendencia no está libre de problemas. No es posible gobernar una comunidad política mediante un nacionalismo condescendiente sin que quienes queden excluidos de su definición de la nación, pese a no ser molestados por el Estado, sufran las consecuencias negativas del estigma y de la discriminación sociales difusas. Quien gobierna habrá marcado a una parte de la población con la señal de la ciudadanía de segunda clase, prestada graciosamente en un acto supererogatorio desde el punto de vista del nacionalismo. Planteadas así las cosas, se estará diciendo a sus beneficiarios que deben estar agradecidos al resto de la sociedad, a la nación, pues ésta tiene en su mano cambiar su actitud y pasar a la intransigencia *con los mismos argumentos nacionalistas* y sin dejar de ser liberal, es decir, manteniendo su fidelidad al liberalismo con los que quedan dentro, pero no lo ha hecho. Al menos, el gobierno y las leyes no lo han hecho, de momento, aunque resultará casi imposible evitar que los ciudadanos que han sido metidos en el saco de la nación no traten de un modo despectivo, con menos consideración y respeto, a quienes han quedado fuera en la vida cotidiana, y será muy difícil que algunos de ellos no crucen la línea y pasen a la intransigencia abierta, protegidos por una justificación que domina socialmente. Pero no es preciso que utilice mis propias palabras para sostener algo que ha escrito el propio Taylor repetidas veces: "un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran como reflejo un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo."¹⁰¹

Por último, si pasamos de sus consecuencias al modo en que justifica sus principios, a sus razones para actuar, la defensa que hace Taylor de ese nacionalismo condescendiente o liberal descansa, como le ocurre a muchos otros nacionalistas, sobre una tautología.

¹⁰¹ C. Taylor: *El Multiculturalismo y "La Política del Reconocimiento"*, p.43.

"La autodeterminación es el derecho de una nación porque es la condición de autogobierno del pueblo que forma la nación. Esto es así bien porque, puesto que forman una nación, la única *patria* con la que se pueden identificar es la nación, y por tanto eso debe tener una expresión política; o, como en el caso de los Estados Unidos, porque puesto que formaban un grupo dependiente que sólo podía obtener el autogobierno separándose, la libertad exigía que fundaran una *patria* y por tanto se convirtieran en una nación."¹⁰²

Acerca de esto último ya dije bastante en el capítulo anterior y no es preciso añadir nada más.

1.2.3. Michael Walzer y sus contradicciones nacionalistas

Michael Walzer es, como Charles Taylor, un comunitarista socialdemócrata que a pesar de criticar algunos aspectos de la tradición liberal se considera dentro de ella.¹⁰³ Al tratar su punto de vista acerca del nacionalismo en esta sección estoy siguiendo una convención, muy extendida en la filosofía política contemporánea, que les ubica a este lado del debate entre liberalismo y comunitarismo, lugar en el que parecen encontrarse cómodos.¹⁰⁴ Sin embargo, creo que las diferencias entre Taylor y Walzer, por un lado, y los liberales nacionalistas que veremos en la sección siguiente, por otro, son mínimas en lo que respecta a sus argumentos en defensa del nacionalismo y a su respeto por el principio de autonomía *en el interior de lo que consideran su propia nación*. Por este motivo incluiré algunos de sus argumentos en la sección en que trate los argumentos del nacionalismo liberal. Otra cosa es lo que opinan del respeto que les merece la

¹⁰² C. Taylor: *Reconciling the Solitudes*, p.43.

¹⁰³ Sobre el liberalismo de Walzer, véase S. Mulhall y A. Swift: *El Individuo frente a la Comunidad*, p.212.

¹⁰⁴ Véase, por ejemplo, C. Taylor: "Cross-purposes: the liberal comunitarian debate", en N. L. Roseblum (ed.): *Rules and Conventions*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1992; hay trad. al esp. de F. Birulés Beltrán: "Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo", en C. Taylor: *Argumentos Filosóficos*. Barcelona: Paidós, 1997, cap.X; y M. Walzer: "The comunitarian critique of liberalism".

autonomía de los que quedan marcados fuera de ella, como tendremos ocasión de comprobar. Tanto Taylor como Walzer nacieron, viven y trabajan en dos comunidades políticas donde gobierna el liberalismo. Cuando afirman que cada comunidad debe vivir de acuerdo con su propia concepción del bien común están garantizando el respeto del liberalismo para ellos mismos y para quienes les rodean. No aceptarían, en cambio, que el liberalismo sea un ideal normativo exportable y universalizable, al contrario que la mayoría de los liberales nacionalistas que veremos en la sección siguiente. Michael Walzer, desde su posición política de radical, es decir, de izquierdista norteamericano, parece querer impedir que sus argumentos en defensa del nacionalismo sirvan para justificar la vertiente imperialista del nacionalismo liberalista norteamericano, que lo ha acompañado durante siglos bajo la idea mesiánica del pueblo elegido o de la nación redentora, cuyo origen vimos más atrás en los colonos puritanos influidos por la Revolución Inglesa, y cuya aplicación durante la Guerra Fría, la Guerra del Vietnam y otras intervenciones exteriores recientes es sobradamente conocida. Así, sus convicciones liberales le han llevado a criticar a los movimientos nacionalistas que en cualquier parte del mundo no respeten una moral universal mínima, un universalismo liberal minimalista que no tiene el suficiente cuerpo, la suficiente consistencia o densidad, para justificar una intervención más allá de las fronteras políticas. Sirve, todo lo más, para crítica y la exigencia de solidaridad.¹⁰⁵

Walzer ha dedicado buena parte de su trabajo a defender un objetivo con el que simpatizo profundamente, un universalismo respetuoso con la libertad entendida como autonomía. Según su opinión, la autonomía es la fuente de las diferencias entre los seres humanos.¹⁰⁶ Comparto ese mismo parecer y creo, como él, que es el mejor punto de partida para defender con buenos argumentos morales la diversidad sobre el planeta.

¹⁰⁵ Véase M. Walzer: *Moralidad en el Ámbito Local e Internacional*; y también id.: *Sobre la Tolerancia*.

¹⁰⁶ Véase Michael Walzer: "Nation and universe", p.518.

El problema, por supuesto, es cuándo debemos considerar que está justificado limitarla, pero esa es otra cuestión que habrá de ser tratada en otro lugar. Mi discrepancia con Walzer surge cuando equipara la autonomía individual, a la cual considera moralmente valiosa, con la autonomía de las naciones. El salto de un concepto de autodeterminación a otro es incorrecto porque el uso de la autonomía individual no da necesariamente como resultado la formación de los grupos a los que los movimientos nacionalistas atribuyen el derecho a la autonomía colectiva, las naciones del nacionalismo. Walzer debe comprenderlo sin dificultad, pues como él mismo ha puesto de relieve, la autonomía "no puede especificar sus propios resultados sustantivos."¹⁰⁷ Ya lo vimos al examinar el criterio de Mill y Renan para la identificación objetiva de las naciones en el capítulo II, y volveré sobre ello de nuevo al hablar sobre la libertad positiva y también en el próximo capítulo.

Una segunda crítica contra el punto de vista de Walzer acerca de las naciones y el nacionalismo es el uso que hace del argumento de la diversidad. No quiero extenderme mucho en el argumento mismo porque lo voy a volver a tratar más adelante, al ocuparme de los argumentos del nacionalismo liberal. Me limitaré a comentar con mucha brevedad cómo lo utiliza él. Su principal problema es que lo presenta en medio de una confusión. Confunde la diversidad que atribuye a un hipotético planeta dividido en naciones con la diversidad en el interior de las naciones, y presenta ambas cosas como si fueran una sola o como si caminaran de la mano. Creo que esa misma confusión se encuentra ya en Herder, y más adelante diré algo más a este respecto. Ahora lo que importa es notar que el principio de autonomía sólo puede justificar la segunda, la diversidad individual en cualquier espacio político, incluso si queremos llamar a ese espacio 'nación'. Sin embargo, no puede justificar la primera, pues esa supuesta diversidad de un planeta entendido como un mosaico de naciones implica algún tipo de homogeneidad en el interior de esos grupos, o no tiene sentido

¹⁰⁷ M. Walzer: *ibid.*, p.518.

hablar de ella. Por eso creo que Walzer se equivoca cuando asegura que "todas las formas [de comunidad] tienen en común el pluralismo (si las comunidades son reales, también serán diferentes) y las naciones son probablemente los mejores ejemplos de este pluralismo."¹⁰⁸ Cuando habla del patriotismo vuelve a repetir el error:

"El patriotismo o el amor de país también es conocido por sus diferencias: ¿cómo sería posible amar al propio país si fuera indistinguible de los demás? Países distintos merecen distintos tipos y grados de apego. Estos son apegos a través de los cuales se constituye el 'auto' de la palabra 'autodeterminación', y del mismo modo que las determinaciones varían según los países, así los países nacionales varían con los grados de apego. En la vida política los valores de la autonomía y de apego trabajan juntos para producir diversidad, hombres y mujeres asociados de formas distintas, cuyos apegos mutos son expresados, puestos en práctica y celebrados de manera diferente."¹⁰⁹

Suscribo la última oración de esa cita hasta sus últimas consecuencias. El problema es que no se corresponde con el resto del texto que la acompaña ni mucho menos se deriva de él. En primer lugar, si hay pluralismo producido por la autonomía su resultado serán siempre asociaciones voluntarias, y no podrá haber grupos necesarios, tal y como el propio Walzer ha sostenido en otras ocasiones.¹¹⁰

Por otro lado, ya he afirmado repetidas veces que el mosaico armonioso de naciones es imposible. Sin embargo, esa es la idea sobre la que descansa la defensa última que Walzer hace del nacionalismo. Al igual que Taylor, Walzer rechaza explícitamente la intransigencia nacionalista, y afirma que sus ideas son compatibles con las formas espontáneas de expresión humana y que no las reprime ni las intenta uniformizar bajo la idea de nación.¹¹¹ Por lo tanto, como Taylor, también piensa que

¹⁰⁸ M. Walzer: *ibid.*, p.555.

¹⁰⁹ M. Walzer: *ibid.*, p.521.

¹¹⁰ Véase, por ejemplo, M. Walzer: *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*.

¹¹¹ Véase M. Walzer: *ibid.*, pp.545-547.

hay formas rechazables de nacionalismo. Lo que alimenta su apoyo a las formas condescendientes es una predicción (que él mismo identifica de ese modo, como una predicción) acerca de sus consecuencias beneficiosas: "si cada uno de nosotros camina con su propio dios, entonces todos nos sentaremos en paz bajo nuestras parras y nuestras higueras."¹¹² Lamentablemente, ya vimos en el capítulo III que la imagen mazziniana de la orquesta universal de las naciones no sólo no da lugar a una música armoniosa, como puntualiza Walzer, deseoso de dejar a cada nación tocar la música que le plazca, sino que sus supuestos músicos nunca llegarán a sentarse en las sillas que al parecer les están esperando sobre el escenario, pues hay más de un aspirante a músico con intenciones de sentarse en cada una. La armonía de un mundo de naciones que aportan cada una su propio genio al patrimonio común de la humanidad es un mito más del nacionalismo, una de las dos justificaciones consecuencialistas a su disposición, pero está basada sobre una creencia falsa. Ni el consecuencialismo, ni mucho menos el pragmatismo cínico al que Walzer es ajeno, pueden justificar de un modo adecuado a esta doctrina política.

Su creencia en que es posible alcanzar la armonía entre las naciones proviene, una vez más, de haber adoptado a este respecto el colectivismo abstracto. En un momento de *Las Esferas de la Justicia* se pregunta qué es una nación, o qué supone ser miembro de una, admite la dificultad de responder, reconoce la intangibilidad de la idea de pertenencia nacional. Sin embargo, en vez de aceptarla, en vez de admitir que hay una diferencia epistemológica entre, por una parte, saberse participante en un conjunto relaciones voluntarias cara a cara con varias personas y, por otra, creer que se pertenece a un grupo grande a cuyo conocimiento sólo se puede acceder mediante una abstracción que lleva consigo, además, un ideal normativo, establece una analogía entre ambas situaciones. Ahí comienza y termina su colectivismo abstracto, en el momento en que incumple sus intenciones de hacer filosofía quedándose "en la gruta,

¹¹² M. Walzer: *ibid.*, p.548.

en la ciudad, en el suelo."¹¹³ En vez de admitir que el concepto de nación no está en el suelo y de comprender su carácter normativo, decide tratarlo como si estuviera en el suelo, como si se tratara de un concepto al que podemos acceder de un modo empírico. Así, comete el error de tratar de sortear la dificultad de decir qué son las naciones haciéndose una pregunta equivocada, "a qué se deben parecer", pregunta que responde con la analogía de las vecindades, los clubes y las familias.¹¹⁴ No debe extrañarnos que una vez hecha la analogía, el resultado sea una abstracción que no se corresponde con los grupos a los que los nacionalistas llaman naciones, o que se corresponda sólo con algunos de ellos.¹¹⁵

En mi opinión el colectivismo abstracto que mantiene respecto de las naciones es contradictorio con el resto de su filosofía moral y política, y sobre todo, con su modo de ver el surgimiento de obligaciones, que es el motor de arranque y el núcleo de su pensamiento. Michael Walzer ha defendido como pocos filósofos contemporáneos que los grupos humanos valiosos, con los que adquirimos obligaciones, son los creados por la autonomía individual, y que todos ellos "al final descansan, no obstante, en personas individuales, que deciden los contornos de su vida moral con sus idas y venidas, por así decirlo, con sus actos de adhesión, de oposición y de resignación. ¿Qué determina todo eso? Sólo las personas individuales mismas, movidas por lo que sea que las mueve, sus prejuicios y principios, sus esperanzas y miedos."¹¹⁶ A pesar de sus concesiones al colectivismo abstracto, éste tiene un difícil encaje en su teoría, que está recorrida por la idea según la cual las obligaciones de los

¹¹³ M. Walzer: *Las Esferas de la Justicia*, p.12.

¹¹⁴ Véase M. Walzer: *Las Esferas de la Justicia*, cap.II, y muy en especial, la p.48. A lo largo del capítulo usa las palabras país y nación indistintamente.

¹¹⁵ Una crítica parecida, aunque no igual, puede encontrarse en V. Baider: "Citizenship and exclusion. Radical democracy, community and justice. Or, what is wrong with communitarianism?", *Political Theory*, 23/2 (mayo de 1995), p.217.

¹¹⁶ M. Walzer: *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, p.194.

ciudadanos "se derivan de sus elecciones, y no las preceden."¹¹⁷ Por último, sus simpatías nacionalistas pueden equivocarnos acerca de su posición política, al igual que ocurría con Taylor. Walzer se ha manifestado partidario de la división del mundo en Estados, en una diversidad planetaria estatal que no coincida con la diversidad étnica o cultural.¹¹⁸ Aunque también ha escrito a favor de la secesión de las naciones que deseen autogobernarse, se trata de una simpatía por el nacionalismo que contradice el núcleo de su teoría.

1.3. EL NACIONALISMO Y EL LIBERALISMO

En la última década del siglo XX, algunos autores han sostenido con argumentos diversos que el nacionalismo es compatible con el liberalismo, y algunos de ellos han llegado a sostener incluso que el nacionalismo es *indispensable* para el liberalismo.¹¹⁹ A continuación trataré de aclarar por qué, en mi opinión, la primera de estas afirmaciones es correcta, pero no la segunda, es decir, por qué creo que el nacionalismo es, en efecto, lógicamente compatible con el liberalismo, al contrario de lo que piensan muchos liberales, pero no indispensable para esta doctrina política, al contrario de lo que opinan algunos nacionalistas liberales.

Que el nacionalismo ha convivido y cooperado con el liberalismo es un hecho comprobable en los libros de historia.¹²⁰ Las revoluciones Inglesa, Americana y

¹¹⁷ M. Walzer: *ibid.*, p.233.

¹¹⁸ M. Walzer: *Las Esferas de la Justicia*, p.51.

¹¹⁹ Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, p.119.

¹²⁰ Véase Félix Ponteil: *L'Éveil des Nationalités et le Mouvement Liberal (1815-1848)*. París: Presses Universitaires de France, 1968; E. Hobsbawm: *Las Revoluciones Burguesas*, cap.VII, pp.239-261); id: *Naciones y Nacionalismo desde 1780*, esp. cap.I; H. Kohn: *Historia del Nacionalismo*, caps.VI y VIII, pp.223-275 y 377-476; H. Seton-Watson: *Nations and States*, pp.443-448.

Francesa, los primeros movimientos revolucionarios liberales, estuvieron acompañados de nacionalismo.¹²¹ El movimiento revolucionario liberal del siglo XIX europeo espoleado por ellas estaba fragmentado en segmentos nacionalistas.¹²² Los liberales europeos lucharon a favor de los movimientos nacionalistas porque de este modo debilitaban a los grandes imperios europeos y con ellos, al absolutismo.¹²³ El liberalismo inspiró y apoyó, entre otras, la lucha del nacionalismo griego contra el Imperio Otomano, la de los nacionalismos italiano y húngaro contra el Imperio Austrohúngaro y la causa del nacionalismo polaco contra Rusia. Un incipiente nacionalismo liberal había protagonizado los movimientos independentistas de la América española,¹²⁴ y fue también el impulsor de las revoluciones de 1848 y de los dos grandes movimientos nacionalistas de unificación política en la Europa del siglo XIX, las unificaciones de Italia y Alemania.¹²⁵ La tajante distinción que algunos liberales

¹²¹ Véase H. Kohn: *Historia del Nacionalismo*; L. Greenfeld: *Five Roads to Modernity*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

¹²² E. Hobsbawm: *Las Revoluciones Burguesas*, p.246, si bien Hobsbawm aplica el calificativo de "nacionales" y no "nacionalistas" a esos segmentos del movimiento revolucionario europeo.

¹²³ K. R. Minogue: *Nationalism*, p.134; A. de Blas: *Nacionalismos y Naciones en Europa*, p.48.

¹²⁴ Véase B. Anderson: *Comunidades Imaginadas*; E. Hobsbawm: *Las Revoluciones Burguesas*, pp.256-257 rechaza que se pueda llamar a los movimientos de independencia de la América española verdaderos movimientos nacionalistas y prefiere considerarlos nacionalismo embrionario o "protonacionalismo", pues no consiguieron involucrar a la mayoría de la población. Sin ánimo de entrar en una discusión sobre las verdaderas características de las luchas por la independencia en la América central y del sur, desearía señalar que Hobsbawm incurre aquí en el error de confundir "nacionalismo" con "movimiento de masas". El hecho de que las revoluciones iberoamericanas fueran realmente "obra de grupos de patricios, soldados y afrancesados" no dice nada acerca de si fueron o no nacionalistas las ideas que defendieron estas élites mientras luchaban por independizarse de España.

¹²⁵ Un liberal como Eugen Kamenka valora muy positivamente ese nacionalismo de la primera mitad del siglo XIX, pues en su opinión "defendió la libertad humana, la democracia y el progreso, ensalzó a las personas comunes y corrientes y unió el mensaje nacionalista a

trazan entre liberalismo y nacionalismo exige mucho más que su afirmación categórica. No sólo parece incorrecta desde el punto de vista histórico. Además, nos encontramos con que en la última década del siglo XX un buen número de liberales se han declarado partidarios de unir al liberalismo con el nacionalismo y ha sostenido que ambas doctrinas son conceptualmente compatibles. Yael Tamir, miembro de ese grupo de nacionalistas liberales, ha ido más lejos y ha afirmado que "en la actualidad, excepto algunos cosmopolitas y anarquistas radicales, la mayoría de los liberales son nacionalistas liberales."¹²⁶

Con esa afirmación Tamir trata de incluir en el nacionalismo liberal a muchos autores liberales que no se consideran a sí mismos nacionalistas. No me propongo verificar si eso es verdadero o falso, sino más bien estudiar con cierto detalle a ese grupo de autores contemporáneos que ha escrito desde el liberalismo adoptando expresamente el nacionalismo, los nacionalistas liberales conscientes de serlo. Entre los más destacados se encuentran el nacionalista escocés Neil MacCormick, su discípula la nacionalista irsaélí Yael Tamir Raffaelli y el nacionalista y socialista británico David Miller.¹²⁷ Incluiré en el mismo grupo al nacionalista partidario de las

principios tan universalistas y universalizables como la libertad, la democracia, la autodeterminación y también la justicia social o económica." E. Kamenka: "Human rights, people's rights", *Bulletin of the Australian Society of Legal Philosophy*, 33/9 (junio de 1985), [pp.148-159] p.151.

¹²⁶ Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, p.139; Will Kymlicka es de la misma opinión, y llama "posición liberal ortodoxa" a la suya propia, según la cual "las unidades básicas de la teoría política liberal son las culturas o las naciones". Véase W. Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, p.133.

¹²⁷ D. Miller presenta dificultades de catalogación, acaso como la mayoría de los nombrados hasta aquí. Ha defendido por escrito la necesidad de rechazar el individualismo liberal para poder defender el socialismo, y eso le acerca a las filas del comunitarismo. Lo mismo ha hecho MacCormick y no por eso debemos considerarlo comunitarista. Sin duda, ambos creen que es posible justificar medidas políticas que limiten la libertad en algunas esferas en las que la intervención del Estado es imprescindible para la justicia social, pero ninguno de los dos ha defendido la prioridad de la comunidad sobre los individuos más allá del campo económico. Por esta razón incluiré a Miller, sin su aprobación, en el terreno de los

minorías culturales Will Kymlicka, al nacionalista español Andrés de Blas y al nacionalista catalán Ferrán Requejo. Kymlicka, si bien no se ha reconocido abiertamente como nacionalista, toma sin tapujos a las naciones como sujetos de su teoría normativa y a las reivindicaciones nacionalistas como pretensiones justificadas para las que considera preciso encontrar una respuesta desde el liberalismo.¹²⁸ De Blas tampoco se presenta a sí mismo como un abanderado de cualquier tipo de nacionalismo, pero desde sus trabajos de ciencia política se ha declarado abiertamente partidario del nacionalismo político español liberal y democrático.¹²⁹ Ferrán Requejo

liberales socialistas o socialistas liberales. Véase D. Miller: "In what sense must socialism be comunitarian?", *Social Philosophy and Policy*, 6/2 (1989), pp.51-73.

¹²⁸ La idea central de Kymlicka se ajusta con precisión milimétrica al concepto de nacionalismo que he estado manejando en este trabajo. Kymlicka escribe que "Las minorías nacionales alegan que son 'pueblos' singulares, con derechos inherentes de autogobierno. El que en la actualidad formen parte de un país mayor no supone una renuncia a su derecho original al autogobierno, sino que más bien se trata de la transferencia de *algunos aspectos* de sus competencias de autogobierno a la unidad mayor, con la condición de que otras competencias permanezcan en sus propias manos.[...] En otras palabras, la reivindicación básica que subyace a los derechos de autogobierno no es simplemente que algunos grupos estén en situación de desventaja (derechos de representación) o que la comunidad política es culturalmente diversa (derechos poliétnicos). Lo que se reivindica es que hay más de una comunidad política [...] Por consiguiente, los derechos de autogobierno son el caso más claro y completo de ciudadanía diferenciada, puesto que divide a las personas en dos 'pueblos' separados, cada uno de los cuales tiene sus propios derechos históricos, sus territorios y sus competencias de autogobierno y, por tanto, su propia comunidad política. Cada uno de estos pueblos puede considerar que su propia comunidad política es la fundamental, y que el valor y la autoridad del conjunto de la federación son secundarias." W. Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, pp.249-250, si bien cito corrigiéndola parcialmente, pues "inherent rights of self-government" aparecía traducido por "pleno derecho al autogobierno", y "original right to self-government" como "derecho de autogobierno primigenio"; dada la importancia de ambos conceptos, me parece preferible optar por una traducción literal). Kymlicka interpreta correctamente la naturaleza de las reivindicaciones de lo que él considera "minorías nacionales" y que a la luz de este trabajo deben ser consideradas reivindicaciones nacionalistas. La aceptación de estas reivindicaciones como plausibles y su propuesta de una fórmula (la ciudadanía diferenciada por la pertenencia a un grupo) con las que satisfacerlas desde el liberalismo lo convierten, a mi juicio, en un nacionalista liberal.

¹²⁹ Véase A. de Blas Guerrero: "Liberalismo, democracia y nacionalismo", en A. de Blas (ed.): *Enciclopedia del Nacionalismo*. Madrid: Tecnos, 1997, pp.285-287; id., *Nacionalismo*

ha sido muy explícito en su defensa de un liberalismo que ofrezca un lugar para la satisfacción de algunas reivindicaciones nacionalistas. Su objetivo final, tras haber reformado algunos principios rectores de las democracias liberales, es alcanzar el reconocimiento de derechos de ciudadanía diferenciada para las naciones que den lugar a "una sociedad plural y tolerante de personas libres e iguales."¹³⁰ No obstante sus afinidades con el comunitarismo, en especial la versión propuesta por Charles Taylor, recupera de éste el espíritu liberal del que ya he hablado al describir su posición. Repito una vez más algo que ya dije al escribir sobre ellos. Si aceptásemos su propia definición del liberalismo de mínimos, entonces tanto Taylor como Walzer podrían ser incluidos también en esta categoría de nacionalistas liberales. Sin embargo, su defensa expresa de la subordinación de la autonomía a los fines colectivos cuando lo que está en juego es la supervivencia de un rasgo cultural, les distingue con claridad del nacionalismo liberal del que estoy hablando aquí. En el próximo apartado me propongo rescatar algunos de sus argumentos para ver cómo encajan en los usados por esta corriente contemporánea de nacionalismo liberal. En cuanto al nacionalista italiano Maurizio Viroli¹³¹ no aceptaría, de ningún modo, ser considerado un nacionalista, como probablemente tampoco Isaiah Berlin lo habría aceptado de buen grado. Sin embargo, así voy a etiquetar en adelante a ambos. La resistencia de Berlin y Viroli proviene de una forma a mi juicio demasiado reduccionista de entender al nacionalismo, como me ocuparé de señalar en su momento.¹³² De hecho, consideraré

e Ideologías Políticas Contemporáneas. Madrid: Espasa Calpe, 1984; id., *Sobre el Nacionalismo Español*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp.13-21; id., *Nacionalismos y Naciones en Europa*. Madrid: Alianza, 1994.

¹³⁰ F. Requejo: *Federalisme Per a Què?*, p.105.

¹³¹ M. Viroli: *Por Amor a la Patria*.

¹³² Viroli y Berlin incurren en un error muy extendido, que no es imputable sólo a ellos, y de cual que se han quejado con razón Neil MacCormick, David Miller y muchos otros partidarios del nacionalismo. El error consiste en confundir a la doctrina política del

que Sir Isaiah Berlin, nacido en Riga, Letonia, en el seno de una familia judía, y partidario del sionismo,¹³³ fue el precursor de más relieve de este grupo de autores durante el siglo XX,¹³⁴ si bien ha habido otros, como el italiano del valle de Aosta,

nacionalismo con una de sus versiones, la propia del romanticismo decimonónico es decir, tomar a la especie por el género. Véase MacCormick: *Legal Right and Social Democracy*, p.257; id., "Libertad, igualdad y nacionalismo", p.45; id.; D. Miller: *Sobre la Nacionalidad*, p.23.

¹³³ A este respecto véanse I. Berlin: "The origins of Israel", en W. Z. Laqueur: (ed.): *The Middle East in Transition*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1958; "The life and opinions of Moses Hess" y "Benjamin Disraeli, Karl Marx and the search for identity", ambos en I. Berlin: *Against the Current. Essays in the history of ideas*. Editado por H. Hardy y con una introducción de R. Hausheer, Londres: Hogarth Press, 1979; y "Chaim Weizmann" y "Eistein and Israel", ambos en I. Berlin: *Personal Impressions*. Editado por H. Hardy, con una introducción de N. Annan, Londres: Hogarth Press, 1980. Agradezco a Elena García Guitián el haberme dado la posibilidad de consultar su tesis doctoral para obtener estas referencias bibliográficas. Véase E. García Guitián: *Libertad y Pluralismo en la Obra de I. Berlin*, tesis doctoral inédita, Universidad Autónoma de Madrid, 1997. Sobre Berlin y el nacionalismo, véase J. Gray: *Isaiah Berlin*. Londres: Fontana, 1995; hay trad. al español, por la que se cita, de G. Muñoz: *Isaiah Berlin*. Valencia: Edicions Alfons El Magnanim, 1996, cap.IV.

¹³⁴ Las tesis básicas de cada uno de estos autores se pueden encontrar en los trabajos siguientes. Neil MacCormick: "Nation and nationalism", en *Derecho Legal y Socialdemocracia*; id., "Of self-determination and other things", *Bulletin of the Australian Society of Legal Philosophy*, 15/54-55 (1990), pp.1-20; id., "Sovereignty, democracy and subsidiarity", en *Rechtstheorie*, 25 (1994), pp.281-290; id., "¿Es filosóficamente creíble el nacionalismo?"; "Libertad, igualdad y nacionalismo", *Sistema*, 130 (enero de 1996), pp.31-50; Yael Tamir: *Liberal Nationalism*. Princenton: Princenton University Press, 1993; David Miller: "Ethical significance of nationality", en *Ethics*, 98 (1987-88), pp.647-662; id., "The nation-state: a modest defense", en Chris Brown (ed.): *Political Restructuring Europe. Ethical Perspectives*. Londres: Routledge, 1994; id., "In what sense must socialism be comunitarian?", *Social Philosophy and Policy*, 6/2 (1989), pp.51-73; id., "Citizenship and pluralism", *Political Studies*, 43 (1995), 432-450; id., *Sobre la Nacionalidad*; W. Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1989; *Ciudadanía Multicultural*, op.cit.; id., "Individual and community rights", en J. Baker: *Group Rights*. Toronto: university of Toronto Press, 1994; id., "Return to the citizen: a survey of recent work on citizenship theory", *Ethics*, 104 (enero de 1994), pp.352-381; id., *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press, 1995(hay trad. al español, por la que se cita, de C. Castells Auleda: *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996); Isaiah Berlin: "Nationalism", en I. Berlin: *Against the Current*. Oxford: Oxford University Press, (hay trad. al esp. de H. Rodríguez Toro: *Contra la Corriente*. México: FCE, 1983); id., *Vico and Herder*. Londres: The Hogarth Press, 1976; id.: *El Fuste Torcido de la Humanidad*.

Federico Chabod,¹³⁵ o el montenegrino afincado en Oxford, John Plamenatz,¹³⁶ que también tuvieron relevancia como precedentes prestigiosos.¹³⁷ Su granito de arena en la causa del nacionalismo liberal consistió en separar el sentimiento nacional y el nacionalismo (Berlin), y a veces en distinguir al propio nacionalismo en dos tipos, el tolerante y el intolerante (Berlin y Chabod), el occidental y el oriental (Plamentaz y Berlin), en fin, el liberal y el antiliberal. Al hacerlo dejaron abierta una puerta para las teorías partidarias del nacionalismo liberal que han venido luego. Se habrá notado que, al igual que hice al ocuparme de los autores comunitaristas, he mencionado el lugar o grupo social al que se considera vinculado cada uno de los nacionalistas liberales. Lo he hecho para desvelar algo que sólo aparece implícito en la mayoría de sus obras, la entidad a la que cada uno considera su propia nación, y para que observemos que algunos tienen como referente no ya a grupos minoritarios dentro de un Estado (Plamentaz, MacCormick, Kymlicka, Taylor, Requejo), sino a lo que entienden como

¹³⁵ F. Chabod: *L'Idea di Nazione*. Roma: Laterza, 1961, 2ª ed., 1962.

¹³⁶ J. P. Plamenatz: "Two types of nationalism"; id., *On Alien Rule and Self Government*. Londres: Longmans, 1960.

¹³⁷ Bryan Barry, al hablar de los refugiados centroeuropeos de la generación a la que pertenecieron Berlin y Plamenatz, los profesores de filosofía política que trabajaron en las universidades inglesas y norteamericanas durante el cuarto de siglo que siguió a la Segunda Guerra Mundial, observa que la gran mayoría se pronunciaron en contra del nacionalismo y del derecho de autodeterminación. Barry los agrupa en dos grandes sectores, el de los judíos germanohablantes asimilados y el de los vieneses. Los vieneses, dice Barry, estaban resentidos contra el nacionalismo, la fuerza política que hizo que su ciudad dejara de ser una capital cosmopolita y la convirtió en una capital provinciana. Los judíos, por su parte, deseaban evitar una nueva marginación en los países en los que estaban viviendo perfectamente asimilados y eso les colocaba contra el nacionalismo de su nuevo lugar de residencia. (Véase B. Barry: "Self-government revisited", en D. Miller y L. Siedentop: *The Nature of Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1983, pp.121-154) Sin embargo, no todos esos filósofos emigrados al mundo anglosajón tenían un sitio en el esquema de Barry. Entre los judíos, algunos eran sionistas, como Isaiah Berlin, y entre los gentiles algunos no eran vieneses, sino que procedían, como John Petrov Plamenatz, de las tierras de donde surgió la fuerza política que había desmembrado al imperio y había convertido a la Viena imperial en la modesta capital de un pequeño Estado.)

Estados nación (Berlin, Tamir, Miller, Viroli, De Blas, Walzer). Todos ellos se consideran herederos del cosmopolitismo cultural de Herder y del nacionalismo liberal de Mazzini, en cuyas obras ubican los orígenes del nacionalismo liberal. Algunos, en fin, citan con agrado las opiniones de John Stuart Mill a favor del Estado mononacional, mientras que otros prefieren el estatalismo plurinacional defendido por Lord Acton frente a Mill.¹³⁸

1.3.1. La compatibilidad entre el liberalismo y el nacionalismo

Al ocuparme de este grupo de nacionalistas liberales lo que me importa no es responder a la pregunta fáctica de si el nacionalismo y el liberalismo han cooperado sin conflicto aparente a lo largo de la historia y siguen cooperando, ni la de cuántos liberales pueden ser considerados hoy nacionalistas en sentido estricto. Lo que me interesa es analizar la supuesta incompatibilidad conceptual de ambas doctrinas, pues

¹³⁸ W. Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, p.82. La obra de Andrés de Blas Guerrero está recorrida por la preferencia de la solución propuesta por lord Acton, que en su aplicación a España daría por buenos tanto al Estado de las Autonomías como a la opción federal. Lord Acton defendió un modelo de Estado plurinacional, es decir, el tipo de Estado que le parecía preferible era aquel que cobijaba en su seno a varias naciones o nacionalidades. Utilizó como argumento central que la libertad estaba mejor protegida en los Estados plurinacionales, porque consideraba esa pluralidad una garantía contra el abuso del poder estatal, mientras que pensaba que los Estados nación eran más propensos a oprimir a las minorías. Sus puntos de referencia empíricos eran los imperios británico y austrohúngaro. (Véase lord Acton: "Nationality", *Home and Foreign Review*, I [julio de 1862], publicado también, por donde se cita, en John Emerich Edward Dalberg-Acton: *Selected Writings*, vol.I. Indianápolis: Liberty Fund, 1985, pp.409-433.) John Stuart Mill, en cambio, opinaba que es el Estado mononacional el que mejor puede ofrecer instituciones libres a sus ciudadanos (Véase J. S. Mill: *Consideraciones sobre el Gobierno Representativo*, esp. cap.XI). Will Kymlicka señala que este debate se reabrió después de la I Guerra Mundial y que tuvo a Afred Zimmern (*Nationality and Government*. Londres: Chatto & Windus, 1918) a favor de la postura de lord Acton y a E. Barker (*National Character and the Factors in its Formation*. Londres: Methuen, 1927) a favor de Mill. W. Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, p.82. Véase también A. de Blas: "Lord Acton y el pensamiento político liberal", *Sistema*, 93 (1989), pp.29-42; id., *Nacionalismo y naciones en Europa*, pp.62-69; K. R. Minogue: *Nationalism*, pp.134-136.

al hacerlo puede que mejore nuestra comprensión de cómo funciona la doctrina política del nacionalismo y, sobre todo, puede que nos ayude a decidir qué actitud práctica adoptar ante él. Antes de comenzar, obsérvese que cuando afirmo que el nacionalismo y el liberalismo son conceptualmente compatibles no estoy formulando un juicio de valor. No sostengo que la unión de ambas doctrinas sea la mejor de las combinaciones posibles, ni tampoco que quienes decidan unirlos estén asistidos de buenas razones para hacerlo. Al hablar de compatibilidad conceptual estoy indicando, simplemente, que se puede adoptar las dos a la vez sin incurrir en una contradicción.

En realidad, ya he explicado que el nacionalismo es lógicamente compatible con cualquier teoría de la justicia. En el capítulo anterior hemos visto que es muy versátil con respecto a las diferentes concepciones de la justicia, es decir, que no ofrece ninguna teoría de la justicia completa y que *cualquiera* complementarlo. Un nacionalista puede asumir de buen grado el liberalismo sin verlo como una teoría contradictoria con sus presupuestos, como también puede adoptar el socialismo (liberal o no) o el fundamentalismo religioso o cualquier tipo de totalitarismo. Hasta aquí no añadido nada nuevo a lo que ya he dejado dicho más atrás. Ahora bien, ¿y al contrario? ¿Un liberal tendría que abjurar de sus principios para poder adoptar el nacionalismo? En mi opinión, tienen razón los liberales nacionalistas cuando aseguran que no. Veamos por qué.

De estar en lo cierto los liberales nacionalistas, cualquier liberal que desee adoptar el nacionalismo tendría recursos argumentales suficientes para responder desde el liberalismo a las preguntas que le plantea la esfinge guardiana de los valores liberales, que se interpone en su camino y le interpela de esta manera: "El liberalismo es una doctrina política universalista -le recuerda la esfinge-, pues presenta su teoría de la justicia fundamentada sobre argumentos racionales que apelan a *todos* los seres humanos. Para que puedas adoptar el nacionalismo sin dejar de ser un liberal -le advierte- debes darme una razón que justifique limitar el alcance de los principios

liberales a una sola comunidad política."¹³⁹ Todo parece sugerir que el liberal que hiciera tal cosa debería renunciar al universalismo de la razón y que, al hacerlo, sería expulsado por la esfinge fuera de los dominios del liberalismo o que le serviría de cena. Sólo parece haber una respuesta posible que evite ese resultado no deseado: en vez de limitar los principios liberales a una sola comunidad política, como le invita la esfinge, el liberal que quiere ser nacionalista deberá sostener que es compatible considerar que la universalidad es una característica necesaria de la justificación moral¹⁴⁰ con ofrecer razones para que el planeta liberal sea construido a partir de subunidades políticas a las que llama 'naciones' y para que se mantenga parcelado de esa manera. Su idea central será que necesitamos un mediador entre nosotros y la humanidad¹⁴¹ y que el mediador idóneo es la comunidad política originaria, básica y necesaria. Esto mismo es lo que han declarado los autores mencionados más arriba, si bien la razón por la que cada uno considera que ese mediador es necesario varía en cada caso. Del análisis de esas razones que han ofrecido los distintos nacionalistas

¹³⁹ Por supuesto, estoy utilizando una forma de entender al liberalismo que es susceptible de ser impugnada. No es mi propósito entrar en la viva discusión que muchos liberales mantienen acerca de la cuál debe ser la correcta interpretación del liberalismo. Lo que ofrezco a continuación es una caricatura del liberalismo en la que he incluido las grandes características con las que se le retrata más a menudo: el universalismo ético; el respeto por la autonomía individual y por la máxima neutralidad estatal hacia los planes de vida individuales. También he añadido la preocupación por la igualdad, que no suele considerarse una nota característica del liberalismo, para dar cabida también a las teorías liberales que sí consideran a la igualdad indispensable para cualquier teoría liberal, punto de vista que puede encontrarse especialmente en R. Dworkin: "Liberalism"; id., *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, esp. caps. VIII y IX; y J. Rawls: *El Liberalismo Político*, 1ª parte, conferencia 1, pp.33-77. Una descripción similar del liberalismo, que no obstante excluye a la defensa de algún tipo de igualdad material como característica de esta doctrina política puede encontrarse en J. Gray: *El Liberalismo* y en Eduardo Rivera López: *Presupuestos Morales del Liberalismo*. Madrid: BOE/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, pp.26-27.

¹⁴⁰ N. MacCormick: "Libertad, igualdad y nacionalismo", p.33.

¹⁴¹ Véase G. Mazzini: *Dei Doveri dell Uomo*, esp. secc.IV y V.

liberales para preferir un mundo liberal recortado en naciones a otros mundos liberales posibles me ocuparé en primer lugar (i).

No obstante, la esfinge no ha quedado satisfecha con la respuesta anterior y continúa su interrogatorio: "Antes de decidir si te hago alguna pregunta más o terminamos aquí mismo, debes aclararme sin dilación por qué no debo pensar que has caído en las redes perfeccionistas tendidas por algunos comunitaristas y que has dejado de ser un liberal." Esta exigencia no supone ningún problema para el liberal que desea ser nacionalista, pues le aclara a la esfinge que él todavía cree que la neutralidad estatal hacia los planes de vida individuales es posible y deseable,¹⁴² y que se debe respetar el principio de autonomía, de tal modo que siempre sea posible la revisión de los propios fines;¹⁴³ y añade, además, que para comprobar que su confianza en los ideales racionalistas y universalistas de la modernidad todavía está intacta, basta con que la esfinge escuche su proyecto liberal para su propia nación y que tome en consideración su ideal de un mundo poblado por naciones liberales.¹⁴⁴ Claro que si la esfinge hubiera leído este trabajo y le hubiera parecido acertado, tendría que formular una pregunta adicional que rezaría como sigue: ¿Acaso necesidad y libertad no son antónimos? ¿Como puedes sostener, liberal, que respetas el principio de autonomía si te adhieres a una doctrina que habla de grupos humanos necesarios, en cuya formación y disolución la autonomía no desempeña ningún papel? Aquí me veo obligado a echar una mano al liberal en apuros, pues soy yo quien defiende que el liberalismo es compatible con el nacionalismo en los términos en los que lo he presentado en estas

¹⁴² Véase N. MacCormick: "Of self-determination and other things".

¹⁴³ Y. Tamir: *Liberal Nationalism*; W. Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*, pp.18, 51-56; id., *Ciudadanía Multicultural*, esp. cap.VIII, pp.211-235.

¹⁴⁴ Hobsbawm asegura que los liberales nacionalistas del siglo XIX "no veían contradicción entre sus propias peticiones y las de otras naciones, y en realidad aspiraban a la hermandad de todas, simultaneada con la propia liberación." E. Hobsbawm: *Las Revoluciones Burguesas*, p.240.

páginas. Para neutralizar esa objeción de la esfinge responderé con otra pregunta ¿acaso el liberalismo ha sostenido alguna vez que el planeta esté formado por asociaciones exclusivamente voluntarias? ¿Acaso no es esa la diferencia principal entre liberalismo y anarquismo? ¿No ha aceptado el liberalismo como punto de partida que pertenecemos a comunidades políticas que no hemos escogido y, al aceptarlo, no ha incurrido en la paradoja irresoluble de la autoridad, tal vez su falla teórica más grave, que sólo ha conseguido barrer bajo la alfombra, pero no eliminar, con el recurso al contractualismo?¹⁴⁵ El liberalismo es una doctrina política sobre los derechos individuales y la igualdad en alguna comunidad política, pero ni se ocupa ni tiene herramientas para ocuparse de acotar o definir esa comunidad, del mismo modo que el nacionalismo sólo se ocupa de esta última tarea, el dibujo de fronteras políticas, y sin embargo, ni se ocupa ni tiene herramientas para urdir una teoría de los derechos o de la igualdad.

La esfinge ve que se le escapa la cena y todavía hace un último intento por atraparla: "Una vez más, liberal, tu respuesta es correcta pero incompleta. Aún debes mostrarme la *razón* por la cual van a ocurrir ambas cosas traídas por tu doctrina política: debes mostrarme por qué razón la libertad de los individuos no va a ser vulnerada por la nación, o dicho de otro modo, cómo es posible la neutralidad estatal en el nacionalismo liberal; y también por qué estás tan seguro de que esa parcelación liberal del planeta no conduce simplemente a la parcelación del egoísmo. Piensa por un momento que favorecer egoísmos colectivos tendría dos consecuencias igual de indeseables para la libertad: en primer lugar, aumentarían las tensiones entre grupos, de modo que la libertad sufriría en condiciones adversas para su desenvolvimiento, por la tensión permanente y por el frecuente estallido de guerras. En segundo lugar, al ofrecer una justificación para que los grupos estén separados habrás sancionado la separación de los ricos con los ricos y de los pobres con los pobres, pues algunos

¹⁴⁵ Véase R. P. Wolff: *In Defense of Anarchism*. Nueva York: Harper and Row, 1970.

grupos humanos tienen más recursos que otros para llevar una vida digna. Al justificar su separación, habrás hecho desaparecer las razones para la solidaridad humana y habrás conseguido que el ejercicio de la libertad sea muy difícil en la mayor parte de nuestro planeta, habitado por grupos de personas en condiciones de necesidad extremada. En fin, debes demostrar, por un lado, que de tu nacionalismo liberal es posible extraer razones para no interferir en nombre de la nación en las distintas concepciones de la vida buena sostenidas por los ciudadanos y, por otro, que de él salen también razones para preocuparse del bienestar de las personas que no pertenezcan a lo que tú consideras tu nación (ii)." Los nacionalistas liberales sostienen haber resuelto también estos dos últimos problemas.

Aseguran que el nacionalismo liberal propone un universalismo sostenido por individuos arraigados en un contexto que da significado a las opciones sobre las que ejercen su libertad [*contextual individuals*], es decir, un universalismo que no olvida las raíces de los individuos, en claro contraste con el individualismo abstracto de Kant y del Rawls de 1971. De acuerdo con el nacionalismo liberal, advierten, algunas pretensiones de las naciones son moralmente válidas y políticamente justificables. Esto supone, aseguran, considerar justificadas algunas pretensiones colectivas. Sin embargo, no conlleva de ningún modo que *todas* las pretensiones formuladas en nombre de las naciones deban predominar *siempre* sobre las pretensiones individuales.¹⁴⁶ En el nacionalismo liberal son las naciones las que están al servicio de los individuos, y no al revés. Por lo tanto, defiende la construcción de sociedades en las que no se imponga desde el poder político ninguna concepción sobre cómo ha de ser la vida buena de cada ciudadano. Por otra parte, sólo desde esa ubicación social se puede, en su opinión, fomentar la solidaridad entre las gentes que pueblan el planeta. El nacionalismo liberal -sostienen- implica un derecho y un deber de respeto mutuo entre las distintas

¹⁴⁶ N. MacCormick: *Legal Rights and Social Democracy*, pp.253-254; *id.*, "Libertad, igualdad y nacionalismo", pp. 33-35.

tradiciones nacionales,¹⁴⁷ y al hacerlo genera un tipo de universalismo menos débil que el que surge del individualismo abstracto, pues los individuos que se adhieren a él se encuentran radicados en su nación y pueden poner en práctica desde ella un cosmopolitismo realista y lleno de sentido.¹⁴⁸ No son meros átomos en busca sólo de su propio interés, sino seres humanos ubicados socialmente, en cuyos corazones y mentes ha nacido, gracias a su experiencia social, un sentido de la justicia indispensable para ser solidarios también con quienes se encuentran más allá de sus fronteras.¹⁴⁹

1.3.2. Algunos argumentos del nacionalismo liberal

De esta manera, los pensadores liberales creen haber resuelto todas las dudas sobre la compatibilidad del liberalismo con el nacionalismo. Así ha ocurrido, en efecto. Sin embargo, las razones que ofrecen para apoyar su nacionalismo distan mucho de ser convincentes. El problema de sus teorías no reside en que su liberalismo sea incompatible con el nacionalismo. El gran problema del nacionalismo liberal reside en que no consigue encontrar ninguna justificación válida para el nacionalismo, pues encontrar tal cosa no es posible ni desde el liberalismo ni desde ninguna otra teoría moral o política. Los nacionalistas liberales puede que tengan buenas razones para

¹⁴⁷ N. MacCormick: "Libertad, igualdad y nacionalismo", p.46.

¹⁴⁸ N. MacCormick: "Libertad, igualdad y nacionalismo", pp.35-40.

¹⁴⁹ Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, p.105, aplicando a favor del nacionalismo la idea que Rawls supuestamente sostuvo en *A Theory of Justice*, según la cual es indispensable que los individuos crezcan arraigados [*situated*] para que puedan tener un sentido de la justicia. Sin embargo, a mi me parece una interpretación forzada del pensamiento del Rawls de 1971. Lo que Rawls consideraba un hecho necesario para que nazca nuestro sentido de la justicia y sea posible la cooperación social era nuestra tendencia innata a la reciprocidad, a preocuparnos de quienes se preocupan por nosotros y a odiar a quien nos odia. Véase J. Rawls: *A Theory of Justice*, pp.494-495. En el mismo sentido, pero sin citar a Rawls ni a Tamir, esto mismo ha sido defendido por N. MacCormick: "Libertad, igualdad y nacionalismo", p.38.

adoptar el liberalismo, pero no tienen ninguna para ser nacionalistas. El nacionalismo liberal no consigue explicar de ningún modo por qué el particularismo debe ser *nacional* y, por lo tanto, por qué el liberalismo debe ser nacionalista. Observadas con atención, las razones que nos ofrecen estos autores no bastan para justificar que debamos otorgar la titularidad del poder político último al grupo que ellos consideran una nación ni para defender la parcelación del planeta en esos grupos y no en otros. Los argumentos de estos autores tampoco nos explican convincentemente por qué los nacionalistas están forzados racionalmente a ser solidarios con los miembros de otras naciones. Aunque defienden con éxito la posibilidad de respetar la neutralidad desde un Estado nacionalista liberal, eso no nos dice por qué debemos preferir este tipo de Estado frente a otro también neutral, pero no nacionalista. Analicemos la plausibilidad de todas las razones ofrecidas por los liberales nacionalistas con algo más de detenimiento.

1.3.2.i) El particularismo del nacionalismo liberal

Los nacionalistas liberales declaran que un planeta liberal es un ideal deseable, pero que tenemos razones para preferir estructurarlo a partir de las naciones. Estas razones liberales a favor la parcelación nacionalista varían de autor en autor. Algunas de las más utilizadas han sido (i.a) que de la identidad nacional dependen tanto la propia imagen como la posibilidad de tener una vida satisfactoria y de ser respetado por los demás; (i.b) que es razonable que supongamos al construir una teoría política que los individuos desean conservar su propia cultura; (i.c) que la idea de autonomía exige un contexto de elección en el que las opciones tengan algún significado para los agentes, es decir, que la autonomía exige un contexto significativo de elección; (i.d) que la existencia de una gran variedad de naciones aumenta la riqueza de nuestras

vidas;¹⁵⁰ (i.e) que es preciso evitar el individualismo abstracto y tener en cuenta los vínculos de afinidad de los seres humanos de carne y hueso;¹⁵¹ (i.f) que sin la nación el Estado liberal sería insostenible, pues no movería a la cooperación y carecería de unidad en el tiempo.¹⁵²

1.3.2.i.a) Identidad nacional y autoestima

¿De la identidad nacional dependen tanto la propia imagen como la posibilidad de tener una vida satisfactoria y de ser respetado por los demás? Esta pregunta ha sido respondida afirmativamente por un gran número de autores, por ejemplo, Taylor, Margalit y Raz, Tamir o Kymlicka.¹⁵³ Más allá de la filosofía moral, es ampliamente compartida por los sociólogos, politólogos y antropólogos que han considerado al nacionalismo un reflejo de los grupos étnicos y de sus vínculos de sociabilidad.¹⁵⁴

En primer lugar, después de lo caminado en este trabajo ya estoy en condiciones de afirmar que, incluso de ser cierta esa concepción de todos ellos acerca de la identidad individual, afectaría tan sólo a los nacionalistas. Sólo un nacionalista puede tener identidad *nacional* y, por lo tanto, por más que fuera correcta su manera de entender el proceso de formación de la identidad personal, estos autores no nos habrían

¹⁵⁰ N. MacCormick: "Libertad, igualdad y nacionalismo", p.46; Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, p.30.

¹⁵¹ N. MacCormick: "Libertad, igualdad y nacionalismo", p.40; id., "Of self-determination and other things", p.15; Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, p.105.

¹⁵² Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, pp.117-118.

¹⁵³ A. Margalit y J. Raz: "National self-determination", pp.447-449; Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, pp.73-74; W. Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, pp.128-129.

¹⁵⁴ La idea aparece ya en Harold R. Isaacs: "Basic group identity: the idols of the tribe", p.35; y puede encontrarse ampliamente desarrollada por la obra de A. D. Smith, en especial, en *Identidad Nacional*.

ofrecido ninguna razón con validez universal para meter a todos los seres humanos bajo el paraguas institucional exigido por los movimientos nacionalistas o, dicho con las palabras de Yael Tamir, para fundamentar el deber de hacer posible la expresión de la identidad nacional en la esfera pública.¹⁵⁵ Si los términos de este trabajo hubieran parecido plausibles hasta aquí, entonces esta primera crítica desactiva por completo al argumento de la identidad. No obstante, creo que aún se pueden decir más cosas sobre él que tal vez refuercen esta crítica fundamental.

En segundo lugar, no veo con claridad cómo la identidad personal puede acabar justificando el nacionalismo, la afirmación de soberanía sobre cierto ámbito. Sigamos dando por bueno provisionalmente ese modo de entender la identidad individual. Si los vínculos con la nación son constitutivos de la identidad, del modo en que se entienden a sí mismos los sujetos modernos, los vínculos que nos unen con una religión o con un sinnúmero de asociaciones voluntarias y de grupos sociales también deben serlo. De hecho, eso es lo que ha llevado a los psicólogos sociales a hablar de identidad situacional, pues "las categorías salientes del yo en cualquier nivel de abstracción y las normas definidoras que las acompañan no son fenómenos estáticos o constantes, sino relativos y fluidos, que varían con el contexto social específico que proporciona el marco de referencia y las relaciones sociales percibidas entre las personas."¹⁵⁶ Tamir, por ejemplo, lo admite expresamente. En su opinión, las

¹⁵⁵ Véase Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, pp.70-71. Por "dar expresión a la identidad nacional en la esfera pública" Tamir entiende que la nación gestione su vida comunitaria de acuerdo con su peculiar modo de vida (*ibid.*, p.69), porque en su opinión "todas las naciones tienen un derecho a una esfera pública en la que constituyan la mayoría. Por lo tanto, el ideal del Estado nación debe ser abandonado en favor de otro más justo y factible." (*ibid.*, p.150) A este derecho lo llama derecho de autodeterminación, lo distingue del de autogobierno (*ibid.*, pp.70 y 150), lo concibe como un derecho individual acumulativo (*ibid.*, p.75) y lo define de forma genérica como el derecho a preservar la existencia de una nación como unidad cultural diferenciada (*ibid.*, p.58).

¹⁵⁶ J. C. Turner (ed.): *Rediscovering the Social Group. A self-categorization theory*. Oxford: Basil Blackwell, 1987; hay trad al esp., por la que se cita, de P. Manzano, revisada y prologada por J. F. Morales: *Redescubrir el Grupo Social*. Madrid: Morata, 1990, p.272.

afiliaciones culturales y nacionales son al mismo tiempo elegidas y constitutivas, como los planes de vida, las creencias religiosas y los roles sociales.¹⁵⁷ No puedo estar más de acuerdo. Pero, entonces, ¿por qué las afiliaciones nacionales tienen un *derecho a dominar el espacio público* que no se predica del resto de afiliaciones del mismo tipo? Si es tan constitutivo pertenecer a una supuesta nación española como ser varón o heterosexual, ¿por qué sólo lo primero debe tener un derecho al dominio político? Tamir no se ocupa de despejar este interrogante. Si lo intentara llegaría a la conclusión de que es posible encontrar una respuesta que esté apoyada por una buena justificación. Tal y como pensaba Gellner, "en un mundo móvil de comunidades que se superponen parcialmente, la diversidad de las visiones comunales es un problema, no la solución. En realidad, es el problema que estamos considerando."¹⁵⁸

Will Kymlicka ha sostenido que la razón por la que las naciones, y no otro tipo de grupos sociales, tienen derecho a un espacio público propio en el que sean dominantes, es porque la identidad nacional es especialmente adecuada para servir como foco de identificación primario,¹⁵⁹ pero si no se ofrece ninguna razón adicional, esto no es más que una afirmación arbitraria. No se ve por qué la familia o el pueblo natal no pueden desempeñar ese papel con la misma o mayor intensidad y cercanía con el individuo. Precisamente porque la identidad personal bebe de muchos grupos sociales, el nacionalismo no ha sido el único en usarlo, sino que también lo han empleado otros movimientos políticos, como el movimiento de gays y lesbianas o el feminismo. Estos últimos todavía no lo han usado para exigir comunidades políticas propias, pero desde la lógica misma del argumento no se ve por qué razón no deberían hacerlo: si la identidad tiene fuerza suficiente para justificar instituciones políticas para

¹⁵⁷ Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, p.33. Sobre los problemas de esta idea en la teoría de Tamir, véase lo dicho en el argumento (i.d).

¹⁵⁸ E. Gellner: *Cultura, Identidad y Política*, p.180.

¹⁵⁹ W. Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, p.129.

el nacionalismo, ¿por qué no ha de tenerla para sostener el mismo tipo de reivindicaciones a favor de personas cuya identidad se construye a partir de otros rasgos diferenciadores o hechos diferenciales igual de singulares y obtener, de este modo, una mayor protección para las *comunidades* o *grupos* definidas a partir de esos rasgos?

Ferrán Requejo ha distinguido cuatro tipos diferentes de movimientos políticos que denomina "de pluralismo cultural", "los que defienden un 'único tema' (feminismo, minorías sexuales, etc.); los de carácter nacionalista, los de las poblaciones inmigrantes; los que defienden los derechos de las colectividades indígenas."¹⁶⁰ Tiene toda la razón cuando observa que cada uno de esos movimientos presenta reclamaciones políticas diferentes: la igualdad individual para todos los miembros del grupo y la integración política igualitaria en el primer caso; la protección de las diferencias culturales y la diferenciación política, en el segundo y el cuarto; y la protección de las diferencias culturales y la integración política, en el tercero. Ahora bien, ¿por qué debe parecernos buena o correcta esa discrepancia de objetivos si todos suelen aludir a un mismo argumento, el de la importancia de cierta identidad para los individuos? Pues porque cualquiera de ellos es extraíble a partir del argumento de la identidad. Una cosa es que nuestra identidad como miembros de una cultura sea importante para nosotros y otra muy distinta que el único modo en que podemos protegerla sea, como sugiere Taylor, el autogobierno político.¹⁶¹

Hasta este momento he dado por bueno el argumento de la identidad y he tratado de mostrar su propia lógica no desemboca en el nacionalismo. Ahora deseo distanciarme de él, pues a mi juicio el argumento de la identidad es falaz, ya sea utilizado por el nacionalismo, por el feminismo o por cualquier otro movimiento político. Nos conduce siempre a un callejón sin salida porque es un argumento

¹⁶⁰ Véase F. Requejo: *Federalisme Per a Què?*, pp.34, 86 y 93.

¹⁶¹ Véase C. Taylor: *Reconciling the Solitudes*, pp.44-50.

naturalista. De una afirmación de hecho, 'el rasgo X es constitutivo de mi identidad', no puede derivarse válidamente ninguna consecuencia normativa, 'debo proteger y fomentar el rasgo X ' o 'el Estado debe estar orientado hacia la protección y el fomento del rasgo X '. Esta objeción tiene cierta importancia práctica, más allá de su fuerza lógica. A nadie se le escapa que quien ha sufrido una experiencia traumática queda marcado de por vida por ella, hasta el punto de convertirse en gran medida en constitutiva de su identidad individual, y sin embargo no deseamos que el Estado promueva los acontecimientos traumáticos. ¿Por qué? Porque los *valoramos* negativamente. A cada uno de nosotros nos corresponde decidir cómo valorar el número infinito de circunstancias que pueden modelar nuestra identidad individual, pues en ese proceso de valoración y rechazo, de incorporaciones y descartes afectivos consiste precisamente la formación dinámica y continua de nuestra identidad. Probablemente desearíamos que ciertas circunstancias, y no otras, contribuyan a modelar en lo posible nuestra identidad y la de nuestros hijos a partir de hoy (no podemos evitar tener un pasado), pero cuáles y hasta qué punto deberemos decidirlo tanto individual como colectivamente. Esa decisión no está determinada, sino tan sólo condicionada por nuestra identidad actual. Aún así, sólo estará en nuestra mano prever e influir en un número muy pequeño de todas esas circunstancias que nos hacen lo que somos después de pasar por el tamiz (culturalmente mediado) de nuestra autocomprensión que las interpreta cotidianamente.

El nacionalismo puede pretender sortear esa objeción contra el naturalismo de su argumento añadiendo que, por supuesto, si cree que debemos proteger cierta identidad es porque la valora positivamente.¹⁶² De nuevo se tiene que enfrentar, entonces, con la pregunta de por qué precisamente la identidad que consiste en el sentimiento de pertenecer al grupo X debe dar lugar al autogobierno, y no la identidad de pertenecer a $\text{infra}X$ o a $\text{supra}X$, y la respuesta sólo puede ser la tautología 'Porque

¹⁶² W. Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, p.128.

X es una nación, mientras que *infraX* o *supraX* no lo son'.

Aún tendré que decir algo más sobre la identidad nacional en el apartado sobre el argumento del valor de la diversidad cultural.

1.3.2.i.b) La pérdida de la cultura

¿Es razonable suponer que no deseamos perder nuestra cultura? Así lo ha sostenido Kymlicka para defender al nacionalismo.¹⁶³ Sea lo que sea que consideremos adecuado responder a esta pregunta, no servirá para justificar al nacionalismo liberal de forma genérica, sino tan sólo a aquel nacionalismo liberal específico que hubiera escogido a una cultura como rasgo de inclusión y exclusión. No obstante, prosigamos. ¿Acaso no parece razonable pensar que nadie desea perder la propia cultura? Sin duda, a mí me parece una suposición más que razonable, pero no por la misma razón que a Kymlicka. Lo considero más que razonable porque lo contrario es ininteligible. Además, no veo cómo puede justificar al nacionalismo, pues carece absolutamente de relevancia práctica. Si bien sería muy grave perder la propia cultura, afortunadamente la única forma en que tal cosa puede suceder es por haber padecido alguna afección cerebral grave. Que una persona en plenas facultades mentales pueda perder su cultura me resulta ininteligible, pues persona y cultura son la misma cosa, como se han encargado de recordarnos los antropólogos, los sociólogos y los comunitaristas con notable acierto, aunque a veces hayan olvidado el carácter dinámico de la identidad individual y de los contenidos culturales tanto individuales como sociales. La cultura es el modo en que el ser humano se adapta al medio (uno de cuyos elementos son también los seres humanos), y el medio está, a su vez, en permanente transformación, entre otras razones, por la continua actividad de los seres humanos sobre él. Por lo tanto, una de las características de la cultura es su

¹⁶³ W. Kymlicka: *ibid.*, p.123.

dinamismo.¹⁶⁴ El dinamismo de la cultura es predicable tanto del conjunto de creencias, valores, normas y signos que predominan en un contexto geográfico o humano dado, como de cada uno de los individuos que pueblan el planeta. Los individuos están en permanente aprendizaje y en un continuo proceso de adaptación a su medio, del que forman parte otros individuos. El medio puede variar porque el individuo se traslade a otro lugar o porque en el lugar en que se encuentra se produzcan cambios, desde innovaciones técnicas o introducción de nuevas ideas hasta transformaciones económicas, políticas o demográficas, por ejemplo, la llegada a ese lugar de individuos que traen consigo contenidos culturales diferentes. Cualquiera de esos cambios exige del individuo un esfuerzo de aprendizaje y adaptación, un enriquecimiento o cambio cultural, por pequeño que sea. Por mucho que cambie la cultura de un individuo, siempre, en cada momento de su vida, tendrá una cultura. El uso de ciertos contenidos culturales concretos pueden desaparecer de la faz de la tierra, sin duda, pero si yo sostuviera que mi propia cultura puede desaparecer mientras yo viva, al tiempo que caen en desuso esos elementos culturales, incurriría en la falacia de composición. Francisco Laporta, para ilustrar esta falacia cometida con frecuencia por los nacionalistas, puso como ejemplo el caso del vendedor de altramuces, quien al escuchar la afirmación sociológica 'los vendedores de altramuces están desapareciendo', se tentaba la ropa lleno de pánico.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Sobre la cultura como herramienta de adaptación y sobre su dinamismo, véase S. Giner: *Sociología*. Barcelona: Península, 1985, p.66 y 71-76.

¹⁶⁵ Véase F. Laporta: "La quimera del nacionalismo", *Claves de Razón Práctica*, 14 (juilo/agosto de 1990), pp.36-44. Laporta extrajo el ejemplo de un cuento de Tomás Moro Simpson: *Dios, el Mamboretá y la Mosca*. Buenos Aires: La Plèyade, 1974; hay una edición corregida y aumentada, por la que se cita, en Madrid: Siglo XXI, 1993, p.37. El vendedor de altramuces es en el original un vendedor de lupines (palabra derivada del italiano "lupini", que significa "altramuces"), y Tomás Moro Simpson lo presentó del siguiente modo: "-los vendedores de lupines están desapareciendo, vea, y yo soy vendedor de lupines. Por lo tanto, ¡yo estoy desapareciendo! -Lo miré con atención y pude comprobar que el hombre no daba muestras de disolverse en el aire."

Interpretemos de forma benevolente a Kymlicka. Quizá no quisiera decir que un individuo puede perder *su propia* cultura, sino que es razonable suponer que todos albergamos la expectativa de *transmitir* los contenidos culturales que en cada momento conforman nuestras creencias, valores y prácticas sociales, y que por lo tanto ésta es una expectativa razonable. Pensemos en un caso extremo, en el último individuo en poseer ciertos contenidos culturales, por ejemplo, el último mohicano. Si desease transmitir a otras personas esos contenidos, esa cultura que de otro modo moriría con él, y evitar así que desaparezca, ¿sería una pretensión razonable? Sin duda, parece razonable *desear* tal cosa. Ahora bien, entre sostener el carácter perfectamente razonable de ese deseo y que de él surja un derecho a satisfacerlo sean cuales sean las circunstancias media un abismo, que cobra mayores dimensiones si cabe cuando se añade la justificación de que el último mohicano constituye una comunidad política básica y necesaria, una nación, el último hábito de vida de la nación mohicana, y que si lo desea, para la defensa de su cultura tiene derecho incluso a dotarse de instituciones políticas propias sobre el territorio que históricamente habitó la cultura mohicana y sobre las personas que hoy lo pueblan. Esa idea, en cambio, no es nada razonable. Para evitar que ciertos contenidos culturales desaparezcan sólo se puede hacer una cosa: transmitirlos en un proceso de endoculturación.¹⁶⁶ La transmisión de nuestra cultura, de la forma más literal en que cabe hacerlo, se produce *legítimamente* en el seno de la actividad educativa conocida genéricamente como paternidad o maternidad, que a su vez es una actividad definida cultural y socialmente. El último mohicano puede transmitir su cultura a sus propios hijos o a los menores a cuyo cargo haya puesto la sociedad en la que vive (por ejemplo, los hijos de sus hermanas, si vive en una sociedad en la que el tío materno cumple las funciones de paternidad) sin que

¹⁶⁶ "La endoculturación es una experiencia de aprendizaje parcialmente consciente y parcialmente inconsciente a través de la cual la generación de más edad incita, induce y obliga a la generación más joven a adoptar los modos de pensar y comportarse tradicionales." M. Harris: *Antropología Cultural*, p.21.

nadie tenga derecho a interferir. En cambio, si la pretensión del último mohicano fuera transmitir su cultura a los hijos de los demás (según la definición socialmente admitida de 'hijos de los demás'), chocaría frontalmente contra la legítima expectativa de cada padre de transmitir a sus propios hijos su propia cultura. Por otro lado, si el deseo del último mohicano fuese imponer sus pautas culturales sobre otros adultos sin su consentimiento, entonces violaría el principio de autonomía y dejaríamos de estar ante una expectativa que los liberales, Kymlicka el primero, pudieran considerar razonable. No estoy olvidando que la transmisión de contenidos culturales mediante la educación es un proceso compartido también por agentes sociales formales e informales, y que las funciones de algunas de estas agencias y los contenidos que imparten son decididos desde el poder político o en el debate político. Tampoco olvido que en las sociedades industriales esas agencias de socialización tienen características propias específicas. Como puso de manifiesto Ernest Gellner en uno de los principales hallazgos de su teoría, *en el contexto* de las sociedades industriales contemporáneas, el interés tan universal y razonable de transmitir la propia cultura *requiere* una mediación institucional.¹⁶⁷ Si aceptamos que la educación mediada por una institución es una necesidad de grandes zonas geográficas del mundo contemporáneo, el principio de igualdad nos llevará a la exigencia moral justificada de que en esos lugares el Estado proporcione instituciones educativas que hagan posible la transmisión en condiciones de igualdad de la cultura que los padres deseen transmitir a sus hijos. Ahora bien, esto es lo máximo que puede llegar a justificar el interés por transmitir la propia cultura a nuestros descendientes, y no dividir normativamente al planeta en ningún tipo de unidades culturales necesarias ni forzar a los demás a que eduquen a sus hijos según unas pautas culturales que no desean para ellos.¹⁶⁸ Por otra parte, ni siquiera de ese

¹⁶⁷ E. Gellner: *Nations and Nationalism*.

¹⁶⁸ Dejo a un lado el espinoso asunto, en el que no deseo entrar en este trabajo, sobre cuál debe ser el sistema educativo en un sistema liberal, si la educación en los valores liberales debe ser obligatoria incluso para los hijos de los intolerantes, nazis, fascistas y otros

modo conseguiríamos el efecto deseado de perpetuar un conjunto de pautas culturales, pues

"está claro que la replicación de las pautas culturales de una generación a otra nunca es completa. Las antiguas pautas no siempre se repiten con exactitud en generaciones sucesivas, y continuamente se añaden pautas nuevas. En los últimos tiempos, este fenómeno de innovación ha alcanzado tales proporciones en las sociedades industriales que los adultos, programados como estaban para la continuidad generacional, se han sentido alarmados. El fenómeno en cuestión ha sido denominado 'abismo generacional'. [...] Por tanto, la endoculturación sólo puede explicar la continuidad de la cultura, no su evolución."¹⁶⁹

Walzer y Taylor han apelado a un supuesto derecho de las naciones de perpetuarse a sí mismas, en palabras de Walzer, "el derecho colectivo a imprimir una forma a la población residente en ella."¹⁷⁰ Para ser un poco más precisos, Taylor ha defendido el derecho de Quebec a prohibir a los francófonos y a los inmigrantes que envíen a sus hijos a escuelas en las que se habla inglés, a obligar a las empresas de más de cincuenta empleados a que se administren en francés o a firmar documentos en cualquier idioma que no sea el francés, medidas políticas que ya se han puesto en marcha en ese estado de Canadá. En su opinión, el objetivo de asegurarse que habrá francófonos en la siguiente generación es un objetivo colectivo legítimo, que no puede

ciudadanos que pueden no desear que sus hijos la reciban.

¹⁶⁹ M. Harris: *Antropología Cultural*, p.23.

¹⁷⁰ C. Taylor: *Reconciling the Solitudes*, pp.165-166; C. Taylor: *El Multiculturalismo y "La Política del Reconocimiento"*, pp.80-91; M. Walzer: *Las Esferas de la Justicia*, p.63; id.: *Moralidad en el Ámbito Local e Internacional*, cap.IV. Por su parte, Allen Buchanan al inicio de su estudio sobre la secesión sostuvo que la preservación de una cultura distintiva o de una forma de vida comunitaria justifica la secesión. Sin embargo, en la misma obra afirmó también lo contrario, a saber, que el argumento de la preservación de la cultura tiene una capacidad muy limitada y controvertida para justificarla y que "no hay, hablando en puridad, ningún derecho a la existencia perpetua de ninguna cultura en particular." Véase A. Buchanan: *Secession. The morality of political divorce from Fort Sumpter to Quebec*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1991, pp.xiv, 52-64 y 74. La cita procede de la p.54.

articularse ni justificarse con la herramienta de los derechos individuales. Esas medidas, como él mismo admite, "tratan activamente de *crear* miembros de la comunidad."¹⁷¹ Walzer ha sido más prudente y más interesado en que no se vulnere la autonomía, aunque tuvo la ocasión de interponer alguna objeción a Taylor en un libro compartido en el que comentó estas ideas y no lo hizo.¹⁷² La prudencia a la que me refiero ha consistido en incluir, junto a la defensa de las culturas a perpetuarse, la salvaguarda de añadir "en la medida que puedan hacerlo decentemente dadas su relaciones locales", con lo cual admite siquiera parcialmente que identificar a esa cultura titular de un derecho a la perpetuidad no es una tarea sencilla o que puede haber situaciones de solapamiento.¹⁷³ No obstante, Walzer a este respecto es confuso, por no decir contradictorio, pues en realidad su punto de referencia no son las culturas, sino el Estado y la cultura mayoritaria de éste. Por eso ha podido afirmar también que las mayorías culturales "no tienen obligación de garantizar la supervivencia de las culturas mayoritarias", y que las minorías dentro de un Estado "tienen derecho a la seguridad física, pero no a la seguridad cultural."¹⁷⁴

No creo que haya ningún problema moral en el uso libre de las lenguas, ni tampoco en el proselitismo lingüístico cuando se hace por medio de la persuasión o de los incentivos. Otra cosa muy diferente es hacerlo por la fuerza y contra la voluntad de las personas. Dicho de un modo más gráfico, "reivindicar el derecho de los hablantes a su lengua es una cosa; reivindicar el derecho de una lengua a crearse hablantes obligatorios es otra diferente. Defender formas de vida o tradiciones que a muchos agradan y a nadie esclavizan es cosa muy legítima; convertirlas por decreto

¹⁷¹ C. Taylor: *Reconciling the Solitudes*, p.88, la cursiva es mía.

¹⁷² Véase M. Walzer: "Comentario", en C. Taylor et al: *El Multiculturalismo y "La Política del Reconocimiento"*, pp.139-145.

¹⁷³ M. Walzer: *Moralidad en el Ámbito Local e Internacional*, p.100.

¹⁷⁴ M. Walzer: *ibid.*, pp.105-106.

en unidad de destino en lo universal es tiranía.¹⁷⁵ Pero dejemos a un lado esta crítica habitual (y creo que acertada) contra Taylor a este respecto, que le acusa de vulnerar el principio de autonomía individual o derechos individuales. Quiero mostrar que su argumento tampoco lleva al respeto de derechos colectivos, por lo que no se sostiene en sus propios términos, y que está basado en una presuposición que no es esencial para el argumento mismo, pero sí para el nacionalismo, la consabida tautología de usar como argumento último que nos encontramos ante una nación. Pues bien, si la justificación que presenta Taylor fuera que las culturas tienen un derecho colectivo a la supervivencia cultural, cualquier cultura presente en Quebec debe tener el mismo derecho, de acuerdo con el principio de universalidad de los juicios morales que el propio Taylor acepta.¹⁷⁶ Si el argumento fuese el de Kymlicka, y afirmamos que es razonable querer transmitir la propia cultura, entonces será razonable para todos, también para los inmigrantes y los indígenas, sin ir más lejos. Si Taylor asegura que la falta de reconocimiento institucional de la propia cultura daña a las personas, entonces debe admitir que las daña a todas, también a los emigrantes y a los indígenas, e incluso a los anglófonos. Por supuesto, es imposible que todos esos grupos puedan imponer a los demás su propia lengua en la escuela, los negocios o la administración. Su supervivencia no podrá conseguirse a costa de las demás, pero no por un problema moral, sino fáctico. La aplicación en serio del argumento y las medidas de Taylor sólo puede llevarse a cabo si se refieren a una sola cultura de las varias que pueblan ese territorio y se excluye a las demás *del mismo argumento y de sus conclusiones beneficiosas*. Por lo tanto, no sólo se encuentra con el problema de vulnerar (limitar de un modo injustificado) el principio de autonomía personal o derechos individuales

¹⁷⁵ F. Savater: "Falacias de la legitimación histórica", *Claves de Razon Práctica*, 7 (noviembre de 1990), p.36.

¹⁷⁶ Véase su disgusto por el subjetivismo en C. Taylor: *El Multiculturalismo y "La Política del Reconocimiento"*, p.102.

que se derivan de éste. Tampoco parece respetar *por igual* los derechos colectivos que proclama. Pero, ¿qué justificación puede encontrar para que sólo algunos francófonos de Quebec disfruten de la posibilidad de perpetuar el francés, incluso a costa de la voluntad de otros francófonos que desean llevar a sus hijos a escuelas de lengua inglesa, mientras se la niega a los demás? Veámoslo con sus propias palabras

"Está claro, al menos en nuestra sociedad, que no es concebible un estado de Quebec que no estuviera llamado a defender y promover la lengua y cultura francesas, *cualquiera que sea la diversidad de nuestra población.*

[...] Es axiomático para el gobierno de Quebec que la supervivencia y el florecimiento de la cultura francesa en Quebec es un bien."¹⁷⁷

La justificación última no es el derecho de *toda* cultura al reconocimiento, ni a perpetuarse, sino el derecho de las naciones a hacerlo. La justificación última de Taylor es que considera que Quebec es una nación, y a la hora de escoger rasgos de inclusión y exclusión, la caracteriza por la lengua y cultura francesas como rasgos, con independencia de cuál sea la verdadera composición demográfica del lugar. Piensa que la nación quebequesa, formada por los francófonos nacionalistas, tiene derecho a ejercer el poder político sobre Quebec y a establecer los fines colectivos que dese, incluido el de hacer coincidir por la fuerza la tozuda realidad y la imagen que el nacionalismo tiene de ella. Pero eso no es una razón, sino precisamente lo que tenía que justificar. Taylor no puede prescindir del argumento tautológico, pues el que estamos examinando, el argumento que declara razonable desear mantener la propia cultura o, formulado a su modo, la idea de que toda cultura tiene un derecho *prima facie* a perpetuarse, no le sirve para explicar por qué sólo la lengua francesa y no el resto de lenguas que se hablan en Quebec pueden disfrutarlo.¹⁷⁸

¹⁷⁷ C. Taylor: *Reconciling the Solitudes*, pp.126 y 173, la cursiva es mía.

¹⁷⁸ Recientemente ha admitido que su defensa de la diferencia se encuentra con el problema de englobar a todo grupo que la reclame para sí, incluidos los fundamentalistas islámicos o

Acabo de mostrar, porque era el lugar apropiado para hacerlo, la versión comunitarista del argumento que dice que es razonable desear mantener la propia cultura. Sin embargo, no deseaba abandonar tan de prisa la línea de defensa iniciada por Kymlicka. Al fin y al cabo, es el nacionalista liberal que me sirve como hilo conductor de este apartado. La anterior interpretación benevolente de Kymlicka es sólo una de las interpretaciones posibles de su pensamiento, pues él mismo ha sostenido sobre este asunto otra opinión, contradictoria con la que acabamos de ver. Esa segunda opinión no dice que es razonable transmitir ciertos *elementos* o *ingredientes* culturales para que no se pierdan, como parecen sostener también Walzer y Taylor. Dice, en cambio, que tenemos derecho a proteger la *estructura* cultural en la que vivimos. ¿A qué se refiere cuando habla de "estructura"? Se refiere a ciertos grupos de personas a los que él considera naciones.¹⁷⁹ Por contenidos, componentes o ingredientes culturales me refiero a cada uno de los elementos cognitivos que componen la cultura de un individuo; y por cultura de un individuo, al conjunto formado por contenidos de su conocimiento y sus pautas de conducta interrelacionados.¹⁸⁰ Kymlicka se ha dado cuenta de que los ingredientes culturales, la suma de elementos que componen cada

muchos grupos marxistas del Tercer Mundo (*sic*), y sin embargo asegura que no le inquieta. Entender al nacionalismo como un "llamamiento a la diferencia" abre la puerta a muchas posibilidades. En ese caso, debemos preferir las que tengan un contenido liberal y rechazar las antiliberales. Sin embargo, sus ejemplos son optar entre el nacionalismo que trajo la guerra de Bosnia o el nacionalismo liberal que domina en Quebec. Esos no son los casos difíciles. Los casos difíciles son los de dos nacionalismos, liberales o no, que pretenden a la misma población o al mismo territorio, o a ambos. Esas son las situaciones a las que no puede responder el llamamiento a la diferencia. Véase C. Taylor: "Nationalism and modernity", en R. McKim y J. McMahan: *The Morality of Nationalism*, pp.31-53.

¹⁷⁹ W. Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*, p.135. Una crítica contra la posibilidad de delimitar con claridad entre estructura y cultura, véase E. Gellner: *Cultura, Identidad y Política*, cap.II.

¹⁸⁰ Véase S. Giner: *Sociología*, p.68. A cada uno de los contenidos, elementos o ingredientes culturales a los que me estoy refiriendo, Rorty propuso llamarlos *mem* (siguiendo a Richard Dawkins y a Daniel Dennett), la contrapartida cultural de un gen. Véase R. Rorty: "Una visión pragmatista de la racionalidad", p.88.

cultura (lengua, ritos, festividades, canciones, historias, sistemas de producción, reglas para las relaciones interpersonales, religión, etc.) son un terreno demasiado movedizo para edificar sobre él derechos políticos, porque una vez que los componentes culturales que supuestamente cimentan esos derechos variasen, es decir, cayesen en desuso y fueran sustituidos por otros, arrastrarían consigo al argumento que sostenía el *status* político especial del grupo de personas que los había compartido hasta entonces. Él lo sabe bien por propia experiencia, pues en tiempos muy recientes Quebec vio cómo caía en un desuetudo generalizada uno de sus componentes culturales más preciados y distintivos hasta entonces, la religión católica, durante la Revolución Silenciosa [*The Quiet Revolution*] de los años sesenta. De este modo, "el quebec francés pasó de ser una sociedad religiosa y rural a convertirse en una sociedad secular y urbana."¹⁸¹ Por eso sostiene que la "comunidad cultural" sigue existiendo a pesar de que sus miembros modifiquen, en el ejercicio legítimo de su libertad, las

¹⁸¹ W. Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, p.148. Otro ejemplo muy llamativo es el de los indios norteamericanos que están utilizando los beneficios fiscales y legales de sus reservas para construir casinos. Unas noventa tribus norteamericanas tienen hoy una enorme fuente de ingresos a través de sus casinos, con los que han creado más de 700 puestos de trabajo para sus miembros. Por otra parte, incluso los que conservan su actividad económica tradicional, puede que hoy la desarrollen de manera radicalmente distinta. Por ejemplo, la tribu de los Ak-chin, tradicionalmente agrícola, se ha hecho mundialmente famosa por la aplicación de tecnología muy sofisticada a su sistema de riego en una zona semidesértica de Arizona, y porque la iniciativa de su construcción y la dirección de la cooperativa que lo gestiona son responsabilidad de una mujer. Ninguna de estas dos características, la tecnología punta y la admisión del liderazgo femenino, ni la comercialización de sus cosechas en el mercado norteamericano habrían eran notas distintivas de los contenidos culturales de esta tribu hace siquiera unas décadas, como tampoco lo es el casino que ellos también regentan. En Arizona el juego de azar está prohibido, pero la reserva de los Ak-chin tiene competencia sobre esa materia en su territorio, enclavado en ese estado. Si la conservación del modo de vida tradicional era *lo único* que justificaba un régimen jurídico diferente para esas personas, entonces ¿qué lo justifica en la actualidad? Al final de este capítulo propondré un argumento complejo que sí justifica el autogobierno tanto en estos casos como en el de muchas otras minorías indígenas y que en mi opinión evita los problemas del nacionalismo.

'características' de su cultura, los contenidos de su cultura;¹⁸² "debemos distinguir - afirma Kymlicka- la existencia de una cultura de sus características en un momento determinado."¹⁸³

Ha quedado patente que Kymlicka usa el término cultura con un doble significado. Primero hemos visto que lo utilizaba para referirse a las prácticas y hábitos sociales a los que yo me he referido como conjuntos de 'componentes', 'elementos' o 'ingredientes' culturales (unas veces considerados de forma aislada y otra como un sistema integrado), y ahora nos lo hemos encontrado referido al grupo de individuos que comparte esas prácticas. Cuando Kymlicka hace esto último también usa para denominar a esas culturas las palabras "naciones" o "pueblos",¹⁸⁴ y dice de ellas que son comunidades intergeneracionales, más o menos completas institucionalmente, que ocupan un territorio dado o lugar de origen [*homeland*]¹⁸⁵ y comparten una lengua y una historia distintivas.¹⁸⁶ A renglón seguido añade que es muy importante advertir que estos grupos no se definen por la raza o por la descendencia y, por lo tanto, que no está hablando de grupos raciales o sanguíneos, sino de grupos culturales. Pero si lo que importa es la estructura cultural y no los contenidos, entonces: a) ¿Por qué sigue definiendo al grupo por ciertos contenidos: lengua, historia y territorio? y b) Cuando

¹⁸² W. Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*, pp.166-167. Al decir esto desea expresar que el liberalismo permite que sus miembros abandonen modos de vida que ya no consideran que valgan la pena. No se da cuenta de que, lo permita el liberalismo o no, lo quieran sus miembros o no, los contenidos culturales se transforman con el paso del tiempo, pues tienen un carácter esencialmente dinámico.

¹⁸³ W. Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, p.148, véase también las pp.252-253.

¹⁸⁴ W. Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*, p.135; *Ciudadanía Multicultural*, pp.19, 116-117 y 148; Will Kymlicka y Norman Wayne: "Return to the citizen: a survey of recent work on citizenship theory", p.372.

¹⁸⁵ Dada la función que desempeña en la teoría de Kymlicka, la palabra *homeland* significa "lugar de origen" o "tierra natal", como bien vio su traductora al español, y no "patria".

¹⁸⁶ W. Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, p. 36.

los contenidos culturales se transforman ¿por qué no desaparece el carácter de nación? ¿por qué mantienen los derechos que supuestamente procedían del valor de la cultura que ha desaparecido, o mejor dicho, caído en desuso? Dejo a un lado la primera contradicción. Sólo añadiré que de haber sido consecuente y haber definido al grupo sólo por la voluntad de sus miembros de seguir siendo un grupo que traza fronteras de exclusión con otras personas a su alrededor, se habría acercado mucho a las teorías más aceptables acerca del funcionamiento real de los grupos étnicos, aunque los contenidos culturales, entonces, habrían perdido toda relevancia para su propia teoría.¹⁸⁷ La respuesta de Kymlicka al segundo problema nos es familiar, pues consiste en acudir al concepto de nación como 'comunidad de creencia' que vimos en el capítulo II: sin hacer una renuncia explícita a la definición a partir de rasgos objetivos que he reproducido más arriba, la convierte en inservible cuando afirma categóricamente que lo que no cambia es la *identidad* misma, la *sensación* de ser una cultura nacional distintiva.¹⁸⁸ Volvemos al punto de partida. El argumento de Kymlicka es, una vez más, tautológico, pues sostiene que la razón última de sus pretensiones nacionalistas es que 'X es una nación', entendida como una comunidad de creencia. Ya conocemos los problemas que genera esa forma de concebir a las naciones. La creencia compartida no certifica la verdad de lo creído y, lo que es más importante para el asunto que nos ocupa, aunque puede producir efectos sociológicos de mucha entidad, no genera derechos políticos; ni mucho menos se puede invocar para sostener un derecho a perpetuar la propia cultura por encima de la voluntad de sus miembros o imponiéndola a terceros por la fuerza.

Claro que Kymlicka no permite que se imponga nada por la fuerza en contra de la autonomía. Examinemos con un poco más de atención este respeto por la autonomía y cómo encaja en la idea anterior, a saber, que debemos proteger eso que unas veces

¹⁸⁷ Véase F. Barth: *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*.

¹⁸⁸ W. Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, pp.148-149.

llama "estructura cultural". Kymlicka no reclama nunca derechos políticos para esas estructuras culturales a las que considera naciones, sino de protecciones externas (defensa de la propia identidad cultural de la amenaza de perderla procedente de otros grupos) y restricciones internas (defensa de la identidad cultural en las relaciones entre el grupo y sus miembros).¹⁸⁹ Ahora bien, las palabras no deben distraernos de lo que se significa con ellas. No me parece una casualidad el paralelismo que se puede observar entre, por un lado, estas dos exigencias normativas que Kymlicka reclama para las naciones y, por otro, la forma como la teoría política clásica ha dividido tradicionalmente los dos aspectos de la soberanía, el externo (que impide la intromisión de otros soberanos en los asuntos internos) y el interno (que permite la imposición de medidas políticas sobre los miembros). Uno de los elementos que convierte en autofrustrante a la teoría de Kymlicka es que se ve forzado a rechazar que las naciones puedan imponer restricciones internas sobre sus miembros que sean contrarias a la autonomía¹⁹⁰, pues, en efecto, la autonomía era el punto de partida de toda su argumentación. La conclusión me parece impecable y no puedo estar más de acuerdo con ella, pero creo que hiere de muerte a su teoría. Da la impresión de que al arrojar el agua sucia de la palangana ha tirado también al niño que estaba lavando, porque si el grupo no puede impedir que sus miembros sustituyan sus prácticas culturales por las de otra cultura vecina o que eduquen a sus hijos en escuelas de otra cultura, ¿para qué necesita *el grupo* derechos propios? Kymlicka dice que estos derechos son de tres tipos: (i) derechos especiales de representación, es decir, cuotas dentro de las instituciones políticas del conjunto de la sociedad; (ii) derechos de autogobierno, que impiden que una minoría nacional pierda sistemáticamente todas las votaciones que son de particular importancia para su cultura; y (iii) derechos poliétnicos, que protegen prácticas religiosas y culturales específicas que podrían no

¹⁸⁹ Véase Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, pp.58-70.

¹⁹⁰ W. Kymlicka: *ibid.*, pp. 59-60 y 152.

estar adecuadamente apoyadas por el mercado.¹⁹¹ De estos tres tipos de derechos, no se mantiene ninguno en pie. Si no son posibles las restricciones internas, entonces todos son reemplazables técnicamente por derechos fundamentales. El caso de los derechos poliétnicos (iii) es el más evidente y no es preciso que me detenga en él. Los derechos de autogobierno (ii) pierden todo su sentido si su única justificación es evitar que se pierdan votaciones de forma reiterada por ser una minoría estable: en la constitución se pueden establecer salvaguardas de *ciertas materias* que no pueden ser reguladas por la mayoría, de modo que nunca la minoría resulte perjudicada por ser una minoría estructural a la hora de votar acerca de ese asunto específico. Por último, los derechos especiales de representación seguirían en pie, pero no serían específicos de los grupos culturales. En realidad Kymlicka se ha dado cuenta de que "los grupos no étnicos pueden reivindicar protecciones externas análogas. Se puede considerar que diversos derechos específicos en función del grupo (para las mujeres, los gays y las lesbianas, o para personas discapacitadas) proporcionan formas de protección externa, ya que reducen el grado en que estos grupos son vulnerables a -o están en una posición desventajosa ante- las decisiones mayoritarias."¹⁹² La razón es que, en efecto, no hay nada de específico en la defensa de la cultura una vez que exigimos el respeto por el principio de autonomía.

Con las objeciones presentadas hasta aquí no deseo menospreciar el problema central que subyace tras estos dos primeros argumentos (i.a y i.b). Al contrario, reconozco que ambos tratan de responder a un problema importante para la filosofía política contemporánea, a saber, que si debemos proteger los elementos culturales que consideramos valiosos, en qué circunstancias y con qué límites. Lo que he tratado de mostrar es que ninguno de los dos argumentos sirve para fundamentar esa pretensión

¹⁹¹ W. Kymlicka: *ibid.*, p.61.

¹⁹² W. Kymlicka: *ibid.*, p.60, nota 2.

a favor del nacionalismo. En ningún momento me he pronunciado acerca de si las distintas culturas que pueblan el planeta o alguno de los elementos que las conforman son merecedoras de protección o no. Una vez que hayamos separado los distintos elementos que se encierran en el amplio concepto de cultura que manejamos habitualmente y hayamos examinado uno por uno si debemos protegerlos, estoy convencido de que llegaremos a la conclusión de que algunas medidas de protección están justificadas en ciertos casos. No obstante, la tarea de identificar en qué casos, por qué razones y qué medidas, cae fuera de los límites que me he marcado al comienzo de este trabajo. Lo relevante en este lugar de mi investigación es que las razones que ofrece el nacionalismo, en este caso, el nacionalismo liberal, no son las que justifican esas medidas de protección. Probablemente, algunos de los fenómenos o conjuntos de fenómenos que hoy designamos con el nombre terriblemente impreciso de 'cultura' deben ser protegidos por el poder político, y tal vez haya que hacerlo de un modo específico o diferenciado, pero desde luego no será por razones nacionalistas, liberales o no.

1.3.2.i.c) Contexto nacional de elección

¿La autonomía necesita un contexto significativo de elección? Casi todos los liberales nacionalistas han expresado esa idea.¹⁹³ Quien a mi juicio ha presentado una versión más completa y elaborada de este argumento es Will Kymlicka.¹⁹⁴ Kymlicka

¹⁹³ W. Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*, esp. pp.164-178; id.: *Ciudadanía Multicultural*, pp.120-122; Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, p.30; N. MacCormick: "Of self-determination and other things", p.15; id., "Libertad, igualdad y nacionalismo", p.40; D. Miller: *Sobre la Nacionalidad*, pp.111-112 y 225.

¹⁹⁴ Las demás formulaciones de este argumento me parecen inválidas casi desde el primer golpe de vista. MacCormick lo extrae de un claro *non sequitur*: "los individuos contextuales y autónomos requieren de sociedades autónomas." N. MacCormick: "Of self-determination and other things", p.15. Tamir incurre en el mismo defecto. Comienza formulando el derecho

está convencido de que el mismo razonamiento que Rawls y Dworkin emplearon para defender desde el liberalismo la igualdad de derechos y de recursos en el interior de un Estado culturalmente homogéneo puede emplearse también para defender un *status* especial para las minorías dentro de un Estado plural.¹⁹⁵ Para poder proyectar y revisar nuestro plan de vida necesitamos saber cuáles son las opciones a nuestra disposición. Kymlicka toma de Dworkin la idea de que estas opciones nos son inteligibles por medio de nuestra lengua y de nuestra historia, las cuales nos suministran un "léxico compartido de tradición y convención" y que, por lo tanto, la lengua y la historia son el contexto imprescindible para que pueda tener lugar un desarrollo autónomo de la persona, pues hacen posible que las opciones que se presentan ante nosotros tengan significado; es más, hacen posible que las interpretemos como opciones.¹⁹⁶ Rawls debería haber considerado a la cultura como un bien primario -protesta Kymlicka-, y si no lo hizo fue porque dio por sentado que la comunidad política es culturalmente homogénea, y algo similar ha sido sostenido también por David Miller y Ferrán

específico a hacer elecciones culturales sin explicar de dónde lo deriva ni cuál es su conexión con la autonomía: en su opinión, si tener una vida autónoma es un valor último, entonces tener un abanico suficiente de opciones aceptables tiene un valor intrínseco, y añade el *non sequitur* "Por lo tanto, el derecho a hacer elecciones culturales sólo tiene sentido en un mundo en el que se protege la variedad de las culturas." Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, pp.25-32.

¹⁹⁵ W. Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*, p.162.

¹⁹⁶ Esta idea procede de Ronald Dworkin: *A Matter of Principle*, pp.228-231. Véase W. Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, p.121, nota 10, donde explica que Dworkin la expuso en una discusión sobre la subvención pública del arte, y no tuvo la intención de darle el alcance que propone Kymlicka. No se debe confundir con la idea comunitarista de que las prácticas sociales de nuestra comunidad constituyen nuestro yo. En la idea de Dworkin y Kymlicka, la relevancia de las prácticas sociales heredadas reside en el servicio que le prestan a la *autonomía*, y no en determinar la conducta moral del yo. En realidad, algo muy similar ha sido desarrollado también por Raz. Véase J. Raz: *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Requejo.¹⁹⁷ Tamir añade, en el mismo sentido, que si Rawls desea justificar la particularización de la justicia distributiva necesita a la nación.¹⁹⁸ Según la lectura que Kymlicka presenta de *A Theory of Justice*, el punto de partida de Rawls, lo que le permite considerar valioso llevar adelante de forma autónoma un plan de vida susceptible de ser revisado en todo momento, es que tener esa posibilidad es imprescindible para garantizar una vida en la que nos ganemos el respeto por nosotros mismos. Así, Kymlicka establece una relación directa entre el respeto por uno mismo y la pertenencia cultural. La pertenencia cultural es necesaria para poder llevar adelante cualquier plan de vida y, por lo tanto, si seguimos al Rawls de Kymlicka, es decisiva para el respeto por uno mismo. Por esta razón, concluye, las partes en la posición original desearán evitar su pérdida.¹⁹⁹

Empecemos por esto último. Ya he explicado en el punto (i.b) por qué me parece absurdo pensar que podemos perder la propia cultura. Volveré sobre ello más adelante para ver cómo afecta al resto del argumento de Kymlicka acerca de la

¹⁹⁷ W. Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*, p.166 (acerca de su carácter de bien primario, véase también id., *Ciudadanía Multicultural*, p.122, nota 11); y F. Requejo Coll: *Federalisme per a Què*, p.35.

¹⁹⁸ Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, p.119; D. Miller: *Sobre la Nacionalidad*, pp.118-119 y 225.

¹⁹⁹ W. Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*, p.166. Obsérvese que todo el argumento depende de un presupuesto fáctico subyacente, a saber, que es posible identificar un tipo de grupos culturales especiales, tan especiales que sólo ellos pueden ofrecernos un contexto significativo de elección, pues dominan todos los ámbitos de nuestras vidas. Esta misma idea aparece también en un artículo conjunto de Avishai Margalit y Joseph Raz. Los llaman grupos envolventes [*encompassing groups*], y dada su importancia para la autonomía les consideran titulares del derecho de autodeterminación. (véase A. Margalit y J. Raz: "National self-determination", *The Journal of Philosophy*, 87/9 [septiembre de 1990], pp.439-461). Will Kymlicka les da un nombre terriblemente feo, grupos societales [*societal groups*] (véase W. Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, p.112). Kymlicka parece haber tomado la idea de la forma en que A.D. Smith entiende a las naciones, como culturas "omnipresentes", "abarcadoras" o "envolventes". Véase *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell, 1982.

supuesta relación necesaria que establecē entre la autonomía, el respeto por uno mismo y la pertenencia a una cultura. Con el fin de ver por qué ese argumento no conduce a la conclusión de que las culturas son necesariamente titulares de derechos políticos, sugiero que volvamos a la posición original rawlsiana por un momento. Ni Kymlicka, ni Tamir ni Miller extraen de la posición original las consecuencias que a mi me parecen correctas a partir de las premisas sentadas por Rawls. Examinemos cómo afecta la teoría de Rawls al bien de poseer ciertos contenidos culturales. Como primer paso, propongo poner sobre el tapete algo que no nos ha mostrado ninguno de estos autores: describamos la posición original a este respecto. Si aplicamos los mismos criterios de neutralidad que utiliza Rawls para discriminar entre lo que conocen y no conocen los individuos situados en la posición original, entonces los contenidos materiales de la cultura de cada individuo estarían ocultos por el velo de ignorancia. Desconocerá si sabe bailar la sardana o el sirtaki, o ambos; si su lengua materna es el catalán, el griego o si es biligüe; si su comida preferida es el pan amb tumaca, la musaka, o ambos; si es aficionado al Barcelona, al Panatinaikos o si detesta el fútbol y el baloncesto; no sabrá si celebra la Navidad el 24 de diciembre, el 9 de enero, o si no la celebra en absoluto, etc.²⁰⁰ El velo sólo permitiría a cada individuo ver que pertenece a una cultura, o expresado de un modo mucho más claro, que tiene en su cabeza una cultura cuyos contenidos desconoce. Le permitiría ver también las características formales de los contenidos culturales que posee. En primer lugar, vería que la tenencia de contenidos *de ese tipo*, sean los que sean, es un bien valioso, pues éstos le suministran información básica para que pueda proyectar y llevar adelante un abanico de planes de vida culturalmente mediados entre los que podrá escoger: su contexto significativo de elección. En segundo lugar, vería que es indiferente qué

²⁰⁰ Tamir, cuando le reclama a Rawls que los participantes en la posición original puedan ver sus lazos y sus compromisos concretos, no parece comprender por qué el punto de vista moral exige discriminar entre lo que conocen y no conocen los individuos en esa posición. Véase Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, p.105.

cultura le haya correspondido. Ya he explicado más arriba por qué: lo relevante para que pueda trazar su propio plan de vida será que le haya correspondido *alguna cultura*, y de eso no se debe preocupar, porque ser poseedor, usuario, creador y transformador de contenidos culturales forma parte de la naturaleza del ser humano, de su insoslayable sociabilidad.

Una vez concluida la deliberación y sellado el contrato social, ¿cómo afectan los principios de justicia rawlsianos a la tenencia de una cultura? Desde luego, no como sostienen Kymlicka ni sus compañeros de viaje. Para empezar, sólo es aplicable a la posesión de la cultura el principio de igualdad. Veamos lo que piensa Kymlicka a este respecto. En su opinión, el principio de igualdad exige, con respecto a los grupos culturales o naciones (a) que todos los individuos que pertenezcan a grupos nacionales minoritarios vean protegido el bien de la pertenencia cultural en condiciones de igualdad, y (b) que los grupos nacionales tengan la oportunidad de mantenerse como una cultura distintiva si así lo desean. En realidad, Kymlicka no distingue tan nítidamente entre (a) y (b) como lo acabo de hacer yo al describir su punto de vista. La distinción me parece relevante no sólo porque (a) da lugar a derechos individuales, mientras que (b) da lugar a derechos de titularidad colectiva, sino también porque es precisamente (b) el fundamento de las protecciones y restricciones que Kymlicka reclama para las naciones. Además, los problemas que presentan (a) y (b) son diferentes. Por un lado, (a) es normativamente irrelevante, porque (no me cansaré de repetirlo) el diseño de la estructura básica de la sociedad es indiferente para asegurar que cada individuo tenga *una* cultura. Por otro, (b) da lugar a un derecho de titularidad colectiva que no es posible inferir válidamente de las premisas individualistas de la posición original y que procede de un error aún más grueso cometido en el razonamiento del que supuestamente se infiere. Kymlicka piensa que si pertenecer a una cultura es importante, la defensa de esos grupos es necesaria, y que de ahí se deriva un derecho a ser protegidos. Su error no consiste sólo en atribuir la titularidad de ese derecho al grupo mismo, y no a los individuos interesados en su supervivencia.

Su principal error es considerar que *pertenecer* a una cultura es importante para llevar a cabo el propio plan de vida, error en el que también incurre Tamir.²⁰¹ Ambos se equivocan. Para llevar a cabo cualquier plan de vida lo que es importante es *tener* en la cabeza contenidos culturales, no *pertenecer* a ellos. Lo que importa es que los contenidos culturales nos pertenezcan a nosotros, y no al revés. Ya sé que Kymlicka no afirma que pertenezcamos a los contenidos de nuestra cultura, sino que pertenecemos a una cultura determinada. Pero si pertenecer a una cultura no significa que pertenecemos a sus contenidos, entonces, ¿qué significa? Creo que sería menos confuso decir que somos clasificables dentro de cierta categoría cultural o social por tener ciertos contenidos culturales en el interior de nuestras cabezas que también tienen otras personas en las suyas en grados muy diversos, del mismo modo que somos clasificables dentro de otras categorías por tener cabello de un cierto color sobre nuestras cabezas. De cualquier modo, la tenencia de contenidos culturales no será algo que podamos elegir (en el mejor de los casos, sólo podremos tratar de añadir otros nuevos a los que ya tenemos) ni tampoco perder, al contrario de lo que ocurre con el cabello. Por lo tanto, la primera conclusión normativa es que no estamos ante un bien individual que necesite ser protegido *del peligro de su pérdida*.

A la segunda conclusión normativa llegan los propios nacionalistas liberales por sí mismos: sería contrario a la autonomía desear proteger a los contenidos culturales que posee cada persona del peligro de su transformación, o más aún, sería incongruente con la idea de autonomía incluso considerar a su transformación como un peligro. Para hacer posible la autonomía siempre vamos a vivir en un contexto de elección (conjunto de relaciones sociales y de bienes materiales e inmateriales) y siempre estaremos dotados de unas herramientas intelectuales (cultura) que nos permitan interpretar con sentido las opciones que se presentan ante nuestros ojos. Si

²⁰¹ Véase Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, pp.71, 73, 122 y 134. Repite una y otra vez la idea de que la *pertenencia* a la nación es un factor constitutivo de la identidad personal y que la obligación política se deriva de ella.

establecemos un contrato social, las instituciones que surjan de él no podrán borrar de nuestras mentes (en pura congruencia con el individualismo contextual sostenido por estos autores) la cultura que ya poseemos. Lo que será normativamente relevante es si poseer esa cultura nos capacita para perseguir nuestro plan de vida en las mismas condiciones que las personas cuyas mentes estén equipadas con otros contenidos culturales. Si hablar una lengua o tener una fe religiosa nos sitúan en peores condiciones para acceder a los bienes primarios, entonces podremos reclamar que se nos aplique el principio de diferencia, en buena lógica rawlsiana: todos los bienes deben ser distribuidos por igual, y sólo se permitirá que se distribuyan desigualmente si esto beneficia a los menos favorecidos.²⁰² Por lo tanto, Kymlicka tiene razón al pensar que es posible defender desde la teoría de Rawls medidas de protección de los miembros de las culturas minoritarias, pero no que de ella sea posible derivar derechos políticos colectivos con los que parcelar el planeta utilizando criterios naturalistas.²⁰³

²⁰² J. Rawls: *A Theory of Justice*, p.83.

²⁰³ El error de interpretar los problemas de contenido cultural de un modo que hace abstracción de los seres humanos de carne y hueso está enormemente extendido. Recientemente se produjo una polémica entre el Defensor del Pueblo y la Generalitat de Cataluña en la que ambas partes incurrieron en ese mismo defecto. El 30 de diciembre de 1997, el Parlamento de Cataluña había aprobado, en un acuerdo del ochenta por ciento de la cámara, la Ley sobre Política Lingüística que entró en vigor el 7 de enero de 1998 conocida popularmente como 'la ley del catalán'. Una asociación radicada en Cataluña, la Coordinadora de Convivencia Cívica Catalana, solicitó al Defensor del Pueblo que recurriera treinta y dos artículos de la mencionada ley ante el Tribunal Constitucional. Por fin, el Defensor del Pueblo, Fernando Álvarez de Miranda, decidió no recurrir la ley, sino dirigirse por escrito a los presidentes de la Generalitat y del Parlamento de Cataluña para solicitar que promoviesen la reforma de cinco artículos y para recomendar que todos ellos "se interpreten en un sentido que no resulte excluyente de la lengua castellana, ni que tenga como consecuencia la preterición de ésta." (*El País*, 9 de abril de 1999; el subrayado es mío). El defensor del pueblo, en vez de interesarse por los derechos fundamentales de los hablantes, incurre en el error de dirigir sus preocupaciones hacia la posición de las lenguas. Planteado en esos términos, el problema será siempre una trampa sin solución en la que prevalecerá siempre la ley en una posición más fuerte. En el mismo contexto político, tanto las medidas que la Generalitat denomina 'medidas de normalización lingüística' como quienes se oponen a ellas alegando los derechos del idioma español incurren en el mismo error que acabo de describir. Todos

1.3.2.i.d) El valor de la diversidad

¿La existencia de una gran variedad de naciones aumenta la riqueza de nuestras vidas? La respuesta afirmativa es la posición herderiana por antonomasia, que en el liberalismo fue retomada por Isaiah Berlin.²⁰⁴ Su fuerza depende de entender que 'nación' es sinónimo de 'cultura distintiva', pues en realidad lo que el argumento valora positivamente es la diversidad cultural a la que, según sus premisas de nacionalismo culturalista, contribuye la existencia de muchas naciones más o menos separadas e independientes sobre el planeta. En esa paridad entre nación y cultura reside su primer problema, tal y como vimos en el capítulo II al examinar las dificultades de las definiciones cognoscitivistas de nación. No obstante, olvidaré por un momento ese escollo y pasaré entablar con su argumento una discusión principalmente de primer orden. Considerémoslo, pues, como una defensa del valor de mantener separadas políticamente a las culturas. En tal caso, como máximo sólo podría servir para defender a un tipo de nacionalismo, el culturalista. Sin embargo, tampoco consigue ese objetivo.

El valor de la diversidad por sí misma

Antes de comenzar con críticas de mayor calado, deseo hacer una observación inicial evidente, pero importante, que se refiere tan sólo al modo en que a veces se

ellos no hacen otra cosa que seguir la lógica del desafortunado artículo 3.1. de la Constitución Española, bajo el que late un ideal normativo del mismo tipo, pues establece que todos los españoles tienen el *deber* de conocer el castellano, con abstracción de cuál

²⁰⁴ Véase I. Berlin: *Vico and Herder*; id.: *El Fuste Torcido de la Humanidad*. Otras defensas de éste argumento puede encontrarse en G. Jáuregui: *Contra el Estado Nación*, pp.146-158 y 174-197 y cap.VIII; id.: *La Nación y el Estado Nacional en el Umbral del Nuevo Siglo*, caps.V-VII; F. Requejo: *Federalisme per a Què*, pp.64 y 102.

expresa este argumento. Al igual que le ocurría al argumento de la defensa de la identidad, el argumento de la diversidad es indefendible si lo que se sostiene es que toda diversidad cultural es valiosa por sí misma. Recordemos que no toda circunstancia que marca decisivamente nuestra identidad es valiosa por sí misma. Los acontecimientos traumáticos no son valiosos, aunque dejen una huella profunda en nuestra identidad. De hecho, cuanto más profunda es su huella sobre nuestra identidad, menor es su valor. Del mismo modo, no es moralmente valiosa la práctica cultural de la esclavitud, por más que prevaleciera en casi todo el planeta durante miles de años, y lo mismo puede decirse de la tortura o del canibalismo.²⁰⁵ Cuando se expresa de este modo, el argumento de la diversidad es de un naturalismo burdo y carece de mayor interés, que confunde la moral positiva con la moral crítica o ética.²⁰⁶ El propio Taylor tuvo que escribir unas líneas que matizaran su afirmación tajante según la cual "debemos igual respeto a todas las culturas."²⁰⁷ En esas líneas que añadió inmediatamente después explicaba que el valor de cada cultura lo entiende sólo como una *hipótesis*, que debe ser verificada caso por caso, aunque no nos dice con qué instrumentos normativos. En sus propias palabras,

"En calidad de hipótesis; la afirmación es que todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún periodo considerable tienen algo importante que decir a todos los seres humanos. [...] esto es una suposición [...] La

²⁰⁵ Este argumento ha sido usado, entre otros, por A. Gutman: "Introducción", en C. Taylor et al: *El Multiculturalismo y "La Política del Reconocimiento"*, p.39; en el mismo sentido, véase R. Rorty: "A pragmatist view of rationality and cultural difference", *Philosophy East and West*, 42, 4/4 (octubre de 1992), pp.581-596; hay trad. al esp., por la que se cita, de R. del Águila: "Una visión pragmática de la racionalidad y la diferencia cultural", en la compilación editada por el propio R. del Águila, *Rorty: Pragmatismo y Política*. Barcelona: Paidós/ICE de la UAB, 1998, [pp.81-103] p.85.

²⁰⁶ En este sentido, véase E. Garzón Valdés: "Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural", p.13.

²⁰⁷ C. Taylor: *El Multiculturalismo y "La Política del Reconocimiento"*, p.97.

validez de la afirmación se tendrá que demostrar concretamente en el estudio auténtico de una cultura.²⁰⁸

Los problemas que parecían haber sido sorteados con el argumento de la diversidad reaparecen una vez más. Deslindar entre culturas valiosas y culturas no valiosas; culturas dignas de ser protegidas y culturas cuyo desuso no supondría ninguna pérdida importante para la humanidad deja una tarea pendiente a los partidarios de este argumento, si desean defenderlo en serio. Creo que este es un problema grave para ellos, pero voy a dar por supuesto que los nacionalistas han encontrado algún medio para solucionarlo o que podría haber una solución plausible que todavía desconocemos, pues no deseo finalizar aquí la discusión con ellos.²⁰⁹

Vayamos a otras críticas aún más decisivas en su contra, que tal vez nos ayuden a comprender mejor cómo funciona el nacionalismo a este respecto. La siguiente objeción contra este argumento debería ser definitiva: el nacionalismo no aumenta la diversidad cultural, sino que cuando desea influir en ella de algún modo es siempre para reducirla. Se trata de una crítica empírica, que indica una tendencia del nacionalismo culturalista, pero también y sobre todo lógica, que subraya que este defecto se deriva directamente del núcleo central de su doctrina y explica la tendencia empírica. En su dimensión descriptiva o empírica, quien ha presentado esta crítica con

²⁰⁸ C. Taylor: id., p.98.

²⁰⁹ Rorty ha añadido a la crítica anterior que la idea de que cualquier cultura es digna de preservación *prima facie*, en su opinión muy influyente entre los intelectuales izquierdistas del occidente contemporáneo, "suele ir acompañada de un sentido de culpa debido al 'eurocentrismo' y por ira ante la sugerencia de que alguna cultura podría ser menos válida que otra." Según su parecer, se trata de una versión no racionalista del kantismo que trata de preservar la idea kantiana de dignidad humana aplicada a las culturas, y "trata a menudo de combinar la afirmación de que toda cultura es tan válida como cualquier otra con la afirmación de que algunas culturas -o, al menos, una: la occidental moderna- están 'enfermas' o 'vacías'- vacías de todo aquello que da a otras culturas su validez." Ni que decir el alcance de esa crítica de Rorty sólo puede afectar a los casos que se ajusten a su descripción. R. Rorty: "Una visión pragmatista de la racionalidad y de la diferencia cultural", p.86.

más claridad ha sido Ernest Gellner. En su opinión el nacionalismo (para Gellner todo nacionalismo es culturalista) tiene una falsa imagen de sí mismo a este respecto. No protege la diversidad existente, sino que la reduce. Cuando obtiene el poder político, el nacionalismo culturalista se encarga de homogeneizar el territorio aplicando sobre todos los individuos los rasgos de inclusión y exclusión. Sus prácticas condescendientes o de intransigencia perfeccionista causan una discriminación en las personas excluidas del concepto de nación que viven en el mismo Estado. El resultado es que, incluso cuando es condescendiente, no respeta la variedad de las prácticas culturales, sino que las discrimina y acaba homogeneizando de acuerdo con su idea de los rasgos de la nación. La única posibilidad que deja a los discriminados es asimilarse o soportar la desigualdad en el trato cotidiano. En realidad, Gellner no considera la posibilidad de que haya nacionalismos culturalistas condescendientes.

El nacionalismo no es lo que parece, pero sobre todo no es lo que a él le parece ser. Las culturas cuya resurrección y defensa se arroga son frecuentemente de su propia invención, cuando no son culturas modificadas hasta llegar a ser completamente irreconocibles. [...] El engaño y autoengaño básicos que lleva a cabo el nacionalismo consisten en lo siguiente: el nacionalismo es generalmente la imposición general de una cultura desarrollada a una sociedad en que hasta entonces la mayoría, y en algunos casos la totalidad de la población se había regido por culturas primarias.

[...] Hablando en términos generales, la ideología nacionalista está infestada de falsa conciencia. Sus mitos trastocan la realidad: dice defender la cultura popular, pero de hecho forja una cultura desarrollada; dice proteger una antigua sociedad popular, pero de hecho ayuda a levantar una anónima sociedad de masas. [...] Predica y defiende la diversidad cultural, pero de hecho impone la homogeneidad tanto en el interior como, en menor grado, entre las unidades políticas. La imagen que tiene de sí mismo y su verdadera naturaleza se relacionan de forma inversa y con una perfección irónica que pocas veces de ha visto, siquiera en otras ideologías triunfantes."²¹⁰

Veamos con algunos ejemplos a qué se refería Gellner. El nacionalismo vasco, al proponer un euskera estándar, *batua* o euskera unificado, no ha respetado el valor

²¹⁰ E. Gellner: *Naciones y Nacionalismo*, pp.81, 82 y 161.

de la diversidad lingüística del euskera, fragmentado hasta ahora en un gran número de variedades locales. El nacionalismo catalán hizo exactamente lo mismo a principios de siglo, pues hasta la aparición de las *Normes Ortogràfiques* en 1913, el *Diccionari Ortogràfic* en 1917 y la *Gramàtic Catalana* de Pompeu Fabra en 1918, no había un patrón ortográfico y gramatical unificado de catalán. No estoy diciendo que no podamos tener buenas razones para estandarizar las lenguas, el euskera y el catalán incluidos, por supuesto. Más aún, creo que sí hay buenas razones para hacerlo, razones pragmáticas, pero en ningún caso son las razones que nos ofrece el nacionalismo.²¹¹ Desde luego, lo que no es posible sin incurrir en una grave contradicción pragmática es estandarizar las lenguas y sostener simultáneamente que nuestra acción se debe a nuestro respeto por el valor de la diversidad cultural. Al contrario, una acción así demuestra muy poco respeto por los hablantes de las variedades lingüísticas más alejadas de la nueva lengua estándar, que podrían hacer una defensa del dialecto como variedad cultural valiosa usando el argumento de la diversidad con más rigor que los unificadores lingüísticos. En realidad, la diversidad lingüística (y lo mismo puede decirse de cualquier otro elemento cultural) que defiende el nacionalismo es la diversidad de su propia interpretación normativa de cómo debe ser el mapa lingüístico de cierta zona: una idea que es a la vez normativa y abstracta. Hobsbawm observa además que esa idea normativa "es mucho más característica de la construcción ideológica de los intelectuales nacionalistas, cuyo profeta es Herder, que de las masas que utilizan el idioma."²¹² Sin embargo, la posición de Herder es más compleja, y en algunos pasajes su defensa de la diversidad fue más coherente que la del nacionalismo culturalista, pues sólo le parecía aceptable cuando esa diversidad surge de la autonomía individual que aprendió de su maestro Kant. Probablemente se trata de una opinión

²¹¹ Sobre el papel del capitalismo de imprenta, es decir, del negocio editorial, en el proceso de estandarización de las lenguas vernáculas en Europa y de abandono del latín como lengua de comunicación de la alta cultura, véase B. Anderson: *Comunidades Imaginadas*.

²¹² E. Hobsbawm: *Naciones y Nacionalismo desde 1870*, p.66.

contradictoria con su colectivismo abstracto, que a menudo habla de las culturas como si fueran unidades homogéneas. Acaso le ocurriese lo mismo que les ha ocurrido a muchos otros que han venido después, y es que pensó que defender la autonomía individual llevaba a defender también la autonomía de las culturas. En eso se equivocaba, y ya hemos tenido ocasión de ver otros ejemplos del mismo error. La autonomía de las culturas sólo se puede sostener mediante el uso de algún tipo de colectivismo abstracto que presente como un objeto uniforme a cada cultura y la deslinde con precisión de las vecinas. En cualquier caso, lo que ahora me importa señalar es que en opinión de Herder la homogeneidad cultural no es defendible, precisamente porque él sí valora la diversidad hasta sus últimas consecuencias.

"Quien refina excesivamente la lengua de una nación (aunque lo haga con ingenio) le quita el gusto y corrompe el instrumento racional de esa lengua; mutila el órgano más noble de jóvenes, haciendo extraviar su entendimiento mismo, cuyo ámbito nunca puede cerrarse a las especulaciones ¿Acaso tenemos un deber y un don más grande que el uso libre e íntimo de nuestro entendimiento?"²¹³

Hasta aquí he tratado de poner de relieve que el nacionalismo culturalista considera a las culturas de un modo abstracto, y que al aplicarles medidas de defensa uniformiza su realidad sociológica, que siempre es mucho más plural y rica. Esta es la razón lógica, derivada del corazón mismo de la doctrina del nacionalismo, por la que le está vetado el argumento de estar defendiendo la diversidad. Por eso me parece que la crítica que con frecuencia lanzan los nacionalistas contra sus críticos, acusándoles de incurrir en el individualismo abstracto y de presentar una visión empobrecida de los seres humanos, deberían aplicársela primero a sí mismos, aunque a algunos de sus críticos también les cuadre perfectamente.

En realidad, el nacionalismo sólo puede ofrecer una aplicación tramposa (por

²¹³ J. G. Herder: *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, 1799; hay trad al esp., por la que se cita, de P. Ribas: *Una Metacrítica de la Crítica de la Razón Pura*, en J.G. Herder: *Obra Selecta*, p.371.

abstracta) del argumento de la diversidad, pues aplicado con todas sus consecuencias no conduce nunca a la adopción de medidas para conseguir un mapa estático, sino a la adopción de medidas que favorezcan o al menos respeten la fragmentación continua de las lenguas. Tales medidas supondrían algo más que un mero *laissez faire* de la evolución lingüística. En un mundo como el actual, en el que los medios de comunicación de largo alcance rompen el aislamiento lingüístico de cualquier comunidad y llevan más bien al acercamiento lingüístico que a la fragmentación, defender realmente la diversidad supondría prohibirlos todos y también los grandes flujos de comunicación geográfica de personas y bienes, y con ellos, de información y lenguaje. Sólo así, en una vuelta a la comunidad comarcal medieval en la que además carezcamos de reglas gramaticales y ortográficas codificadas (como ya ha propuesto algún premio nobel), la diversidad lingüística y/o cultural podría *aumentar* libremente y los partidarios de defenderla por su valor podrían decir que la están maximizando. El nacionalismo ha estado haciendo todo lo contrario en los últimos doscientos años, en especial el nacionalismo de Estado. Eric Hobsbawm lo puso de manifiesto de forma diáfana:

"Las lenguas nacionales son, pues, casi siempre, conceptos semiartificiales y de vez en cuando, como el hebreo moderno, virtualmente inventadas. Son lo contrario de lo que la mitología nacionalista supone que son, a saber, los cimientos primordiales de la cultura nacional y las matrices de la mente nacional. Suelen ser intentos de inventar un idioma estandarizado partiendo de una multiplicidad de idiomas que realmente se hablan, y que en lo sucesivo quedan degradados a la condición de dialectos, y el problema principal de su construcción acostumbra a ser cuál de los dialectos se escogerá para que sirva de base de la lengua estandarizada y homogeneizada. [...] Las historias de prácticamente todas las lenguas europeas insisten en esta base regional: el búlgaro literario se basa en el idioma búlgaro occidental; el ucranio literario, en sus dialectos de sureste; el húngaro literario nace en el siglo XVI de la combinación de varios dialectos; el letón literario se basa en la intermedia de tres variantes; el lituano, en una de dos; y así sucesivamente."²¹⁴

²¹⁴ E. Hobsbawm: *Naciones y Nacionalismos desde 1780*, p.63.

Hasta aquí he utilizado la diversidad lingüística como si fuera equivalente a la diversidad cultural. En realidad, por el impreciso término 'cultura' se entiende un conjunto mucho más amplio de componentes que el mero uso de una lengua. Cuando se trata de un nacionalismo culturalista que entiende a la cultura en ese sentido más amplio suele tratar de homogeneizar todos los elementos con los que la define, y no uno solo.

Clifford Geertz, en sus estudios sobre el nacionalismo durante la descolonización, se ocupó de este tipo de nacionalismo culturalista que no se ciñe sólo a la defensa de una lengua, y llegó a la misma conclusión:

"La primera fase (normativa) del nacionalismo consistió esencialmente en confrontar el denso conjunto de categorías culturales, raciales, locales y lingüísticas de identificación y lealtad social, que fueron producidas por siglos de historia anterior, *con un concepto simple, abstracto, deliberadamente elaborado y casi penosamente consciente de sí mismo, de etnicidad política, de 'nacionalidad' propiamente dicha en sentido moderno.* Las imágenes dispersas en las opiniones de los individuos sobre lo que ellos son y lo que no son, tan intensamente ligadas a la sociedad tradicional, fueron desafiadas por las concepciones más vagas, más generales pero no menos cargadas de identidad colectiva, basadas en un confuso sentimiento común que tiende a caracterizar a los estados industrializados."²¹⁵

No podía encontrar un mejor refuerzo la crítica de Gellner. Así pues, el nacionalismo culturalista no defiende la diversidad cultural, sino que propone un modelo normativo de cultura que homogeneiza prácticas culturales preexistentes, y tiene dificultades para hacer otra cosa porque su punto de partida es siempre un concepto abstracto de cultura, que la concibe como una unidad uniforme u homogénea y la extiende idealmente a lo largo y ancho de un territorio sin atender a cuáles son las prácticas culturales cotidianas subyacentes o sin concederles relevancia moral.

El valor de la diversidad para el elector radical

²¹⁵ C. Geertz: *La Interpretación de las Culturas*, p.206.

No obstante la gran fuerza de esta primera objeción contra el argumento de la diversidad, que me parece suficiente para descartarlo, voy a analizar este argumento con más detenimiento. Aunque no se comparta la mencionada crítica de Gellner, todavía hay más razones para pensar que la mejor manera de defender el valor de la diversidad no es adoptar el nacionalismo. En su formulación completa, la validez del argumento del valor de la diversidad depende de la aceptación del principio de autonomía, y dice así: si tener una vida autónoma es un valor último, entonces disponer de un abanico suficiente de opciones aceptables tiene un valor intrínseco.²¹⁶ Para que la conexión con la autonomía tenga sentido, será preciso sostener que las afiliaciones nacionales son elegibles. Esta idea del carácter elegible de la pertenencia es clave en la obra de Tamir y aparece marginalmente en la obra de Kymlicka.²¹⁷ Sin embargo, es contradictoria con el papel que Tamir le atribuye a su otra idea clave, a saber, que los seres humanos son constituidos por su contexto nacional, que la nacionalidad es constitutiva de la identidad individual. Si la vinculación con una nación es elegible, entonces no se comprende bien qué quiere decir Tamir cuando habla de individuos contextuales. Más aún, Tamir no parece darse cuenta de que si la cultura fuese elegible, entonces estaría cerrada toda posibilidad de usar a la naturaleza contextual de los individuos como argumento para parcelar políticamente el planeta. Si podemos elegir nuestra cultura, entonces el contexto no constituye la individualidad, no tiene naturaleza constitutiva, y por lo tanto, no puede ser la importancia del contexto para la constitución del yo lo que justifique la parcelación del planeta. Dicho de otro modo, si la obligación política, como sostiene Tamir, sólo puede ser entendida como un

²¹⁶ Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, p.30. MacCormick ofrece una versión incompleta o sin desarrollar del mismo argumento, pues se limita a afirmar que "la existencia de estas variedades culturales y la perspectiva de su reconocimiento político [...] acrecienta la riqueza de la experiencia humana y realiza las posibilidades humanas", o también "acrecienta la riqueza de la vida." N. MacCormick: "Libertad, igualdad y nacionalismo", p.46.

²¹⁷ Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, pp.28-29 y 42-47.

compromiso asociativo, entonces nada le autoriza a sostener que "su importancia moral se deriva de la noción de pertenencia."²¹⁸ Pero examinemos la fuerza del argumento de la diversidad por sí sólo, abstrayéndolo de las contradicciones específicas de la teoría de Tamir que a mi juicio la invalidan considerada en conjunto.

Una crítica más contra el argumento de la diversidad entendido de este modo, tan efectiva como las anteriores contra sus otras versiones, ha sido planteada por uno de sus propios compañeros de viaje en el barco del nacionalismo liberal. Will Kymlicka ha observado, con acierto, que este argumento no es válido porque el número de culturas no afecta al número de opciones individuales, pues el abandono de la propia cultura es cualitativamente distinto que moverse dentro de ella.²¹⁹ Si no lo he entendido mal, Kymlicka quiere decir que para un individuo es sencillo obtener beneficios de la natación en su piscina cultural, pero a la mayoría les resulta muy difícil cambiar de piletta y seguir disfrutando de los mismos beneficios en el nuevo líquido. En realidad, bastante tendrán con mantenerse a flote. Por tanto, Kymlicka se refiere al abandono *físico* del territorio donde la propia cultura es mayoritaria como algo cualitativamente distinto a moverse *físicamente* fuera de ese territorio, y no parece que Tamir esté pensando sólo en esa posibilidad. Tamir se refiere a algo más. Se refiere al abandono *intelectual* de la propia cultura, a la posibilidad de *adoptar la identidad que deseemos*, la cultura de nuestra elección, escogiéndola de entre las posibilidades que nos ofrece la riqueza cultural de nuestro planeta. David Miller ha llamado a esta idea el punto de vista del elector radical. La crítica de Kymlicka no va dirigida contra esta segunda posibilidad, y el motivo es que el elector radical está implícito también en su propia teoría.²²⁰

²¹⁸ Y. Tamir: id., p.134.

²¹⁹ W. Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, p.171.

²²⁰ Otra crítica contra Tamir en la que también se admite implícitamente la idea del elector radical puede encontrarse en B. P. Dauenhauer: "A critique of Tamir's theory of liberal

Pensar que podríamos ser electores radicales supone creer que la identidad de los seres humanos es como un libro en blanco sobre el cual podemos escribir libremente, sirviéndonos de nuestra razón, la identidad que nos parece preferible escogida según el valor que le atribuimos a cada una de las presentes en nuestro mundo en cada momento.²²¹ Por lo tanto, el individualismo contextual de estos liberales nacionalistas (Tamir y Kymlicka) demuestra no ser tan contextual, después de todo. En mi opinión, la identidad de cada uno de nosotros no es una hoja en blanco sobre la que podemos escribir *absolutamente* lo que deseemos a nuestra voluntad. Con esto no quiero decir que nuestra identidad sea fija o inmutable, sino que los cambios que se producen cotidianamente en ella no dependen *completamente* de nuestra voluntad. No podemos cambiar de cultura ni de identidad de la noche a la mañana por un mero acto volitivo espontáneo. Pensar que tal cosa es posible es hablar de individuos que no existen, ¿individuos abstractos, quizá? A continuación me propongo defender un modo de entender a los seres humanos como seres contextuales o arraigados socialmente que contradice lo sostenido por los nacionalistas liberales que acabo de mencionar. Dividiré mi exposición en cuatro apartados, y en ella sostendré que lealtad institucional, cultura e identidad personal son conceptos diferentes, y que ni la identidad ni la cultura determinan automáticamente la lealtad institucional.

(i) Lealtad institucional: De lo que sí podemos cambiar libremente con sólo nuestra voluntad es de comunidad a la que decidimos otorgar nuestra *lealtad política*, o si se prefiere, para que quede más claro, nuestra lealtad institucional. Durante la Guerra Fría los topos soviéticos en Gran Bretaña no podían responder mejor al tópico cultural del caballero inglés. Educados en las mejores escuelas y universidades del país y miembros de las familias con un *status* social y cultural más alto, los espías que una

nationalism", *European Journal of Law, Philosophy and Computer Science*, 6 (1995), pp.45-51.

²²¹ D. Miller: *Sobre la Nacionalidad*, pp.64-65.

vez descubiertos escaparon al otro lado del telón de acero probablemente se marchitaron lejos de sus pubs de madera oscura y gastada y de sus clubes de debate, y tal vez no pudieran sustituir nunca del todo el *scotch* por el vodka ni hablar un ruso muy pulido. Sin embargo, su fuerte arraigo cultural no fue ningún impedimento para que otorgaran, aún a riesgo de sus vidas, la lealtad política a otras instituciones que *valoraban* más que las que gobernaban en las islas. La distinción conceptual entre la cultura de un individuo, su identidad personal y su lealtad política hacia unas u otras instituciones, comunidad política efectiva o ideal, ámbito político o como lo queramos llamar, tiene una importancia capital en el tema que nos ocupa. Tanto nuestra cultura como nuestra identidad son lógicamente independientes de nuestra lealtad política institucional. La lealtad se puede escoger, la identidad y la cultura no, o sólo muy parcialmente, aunque no permanezcan estáticas y podamos hacer bastante por modelarlas a nuestro gusto, si así lo deseamos.

(ii) Identidad: La idea que dice que somos electores radicales o que podríamos serlo es absurda incluso si aceptamos el mismo concepto de identidad que manejan estos autores. Aunque alguno de ellos se resista a aceptarlo, tal y como la entienden tanto los nacionalistas liberales como los comunitaristas la identidad necesita el apoyo de nuestras circunstancias biográficas, pues no es más que la manera en que las interpretamos para formarnos una imagen de nosotros mismos. Lo que parecen olvidar quienes ven en el ser humano un elector radical en potencia es que sólo podemos escoger un parte muy reducida de nuestras circunstancias biográficas, la mayoría de las cuales, desde el lugar y el medio cultural en que nacemos hasta las personas con las que nos relacionaremos a lo largo de nuestras vidas, nos las trae el azar. Por otra parte, nuestra imagen de nosotros mismos tampoco es un producto automático que deriva de nuestras circunstancias, sino que está mediada por nuestra *interpretación*, y ésta siempre tiene varias posibilidades donde elegir. Dos personas diferentes pueden interpretar de un modo distinto la misma experiencia que acaban de compartir, y una misma persona puede darle dos interpretaciones distintas al mismo hecho en momentos

distintos de su vida. En palabras de Taylor, la identidad es "la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano."²²² Su carácter interpretativo es a lo que Taylor se refería al escribir que la negociamos en el diálogo con los demás.²²³ Mi identidad es la forma en que me entiendo a mí mismo a partir de lo que he vivido y mediante las herramientas culturales que tengo para interpretar esas experiencias. Locke también pensaba que la identidad está constituida por nuestros recuerdos y nuestra conciencia.²²⁴

(iii) Identidad y cultura: Todo lo anterior permite afirmar que si nada en mi biografía me lleva a ello, sería absurdo que un buen día me levantase por la mañana con la decisión de ser soviético desde ese mismo momento. Tan extraño como si decidiera que soy Napoleón. El elector radical no tiene lugar en el mundo real y cotidiano de nuestras identidades como no lo tiene en el de la cultura. También sería absurdo que una mañana decidiese que soy culturalmente bosnio o que tengo una identidad bosnia. Sin embargo, a diferencia de lo que me ocurre con Napoleón o con la extinta Unión Soviética, mi biografía sí tiene en cambio vínculos de unión con ese pedazo de tierra que fue la antigua república yugoslava de Bosnia y con sus habitantes. Durante algunos años participé con cierta intensidad y pocos resultados en la actividad política para terminar con la guerra y ayudar a quienes la padecieron. Fueron muchas horas de muchos meses de varios años tratando de hacer pequeñas cosas por los habitantes de Bosnia. Qué duda cabe que Bosnia ocupa un lugar en mi identidad que de momento no ocupa Napoleón, la Unión Soviética o Madagascar, pues lamentablemente Madagascar no se ha cruzado en mi biografía de ningún modo. Sin embargo, ni siquiera toda esa actividad ni el sentimiento de empatía podría traerme una

²²² C. Taylor: *El Multiculturalismo y "La Política del Reconocimiento"*, p.43.

²²³ C. Taylor: *El Multiculturalismo y "La Política del Reconocimiento"*, p.55.

²²⁴ J. Locke: *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, cap.XXVII, "Sobre identidad y diversidad"

identidad bosnia, si usamos la palabra identidad en el sentido que le estoy dando aquí, el sentido que le dan los nacionalistas que estoy tratando. Claro que podría haberme quedado en Bosnia Herzegovina con el permiso de sus autoridades y haber decidido otorgar mi lealtad política *a sus instituciones y normas de convivencia*. Ante esa nueva circunstancia *biográfica* que incluye además una decisión valorativa hacia la estructura básica de una sociedad, cobraría sentido que modificase parcialmente la forma en que me entiendo a mí mismo y el puesto que otorgo a Bosnia en mi identidad, en el sentido que le dan los nacionalistas. Podría empezar a considerarme un bosnio más entre los que me rodean, sin que, por cierto, eso dijera nada sobre cuál es mi cultura. Sin embargo, también podría seguir sintiéndome un madrileño con ciudadanía bosnia. Ambas cosas tendrían sentido porque son dos maneras posibles de interpretar mi experiencia y porque además no incurren en ningún problema lógico o conceptual referido al concepto de identidad que estoy manejando. Dado el riesgo que corrían los topos soviéticos en Gran Bretaña, a nadie le habría extrañado que se sintieran más soviéticos que británicos, no obstante su cultura de pipa y cricket. Pero tampoco le habría extrañado a nadie que se sintieran hasta su muerte simplemente británicos con fuertes convicciones comunistas. Volviendo al ejemplo anterior en el que me trasladaba a Bosnia, adquirir nuevas pautas culturales en Bosnia (por ejemplo, dominar varias recetas de cocina, un puñado de canciones tradicionales y el serbocroata) también me sería posible *en cierto grado*, pero requeriría tiempo y esfuerzo de aprendizaje. En cualquier caso, mi cultura personal en cada momento de mi desarrollo sería la mezcla de ambos aprendizajes, de lo que aprendí en Madrid en el pasado y de lo que estuviese aprendiendo en Bosnia en el presente, y no dependería de cómo interpreto esos contenidos culturales. Mi cultura sería un dato objetivo que cualquier observador externo estará en condiciones de describir y comprobar haciéndome preguntas, poniendo a prueba mis conocimientos culinarios y musicales y observando mi comportamiento cotidiano. La forma en que yo perciba esos contenidos culturales que poseo y uso es diferente del hecho de poseerlos y usarlos. Identidad y cultura son

conceptualmente independientes.

(iv) Identidad, cultura y lealtad institucional: No hay ninguna correlación necesaria entre identidad y lealtad institucional, ni entre cultura y lealtad institucional.²²⁵ La identidad, el modo en que nos entendemos a nosotros mismos, no es algo que podamos elegir partiendo de cero o escribir en nuestro interior como en un libro en blanco. Es un conjunto siempre creciente de recuerdos pasados por el filtro de nuestra valoración moral y de nuestro aprecio o rechazo emocionales. Por lo tanto, depende directa y necesariamente de nuestras experiencias personales, tanto de las que estimamos positivas como de las que consideramos negativas. La identidad es siempre individual, aunque condicionada en grados muy diversos por los contenidos culturales (nótese que no he escrito 'comunales' ni 'nacionales' ni 'étnicos') solapados y confluyentes entre los que vivimos (obsérvese que no he escrito 'a los que pertenecemos'), de los cuales aprendemos los instrumentos conceptuales para interpretar esos recuerdos y esos sentimientos. 'Enamorarse' es un buen ejemplo de una forma culturalmente mediada de interpretar lo que me ocurre y a mí mismo. Pero mis herramientas culturales cambian y se enriquecen continuamente, o eso último me propongo. No podemos elegir de un modo absoluto nuestra cultura, pero podemos enriquecerla y hacerla más compleja en una dirección que consideremos deseable. Por tanto, si enriqueciera mi cultura, por ejemplo, a través de los viajes o de la lectura, podría aprender que enamorarse, lejos de ser un sentimiento universal, es una invención bastante reciente, situada geográfica y cronológicamente. La adquisición de ese nuevo conocimiento no significaría necesariamente que fuera a desaparecer ese sentimiento que acompaña al enamoramiento, pero probablemente lo percibiría de otro modo.

El proceso de formación de la propia identidad y de aprendizaje cultural, tal y

²²⁵ En el mismo sentido; véase E. Garzón Valdés: "Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural", pp.18-19.

como lo acabo de describir, me lleva a la idea según la cual es posible separar tanto a la identidad como a la cultura de la lealtad. La lealtad (institucional o de otro tipo) exige que efectuemos una elección. Como toda elección, por supuesto, está condicionada por el número de opciones disponibles en ese momento y lugar. No obstante, siempre es posible elegir entre ser leal y no serlo, incluso si no percibimos que haya ningún otro objeto (individual o colectivo, concreto o abstracto, inanimado o animado) hacia el que dirigir nuestra lealtad. Por eso se trata de un compromiso moral. En cambio, no podemos elegir si tenemos una identidad o no. Simplemente, tenemos la nuestra, en cada momento una ligeramente distinta a la que teníamos en el momento anterior. La pregunta que ha ocupado a filósofos y psicólogos desde hace siglos sobre la unidad de esa identidad cambiante, sobre cómo es posible que yo siga siendo el mismo si cambio a cada momento, creo que no tiene una relevancia directa sobre el asunto que estoy tratando.²²⁶ Por lo tanto, nuestra cultura no determina irremediamente nuestra lealtad política o institucional, ni siquiera cuando hemos decidido uniros al nacionalismo. Precisamente la veracidad de esa idea es lo único que le puede permitir a Kymlicka afirmar que “debemos distinguir entre el ‘patriotismo’, el sentimiento de lealtad a un Estado, de la identidad nacional, el sentido de pertenencia a un grupo nacional.”²²⁷ Pero entonces, en buena lógica, debe prescindir *totalmente* de la conexión necesaria que establece entre identidad, cultura y lealtad institucional.

He intentado mostrar que es posible distinguir conceptualmente entre cultura, identidad y lealtad política *en este contexto de discusión*, en contra de lo que piensan los nacionalistas que usan el argumento combinado de la importancia de la identidad y el valor de la diversidad. Para conseguir mi objetivo he tomado el camino más largo

²²⁶ Para una amplia discusión sobre esto último, véase Derek Parfit: *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

²²⁷ W. Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, p.29.

y he puesto a prueba, así, a la validez de mi posición desde el punto de vista conceptual. Podría haber tomado otros caminos también largos, y tal vez más estimulantes desde un punto de vista filosófico, que me habrían alejado, no obstante, del objetivo central de este trabajo. Pero también podría haber tomado un atajo muy eficaz, que voy a presentar ahora. Habría atajado y terminado antes si me hubiera remitido a los datos fácticos con los que contamos, a los cuales hice referencia en el capítulo I. La relación necesaria entre nacionalismo y cultura no sólo es conceptualmente errónea, sino empíricamente falsa, si entendemos por cultura el sentido que le dan los nacionalistas, lo cual ya es darle un sentido suficientemente amplio y vago. Su falsedad la ponen de manifiesto un sinnúmero de movimientos que se consideran a sí mismos nacionalistas y que así son denominados habitualmente por quienes les observan, cuyos miembros han expresado su lealtad a instituciones en las que domina una lengua y culturas distintas de la que aprendieron en el hogar familiar y usan diariamente, por ejemplo, los casos de Alsacia y Lorena; también demuestran la mencionada falsedad los movimientos nacionalistas cuyos miembros tienen lenguas, tradiciones y reglas sociales diversas, como ocurrió en el interior del nacionalismo suizo en la sublevación de 1809; y, por último, la relación necesaria entre cultura, identidad y lealtad política también ha demostrado ser falsa en los movimientos nacionalistas que se movilizan en defensa o promoción de una cultura que no es su cultura materna ni tampoco la que utilizan todos los días, como ocurrió con el sionismo y la invención del hebreo moderno, el ilirismo y la elección de una lengua que no era la lengua materna de su fundador ni la lengua en que había escrito la tradición literaria más consolidada en la zona, o el propio nacionalismo italiano durante el *Risorgimento*, pues con frecuencia se olvida la forma en que los nacionalistas italianos unieron a una Venecia cargada de una fabulosa historia y cultura propias con el Gran Ducado de Toscana, con Parma, Módena, con el Reino de Nápoles... y también suele pasarse por alto que tan sólo el *dos y medio* por ciento de quienes pasaron a llamarse italianos

hablaban en aquellos días la lengua de Dante.²²⁸

John Breuilly tenía razón cuando afirmó que “no se puede explicar el éxito del nacionalismo como un resultado de su atractivo superior para los miembros de la nación, en comparación con las identidades alternativas entre las que podrían haber elegido. El único papel constante que la identidad nacional [desempeña] en el nacionalismo es el ideológico que le asignan los propios nacionalistas.”²²⁹

Al separar identidad y lealtad institucional he puesto a un lado el modo en que me entiendo a mí mismo, y he colocado al otro lado mi concepción del bien o de la vida buena, mis valores. Por supuesto, mis valores son una parte muy importante del modo en que me entiendo a mí mismo, hasta el punto de que no podría traicionarlos sin tener una extraña y dolorosa sensación de desdoblamiento o de traición a mi propia individualidad. Sin embargo, ese hecho no tiene ninguna relación con mi identidad ni con mi cultura tal y como los nacionalistas usan esa palabra para defender su valor. Los nacionalistas se refieren siempre cuando hablan tanto de cultura como de identidad a cosas que no podemos elegir. Cuando han tratado de sostener que sí podemos elegirlos, incurren en una contradicción, como he tratado de mostrar con mi crítica a la idea que dice que podemos ser electores radicales respecto de ambas cosas. Tampoco usan la palabra ‘cultura’ ni ‘identidad’ para referirse a valores, y cuando las usan de ese modo, como vamos a ver a continuación que hace David Miller, se ven en aprietos para explicar por qué entonces no podemos hablar de la cultura nazi, de la cultura social demócrata, de la cultura antiabortista, ni de la cultura de la libertad de expresión; y por qué todas esas culturas o valores no son naciones que deban ser respetadas y que debemos darles a todas instituciones políticas.

²²⁸ Véase Tulio de Mauro: *Storia Lingüística dell'Italia*. Bari, 1963; citado por E. Hobsbawm: *Naciones y Nacionalismo desde 1870*, p.47.

²²⁹ J. Breuilly: *Nacionalismo y Estado*, p.31.

Así pues, David Miller equipara precisamente ambas cosas, es decir, dice usar "identidad" y "escala de valores" como sinónimos, pero si no quiere abandonar el nacionalismo, no tiene más remedio que añadir que la identidad nacional se tiene, no se escoge.²³⁰ Así, Miller señala que antes de que tengamos uso de razón para poder construir nuestra propia escala de valores, aprendemos los valores de las comunidades e instituciones a las que pertenecemos: la familia, la escuela, la Iglesia, etc. Cuando comenzamos a reflexionar sobre ellos nos adherimos a unos y rechazamos otros hasta que creamos nuestra propia escala de prioridades. Hasta aquí, me parece una descripción sensata del proceso de formación de los valores individuales, que coincide con las más aceptadas hasta la fecha.²³¹ Sin embargo, con esta explicación Miller no nos muestra por qué no podemos incluir en nuestra identidad a la nación que elijamos y renunciar a la que nos dieron nuestros padres, en contra de lo que él sostiene, del mismo modo que podemos cambiar de religión o de partido político.

La confusión entre lo susceptible de ser elegido y lo que no es susceptible de elección conduce a Miller a burlarse de quien explora sus raíces celtas el lunes, hace una ofrenda a Buda el martes, se manifiesta con Greenpeace en contra de la caza de ballenas el miércoles y participa el jueves en una discusión crítica contra el imperialismo británico.²³² Llama a este individuo el cosmopolita multicultural y lo considera un enemigo de la diversidad entre las naciones que él defiende. La confusión de David Miller se produce porque ha pasado por alto dos cosas. En primer lugar, ha pasado por alto lo que tienen en común esas cuatro actividades: las cuatro pueden surgir de una *valoración* y una elección racional y moral, tanto la actividad de profundizar en el conocimiento de mi propia cultura como el practicar la religión de

²³⁰ D. Miller: *Sobre la Nacionalidad*, p.65.

²³¹ Véase el conocido estudio empírico de L. Kohlberg: *The Philosophy of Moral Development: essays on moral development*. San Francisco: Harper and Row, 1981.

²³² D. Miller: *Sobre la Nacionalidad*, p.226.

mi elección (o no practicar ninguna) y también el mantener en los foros públicos mis opiniones políticas. A buen seguro, el propio Miller desea que el Estado garantice la posibilidad de llevarlas a cabo en *libertad*,²³³ lo cual sólo tiene sentido si las consideramos susceptibles de ser elegidas. En segundo lugar, ha pasado por alto que las cuatro actividades son lógicamente independientes de ser cosmopolita o particularista. Ser particularista o universalista supone decidir a qué tipo de valores vamos a otorgar nuestra lealtad política, y ésta es el producto de nuestra voluntad, más aún, de nuestra evaluación moral. Después del análisis del nacionalismo presentado más arriba, ahora ya sabemos que este sujeto, que ha decidido interesarse por su herencia celta y adoptar el budismo, la lucha ecologista contra la caza de ballenas y el antiimperialismo, no tiene por qué ser un cosmopolita, como supone Miller, sino que bien podría construir un nacionalismo británico cortado a su medida, porque tiene toda la versatilidad de la doctrina política del nacionalismo a su disposición. Si Miller considera a ese ciudadano británico enemigo de su propio nacionalismo, acaso se debe a que considera que los rasgos de inclusión y exclusión de Gran Bretaña son *necesariamente* (permitaseme la caricatura) el mestizaje celta y normando, la religión anglicana, la simpatía por el capitán Akhab y el deseo de mantener bajo la corona de su majestad los dominios de ultramar, siquiera sea a través de la Commonwealth.

El nacionalismo insiste en que el requisito para que los seres humanos gocen de la diversidad del planeta es la división del mundo en naciones, y no derechos abstractos e iguales para todos. A mi juicio, el mejor remedio para garantizar la diversidad sobre el planeta no es el nacionalismo, sino la práctica de la libertad. El requisito de la diversidad es la libertad, o dicho de otro modo, "la libertad y el

²³³ No veo otra forma de interpretar su adhesión a los derechos humanos básicos. Véase D. Miller: *Sobre la Nacionalidad*, pp.96-101. Esta es la principal razón que me lleva a discutir con él entre los liberales.

pluralismo son dos cosas recíprocas”.²³⁴

1.3.2.i.e) El vínculo con la nación

¿Debemos tener en cuenta para formular cualquier doctrina política a los vínculos que unen a los seres humanos concretos? Por supuesto que sí, como acabo de poner de manifiesto en el apartado anterior. Ahora bien, opino que debemos tener en cuenta a *todos* los vínculos, y no sólo a los que unen a los nacionalistas con lo que consideran sus naciones. El problema para el nacionalismo liberal es que si tomamos en serio todos los vínculos que unen a los seres humanos de carne y hueso entre sí, de esta consideración no se deriva ningún derecho político natural para ningún tipo de grupo humano específico. Esos vínculos son infinitos y contingentes.

La exigencia de tener en cuenta a los seres humanos de carne y hueso en la filosofía política procede de sus pretensiones prácticas, de su intención de guiar la conducta individual e institucional. Si el filósofo práctico desea ser escuchado, debe ser realista y ofrecer pautas de comportamiento que sus interlocutores estén capacitados para admitir como preferibles a otras y también dotados de los medios para llevarlas a cabo.²³⁵ MacCormick ha sostenido que esto exige una revisión crítica del individualismo abstracto kantiano,²³⁶ tan arraigado en el liberalismo, de modo que desaparezca el abismo que media entre los principios universales y abstractos y las decisiones individuales concretas. Piensa que si tenemos en cuenta los lazos y vínculos

²³⁴ J. Ortega y Gasset: *La Rebelión de las Masas*, p.44. Esa es la idea que recorre la obra del pluralista Michael Walzer.

²³⁵ Acerca de la tensión entre utopía y realismo en la filosofía práctica, véase Thomas Nagel: *Igualdad y Parcialidad*, esp.cap.III. Sobre la conveniencia de que el filósofo político tome como punto de partida las estructuras organizativas en las que vivimos realmente, y no un modelo axiomático de sociedad ideal, véase R. Dworkin: *Law's Empire*, pp.164-167.

²³⁶ N. MacCormick: "Libertad, igualdad y nacionalismo", pp.35-40.

de simpatía y afinidad para reformar el liberalismo kantiano, observaremos que la individualidad incluye el compromiso subjetivo con alguna cultura nacional percibida como tal.²³⁷ Mi desacuerdo con MacCormick comienza aquí. No creo que el compromiso con una cultura nacional sea una característica de la naturaleza humana, aunque sí un rasgo muy extendido entre los seres humanos contemporáneos. Me parece preferible ponerlo en estos términos: en el mundo contemporáneo, es muy *probable* que al observar los vínculos que de hecho tienen los individuos, en muchos casos, probablemente en la mayoría, encontremos que entre los vínculos de cada persona se encuentra uno que les une con lo que consideran su nación. No en vano vivimos desde hace al menos doscientos años en la Era del Nacionalismo, pero esto no significa que esos vínculos sean parte de la naturaleza humana. Mi segundo desacuerdo con MacCormick sobre este particular reside en un problema que también ha aparecido con anterioridad. MacCormick infiere de ese hecho probabilístico (es decir, de una mera contingencia) que el respeto por los seres humanos entendidos como individuos culturales debe incluir, entre otras cosas, el respeto por su sentido de la nacionalidad.²³⁸ Debo recordar una vez más que ni todos los seres humanos sentimos esos vínculos, ni los vínculos de los seres humanos de carne y hueso son sólo vínculos de nacionalidad.²³⁹ Para que los vínculos de nacionalidad sirvan para justificar la adquisición de instituciones políticas propias debe predicarse de ellos algo más que de los demás vínculos, en cuyo caso no sería el hecho de pertenecer a seres humanos de carne y hueso, sino ese algo más, lo que justificaría la pretensión nacionalista. El

²³⁷ N. MacCormick: "Libertad, igualdad y nacionalismo", p.40.

²³⁸ N. MacCormick: "Of self-determination and other things", p.15.

²³⁹ El propio MacCormick demuestra ser muy consciente de este hecho cuando afirma que "los seres humanos en tanto que seres morales y prácticos tienen lazos y vínculos de simpatía y afinidad con otros individuos y, *de forma más difusa*, también con grupos y comunidades de personas." N. MacCormick: "Libertad, igualdad y nacionalismo", p.38, el subrayado es mío.

problema del nacionalismo es que no tiene nada más con qué justificar sus pretensiones que la presencia fáctica de ese tipo de vínculo en muchos habitantes del planeta, pero el mero sentimiento de vinculación no basta para crear derechos. Los nazis se sintieron muy vinculados a una supuesta raza aria y no veo qué derechos se puedan inferir válidamente de semejante majadería.

1.3.2.ii) Universalismo con raíces nacionales

Hay dos líneas de defensa de este postulado del nacionalismo liberal. La primera lo defiende por exclusión, es decir, tratando de desacreditar a la opción alternativa: el universalismo sin naciones (iii.a). La segunda subraya las virtudes del universalismo nacionalista, en especial su capacidad de dar origen a la cooperación social y quizá también a la paz mundial (iii.b). Veamos a cada una por separado.

1.3.2.ii.a) Contra el universalismo sin naciones

Miller ha escrito que un universalismo sin naciones no es sostenible porque "la mayoría de la gente está demasiado apegada a sus identidades nacionales heredadas como para hacer de su eliminación un objetivo inteligible"²⁴⁰ A mi modo de ver, para un filósofo político no debería ser relevante cuánto trabajo cueste hacer entender a nuestros conciudadanos que un tipo de sistema político, una forma de gobierno o un conjunto de medidas es más justa o preferible a los demás. Lo relevante debería ser si tenemos buenas razones para considerarlo preferible, si es fácticamente posible (por muy difícil o improbable que resulte) convencer a otros por medio de esas razones y si es posible llevarlo a la práctica. La esclavitud estuvo arraigada en los sistemas de producción y justificada por los códigos de valores y sistemas culturales de la

²⁴⁰ D. Miller: *Sobre la Nacionalidad*, p.224.

humanidad durante miles de años. Sin embargo, hoy nos parece que los esfuerzos que consiguieron erradicarla casi por completo valieron la pena. Cuando Miller afirma que el universalismo sin naciones es un objetivo que resultaría ininteligible para la mayoría de la gente, no está describiendo ningún defecto lógico que imposibilite su comprensión o la de los argumentos que podrían sustentarlo. El objetivo de un universalismo sin naciones no es ininteligible, sea lo que sea que Miller entienda por universalismo. Puede que se esté refiriendo a la formulación de juicios con pretensiones de objetividad o universalidad; puede que se refiera al objetivo de construir un sólo gobierno para todo el planeta; o puede que se refiera al establecimiento de un sistema de solidaridad mundial a la hora de distribuir recursos y derechos que considerase irrelevantes las divisiones nacionales que nos marcan los movimientos nacionalistas. Cualquiera de las tres cosas son perfectamente inteligibles. Nadie pone en duda que extender cualquiera de esas tres concepciones de la universalidad moral por el planeta, convencer a los demás de su justicia, es una tarea difícil; extremadamente difícil, si se quiere. Claro que tampoco parece que sea mucho más sencillo obtener la universalidad a partir del nacionalismo. Más bien ocurre lo contrario, pues el nacionalismo es incapaz de ofrecer un proyecto político no autofrustrante para el planeta.

1.3.2.ii.b) Cooperación social

Parece haber un acuerdo entre algunos nacionalistas liberales respecto a la capacidad que tienen las naciones de generar la cooperación social.²⁴¹ David Miller:

²⁴¹ Véase D. Miller: id., pp.115-121, 225 y 228; W. Kymlicka y Norman Wayne: "Return to the citizen: a survey of recent work on citizenship theory", *Ethics*, 104 (enero de 1994), [pp.352-381], p.396; W. Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, pp.240-242 y 253; y Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, pp.96-112; B. Barry: "Self-government revisited", en D. Miller y L. Siedentop (eds.): *The Nature of Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1983, [pp.121-154] p.141.

piensa que la nacionalidad "ayuda a estimular el entendimiento y confianza mutuas que hacen posible la ciudadanía democrática."²⁴² Bryan Barry, Will Kymlicka y Norman Wayne han sostenido esto mismo de un modo bastante similar. Su antecesor más importante en el nacionalismo liberal fue probablemente John Stuart Mill, quien sostuvo que "es en general una condición necesaria para las instituciones libres que los límites de los gobiernos coincidan en lo básico con los de las nacionalidades" por que, en su opinión, las instituciones libres necesitan de una opinión pública conjunta que, al parecer, sólo la nacionalidad hace posible; porque de otro modo correrían el peligro de que las medidas políticas no tuvieran la coordinación necesaria, dados los celos y el peligro de asalto al poder permanente por parte de una sola región; y por último, porque habría un grave riesgo de desconexión entre el ejército y el pueblo, de tal modo que este último carecería de la imprescindible idea de estar cumpliendo un deber público.²⁴³

De nuevo estamos ante un juicio fáctico que requiere mucho más que su mera afirmación. Sin embargo, no se ha visto apoyado por ningún aparato empírico por sus defensores. Raro será el Estado liberal que en la actualidad no contenga a más de uno de esos grupos sociales que Mill, Miller, Tamir, Kymlicka o Wayne considerarían naciones. El Reino Unido, sin que Mill o Miller tengan que ir mucho más lejos, se encuentra en esa situación. De acuerdo con su propia teoría, el Reino Unido debería ser uno de esos Estados que han sido maldecidos con la falta de cooperación por no reconocer el principio de la nacionalidad. ¿Por qué, entonces, la mayoría de los británicos siguen pagando impuestos o votando de un modo no forzado? ¿Cómo es posible que sigan conduciendo todos por la izquierda? El misterio de por qué esos Estados no se derrumban o sus ciudadanos no sufren el bloqueo y parálisis irremisibles de su acción colectiva está todavía por resolver. Mientras despejan esa incógnita, tan

²⁴² D. Miller: *Sobre la Nacionalidad*, p.225.

²⁴³ Véase J. S. Mill: *Consideraciones sobre el Gobierno Representativo*, cap.XVI.

incómoda para sus teorías, no tendrán más remedio que admitir que la carga de probar que entre lo que ellos consideran naciones y la cooperación hay una relación necesaria recae sobre sus hombros. No obstante, desearía revisar toda su argumentación, y no negarla sin haber dialogado con sus defensores con un poco más de detalle, pues una vez más el punto de partida de estos autores es un presupuesto normativo que me parece suscribible. El problema es que llegan a una conclusión que no se deriva válidamente de esa premisa inicial.

El punto de partida dice que "la salud y la estabilidad de una democracia moderna dependen no sólo de la justicia de su 'estructura básica', sino también de las cualidades y actitudes de sus ciudadanos";²⁴⁴ o, en palabras de Tamir, que "las comunidades humanas informales no se pueden mantener, ni mucho menos podrán florecer, a menos que sus miembros desarrollen un sentido de responsabilidad mutua entre sí."²⁴⁵ Hasta aquí, no hay nada que objetar. Lo que está por demostrar es qué relación tiene esto con las naciones. En el preciso instante en que se intenta sacar conclusiones nacionalistas de esta premisa, comienzan los problemas. Tamir añade, como premisa menor, que las razones de la cooperación social no son ni el amor natural ni el autointerés, sino la creencia en que pertenecemos a un grupo cuya existencia consideramos valiosa.²⁴⁶ Pero entonces ¿por qué la consideramos valiosa, si no es por el autointerés ni tampoco porque amemos naturalmente a nuestros conciudadanos? Tamir responde que la consideramos valiosa porque nuestra autoestima y nuestro bienestar (nótese que el autointerés que ha tratado de expulsar por la puerta se le acaba de colar por la ventana) son afectados por los éxitos y los fracasos de nuestros connacionales y del grupo considerado como un todo, y porque al brillar con cualidades de las que carecemos nos permiten beneficiarnos de los resultados de

²⁴⁴ W. Kymlicka y Norman Wayne: "Return to the citizen...", p.532.

²⁴⁵ Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, p.97.

²⁴⁶ Y. Tamir: id., p.98.

acciones que no podemos llevar a cabo.²⁴⁷ Así cierra el círculo de su argumentación. Espero haber demostrado al ocuparme del argumento de la identidad que se trata de una línea argumentativa viciada que no puede conducir a ningún resultado aceptable. Además, la mera pertenencia a un Estado también puede producir el resultado que a Tamir le parecen valioso: la identificación con éxitos colectivos que según Tamir aumentan la autoestima de los miembros. El que Tamir se sienta orgullosa de los éxitos de la selección de baloncesto de su país o de la elección de miss Universo (*sic*) es muy respetable, pero ese sentimiento por sí solo no demuestra que Israel sea una nación ni es una razón válida con la que la filósofa israelí pueda justificar su decisión de cooperar socialmente. Durante décadas los éxitos deportivos de Yugoslavia fueron sobresalientes, pero el entusiasmo que generaron entre sus conciudadanos todas las medallas de la selección de baloncesto, de waterpolo o de balonmano no fueron razones suficientes para mantener la cooperación social a partir de la primavera de 1991, ni tampoco fueron un obstáculo para que una considerable cantidad de *esos mismos* conciudadanos, que durante años habían mejorado el nivel de su autoestima con las victorias de los equipos que representaban a su comunidad política, fueran persuadidos de que su nación era otra, y no Yugoslavia.

En otra línea argumental, Yael Tamir asegura que el nacionalismo liberal puede conducir a un compromiso con la justicia mundial mucho mayor que el sostenido hasta ahora por la mayoría de los escritores liberales.²⁴⁸ En su opinión, las naciones tienen cuatro virtudes que explican por qué el liberalismo nacionalista, que las incorpora en su teoría, lleva a un compromiso con la justicia mundial mejor que el liberalismo individualista: alientan las relaciones de cooperación y cuidado, proporcionan una razón intuitiva para ocuparnos de los demás miembros, nos ayudan a desarrollar un sentido de la justicia y, por último, la actitud que producen hacia los no miembros es,

²⁴⁷ Y. Tamir: *id.*, pp.96 y 98.

²⁴⁸ Y. Tamir: *id.*, p.97.

al menos, tan autointeresada como la que se propone desde la teoría liberal no nacionalista.²⁴⁹ La aplicación práctica del liberalismo nacionalista de Tamir llevaría, según ella, a que al dividir políticamente el mundo en naciones consigamos un planeta formado por comunidades políticas solidarias de puertas adentro, en cuya gestión sus miembros participasen, además, activamente, pues insiste en que todas las naciones estimulan el entendimiento y la solidaridad. Por lo tanto, la solidaridad y la participación política serían traídas al planeta por medio de las naciones.²⁵⁰

David Miller ha defendido eso mismo formulado de un modo diferente, mediante un argumento propio de las teorías de la elección racional. En su opinión, las naciones (nacionalidades, en la terminología de Miller) generan confianza social, lo cual es una necesidad para cualquier comunidad política que desee ser viable.²⁵¹ Miller describe tres efectos benéficos de la confianza social. En primer lugar, hace posible la acción colectiva, pues los individuos necesitan confiar en que los demás actuarán con

²⁴⁹ Y. Tamir: *id.*, p.97.

²⁵⁰ En el mismo sentido, véase R. Aron: *Paix et Guerre entre les Nations*. Paris: Calmann-Levy, 1962; hay trad. al esp., por la que se cita, de L. Cuervo: *Paz y Guerra entre las Naciones*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, p.870.

²⁵¹ Para hacer justicia al elaborado razonamiento de Miller, debo señalar que presenta a todos sus argumentos bien trabados entre sí, de modo que es el conjunto de todos, y no un sólo de forma aislada, lo que da fuerza a su teoría sobre la nacionalidad. Sin embargo, el resto de sus argumentos ya han aparecido en estas páginas y he tratado de mostrar que no son defendibles, en especial la idea de que la nación es el contexto de elección necesario para el desarrollo de la autonomía. Otros argumentos son presentados por Miller con tantas reservas que apenas tienen relevancia en su teoría, como el de la defensa de la cultura nacional y el de la expresión de la autonomía colectiva. Del primero recela porque asegura que las naciones no son tan homogéneas como se presentan a sí mismas, y del segundo porque da lugar a cualquier asociación voluntaria, y no a las naciones, y por el riesgo de que sea usado para justificar una forma de gobierno no democrática (Véase *Sobre la Nacionalidad*, pp. 110 y 113-114). Así, Miller ha agotado la primera de las dos estrategias argumentales que proponía: la que trataba de mostrar por qué las naciones deben disfrutar de la autodeterminación. Sólo le queda la segunda estrategia, por la que trata de demostrar, acudiendo a la razón instrumental, por qué los Estados realizarían mejor sus funciones si sus fronteras coinciden con la nación. El desarrollo de esta segunda estrategia argumental, y los problemas que a mi juicio acaban invalidándola, es precisamente lo que vamos a ver en las páginas que siguen.

reciprocidad respecto del propio comportamiento cooperativo, de modo que sea esperable que los costes de la cooperación regresen a cada individuo en forma de beneficios, siquiera obtenidos a lo largo del tiempo o de manera difusa. En segundo lugar, y derivado de lo anterior, la confianza es necesaria para apoyar principios de justicia social o redistributiva. En tercer lugar, la confianza es necesaria para el buen funcionamiento de la democracia deliberativa, pues es preciso que las demandas presentadas en el debate político sean sinceras y no estratégicas y también que los agentes deliberantes estén dispuestos a moderar sus demandas en busca de acuerdos, de un mínimo común denominador. Hasta aquí, mi acuerdo con Miller es completo. La confianza social es necesaria, sin duda, para el buen funcionamiento de los sistemas políticos democráticos y socialmente igualitarios que tanto Miller como quien esto escribe consideramos preferibles. Un clima mínimo de confianza en la previsibilidad de la conducta de los demás no sólo es la base de la cooperación social, sino que es imprescindible para la vida dentro de cualquier colectivo. Nuestra vida sería miserable si tuviéramos que estar en todo momento en guardia ante la imprevisibilidad de las acciones de quienes nos rodean. En otras palabras, "el milagro social consiste precisamente en que mis cálculos, haciendo intervenir un gran número de agentes libres, pueden realizarse como si no se tratara de agentes libres."²⁵²

Una vez más, los problemas comienzan cuando se trata de derivar inválidamente una consecuencia normativa nacionalista de una premisa fáctica correcta, pues Miller no consigue demostrar que la confianza social que mueve a la cooperación social tenga una relación necesaria con la nacionalidad.²⁵³ En primer lugar, si sostiene que la nacionalidad hace posible la acción colectiva es porque opina

²⁵² B. de Jouvenel: *La Soberanía*, p.215

²⁵³ Miller lo reconoce al afirmar: "Parece pues claro que compartir una idea nacional no es ni necesario ni suficiente para la práctica de la justicia social rawlsiana ni de otro tipo." *Sobre la Nacionalidad*, p.119.

que identidad compartida implica lealtad compartida. Antes he tratado de explicar que esa supuesta vinculación necesaria entre identidad y lealtad es un error o, mejor dicho, sólo es cierta cuando estamos hablando de agentes nacionalistas. En segundo lugar, si Miller sostiene que es necesaria para apoyar principios de justicia social, o también, que el socialismo necesita a la nación,²⁵⁴ es porque asegura que las naciones son de hecho así, solidarias.²⁵⁵ Por supuesto, enseguida ve venir un aluvión de contraejemplos, que él mismo expone para curarse en salud, y se ve forzado a añadir que lo decisivo para que haya justicia social no es sólo que haya una nación, sino el *carácter* de esa nación. Entiende por carácter de la nación

[...] un conjunto de ideas acerca del carácter de la comunidad, que sirve también para fijar responsabilidades [...] es, en cierta medida, producto de un debate político, y depende para su diseminación de los medios de comunicación. [...] Tiene, por tanto, un tinte *ideológico*.²⁵⁶

¡Y tan ideológico! ¡Como que acaba de definir al nacionalismo que escoge al socialismo como teoría de la justicia que le sirva de complemento, el nacionalismo socialista o socialdemócrata! Cuando Miller asegura que para que haya justicia social lo determinante es el carácter de esa nación, está diciendo que si el nacionalismo dominante en un territorio determinado se ve complementado con una teoría de la justicia socialista adoptada por la población voluntariamente, entonces la cooperación social estará garantizada. El problema para su teoría de la nacionalidad es que para que la cooperación de la que habla Miller tenga lugar no es necesaria entonces la nación. Ocurriría exactamente lo mismo en cualquier Estado al que Miller no considere una

²⁵⁴ Véase D. Miller: *Sobre la Nacionalidad*, p.117, nota 14 y también "In what sense must socialism be communitarian?"

²⁵⁵ D. Miller: *Sobre la Nacionalidad*, p.118.

²⁵⁶ D. Miller: *Sobre la Nacionalidad*, p.91, el subrayado es mío.

nación, simplemente con que la teoría justicia más aceptada por los ciudadanos fuera el socialismo: también en ese caso la cooperación social estaría garantizada. Por tanto, el concepto de nación no es relevante en su argumento, sino que lo relevante es la adopción del socialismo por los agentes sociales.

En tercer y último lugar, la necesidad de que el Estado coincida con la nación para que funcione la democracia deliberativa debe ser demostrada por algo más que la mera afirmación de que "cuando estamos ante grandes conglomerados de gente, sólo una nacionalidad común puede proporcionar el sentido de solidaridad que hace esto posible."²⁵⁷ Creo que en el mundo contemporáneo esa afirmación es básicamente correcta, al menos en términos probabilísticos, pero es muy importante comprender *por qué* es correcta. Los problemas de la democracia deliberativa en sociedades de gran pluralidad lingüística, religiosa, de modos de producción, etc., no residen en la pluralidad fáctica, sino en cómo la interpretan sus participantes. Cuando cada uno de ellos decide vincular su opinión política a la de un grupo social al que considera una nación, esa decisión no es provocada o *causada* por la pluralidad, sino estimulada o propuesta por el nacionalismo. La presencia de varios movimientos nacionalistas bajo un sólo Estado causa, sin duda, un problema de desconfianza mutua que dificulta la vida política cotidiana en muchas de sus dimensiones. Precisamente por ese poder de bloqueo de la deliberación política y de la cooperación que tiene el nacionalismo, ningún gobernante puede permitirse el lujo de ignorarlo, por minoritario que sea y por absurdos y desmedidos que sean sus planteamientos. Ahora bien, cómo debemos actuar frente a las exigencias del nacionalismo es una pregunta muy distinta de si tenemos buenas razones para adoptarlo. No se puede alegar válidamente como una buena razón para adoptar el nacionalismo que tiene la virtud de resolver problemas que él mismo genera.

Por supuesto que si queremos formar una democracia en la que la mayoría de

²⁵⁷ D. Miller: *Sobre la Nacionalidad*, p.124.

los ciudadanos se considere concernida por la discusión de los asuntos públicos, deberemos buscar las condiciones bajo las cuales puedan buscar de buena fe acuerdos. Una manera de conseguirlo, la propuesta por Miller y el nacionalismo liberal, es metiendo bajo el paraguas de las mismas instituciones políticas a todos los sujetos que compartan un mismo nacionalismo. Pero eso es *fácticamente imposible* porque los nacionalismos antagónicos se solapan, y en tanto que se solapan resultan antagónicos. Sus reivindicaciones plantean una situación de suma cero, es decir, una situación en la que la satisfacción de una de las partes, sea en la medida que sea, supone siempre un detrimento de la otra parte en una porción idéntica al beneficio que ha obtenido su rival, de tal modo que la satisfacción simultánea de ambas pretensiones es imposible. El nacionalismo no ofrece, desde su propia teoría, ninguna fórmula para resolver este problema, carece de un modo de satisfacer simultáneamente las pretensiones de dos nacionalismos rivales. No es posible contentar simultáneamente a los nacionalistas españoles y a los nacionalistas vascos, no hay ninguna fórmula para complacer por igual a los nacionalistas israelíes y a los nacionalistas palestinos, al nacionalismo serbio y al kosovar, etc. Quizá fuera posible, con una violencia brutal que incluiría enormes traslados forzosos de población, conseguir que todos los nacionalistas del mismo color y tipo habiten bajo las mismas instituciones políticas, pero sería imposible lograr que todos habitasen en el territorio que desean y reclaman como propio de su nación o que gobernasen a todas las personas a las que consideran dentro de ese ámbito, pues raro es el territorio del planeta o la población que no son reclamados por dos o más movimientos nacionalistas de signo distinto. Por eso se puede decir que quien afirme que el nacionalismo universalizado traería la paz mundial está en un error. En él cayó el presidente norteamericano Woodrow Wilson, quien tras la I Guerra Mundial diseñó un plan para la estabilidad de Europa que pasaba por aplicar el principio de las nacionalidades sobre el continente. Alfred Cobban criticó el plan de Wilson con un argumento cercano al que acabo de usar

"La presuposición fundamental era que Europa podía ser distribuida en un número limitado de naciones, de tamaño razonable, y capaces de sostener Estados. También había en Versalles la creencia bastante optimista en que los pacificadores sabían distinguir a una nación cuando la veían. Ninguno de esas dos creencias demostró ser verdadera. [...]"²⁵⁸

Hay una permanente tentación de quienes no son nacionalistas de resolver este tipo de conflictos aceptando los términos del discurso nacionalista, y esto se debe, a mi juicio, a dos motivos. En primer lugar, muchos no nacionalistas acaban participando de soluciones nacionalistas porque vivimos en la Era del Nacionalismo, y por tanto su discurso es tan dominante y familiar que a muchos de sus críticos les resulta muy difícil salir de él, de sus conceptos, a la hora de proponer alternativas, aunque rechacen sus presupuestos normativos. El caso de Bertrand Russell, que utilizaba de un modo acrítico el concepto nacionalista de nación para atacar al nacionalismo, me parece paradigmático en este sentido.²⁵⁹

En segundo lugar, el nacionalismo ha estado y sigue estando tan asociado a la guerra o a la violencia, único escape de las situaciones de suma cero que tiende a producir,²⁶⁰ que muchos intelectuales y políticos han pensado que si hiciéramos coincidir las divisiones políticas del planeta con las fronteras de las unidades que el

²⁵⁸ A. Cobban: *The Nation State and National Self-Determination*, p.125. Hasta donde he citado, las ideas de Cobban coinciden con las expuestas en este trabajo. Sin embargo, su argumento completo difiere del que he usado más arriba, pues Cobban piensa que la razón del fracaso de Wilson es que el sentimiento de nacionalidad tiene un número infinito de grados posibles entre la población, que no se da de un modo uniforme con la misma intensidad. No obstante mi acuerdo también con estas afirmaciones, no creo que ese sea el principal motivo por el que fracasan las políticas que tratan de satisfacer al nacionalismo para obtener la paz. El motivo no es la distinta gradación del sentimiento nacionalista, sino que la satisfacción simultánea de todos los nacionalismos es imposible.

²⁵⁹ Véase B. Russell: *Political Ideals*. Londres: Unwin, 1917; hay traducción al esp., por la que se cita, de Juan Novella Domingo: *Ideales Políticos*. Madrid: Aguilar, 1983, pp.86 y ss., esp. cap.V.

²⁶⁰ Véase cap.III, aptdo.2.1.4.

nacionalismo señala como naciones, se lograría entonces la paz mundial. Dicho de otro modo, han pensado que quizá dándole lo que pide el nacionalismo nos dejaría *en paz*. La comunidad internacional, en más de una ocasión, se ha visto tentada a tratar de solucionar conflictos o reivindicaciones nacionalistas satisfaciendo las peticiones de alguno de los movimientos nacionalistas en disputa o dando la razón a partes iguales. Se trata de una mala estrategia para solucionar este tipo de peleas. Puesto que es imposible satisfacer a un movimiento nacionalista sin causar un quebranto en otro, optar por el término medio sólo consigue generar insatisfacción nacionalista. No es sólo que provoque un sentimiento de usurpación o de frustración en los nacionalismo rivales que ven cómo pierden lo que su enemigo gana, sino que allí donde no había nacionalismo es muy probable que quienes se sientan perjudicados por esas medidas articulen políticamente su protesta o su resentimiento mediante un nacionalismo de nueva creación. La lógica diabólica de esas situaciones no puede ser más sencilla ni responder mejor a la racionalidad instrumental. Si al nacionalismo X se le da la razón porque usó como argumento que 'X es una nación', cualquiera que desee obtener beneficios similares o combatir a ese primer nacionalismo exitoso tendrá un fuerte incentivo racional para formular sus reclamaciones con el mismo lenguaje y en los mismos términos, en clave nacionalista. Los buenos resultados demostrados por la lucha de un nacionalismo estimula exponencialmente el surgimiento de otros que desean revertir la situación o conseguir algo similar en otros lugares. Se dio la razón al sionismo tras la Segunda Guerra Mundial vulnerando los derechos individuales de las personas que habitaban en ese momento el territorio conocido hasta entonces como Palestina y, si bien se palió el problema de persecución nacionalista que sufrían los judíos en Europa, se creó un grave conflicto nacionalista completamente nuevo en Oriente Medio, pues los desposeídos, por supuesto, articularon su protesta en los mismos términos nacionalistas que habían dado tan buenos resultados a quienes les

desalojaron de sus casas.²⁶¹ Cincuenta años más tarde, estamos muy lejos de haberlo solucionado con los actuales planes de paz, pues utilizan el mismo procedimiento seguido en 1948 a la inversa, otorgando una parte de sus pretensiones al nacionalismo palestino, lo cual genera reacciones violentas en el nacionalismo judío. Se dio la razón a partes iguales en Bosnia i Herzegovina con el plan de paz firmado en Dayton el 22 de noviembre de 1995: el 49% del territorio fue otorgado al nacionalismo de los sublevados, y el 51% para el gobierno legítimo que había resistido la sublevación, partidario de construir un Estado plural. Pese a que el acuerdo y la nueva Constitución que forma parte de ellos establecen la libertad de residencia y el derecho de los refugiados y desplazados a volver a sus casas, todavía hoy, a varios años de distancia de la fecha del acuerdo, en el 49% de Bosnia que los acuerdos de Dayton llaman República Srpska vive una población que el nacionalismo dominante considera homogéneamente serbia, producto de la limpieza étnica practicada por las tropas de Karadzic durante la guerra, y muy pocos de los desplazados no serbios han osado a volver a sus casas. Una situación muy similar se ha impuesto en la Herzegovina, asignada al control croata por los acuerdos de Dayton y que representa aproximadamente una cuarta parte del territorio de Bosnia. Los derechos individuales de quienes fueron expulsados de sus hogares o huyeron durante la guerra permanecen vulnerados. Ahora bien, ni los desplazados renuncian a regresar ni el Estado de Bosnia renuncia a crear una comunidad política plural, pero cualquier acción en ese sentido (de reparación de los derechos individuales violentados) es entendida como un menoscabo por el nacionalismo que domina políticamente la República Srpska y en la Herzegovina. Pese a haber aceptado las exigencias de cada nacionalismo en la misma medida, el problema no ha sido solucionado, como tampoco lo habría

²⁶¹ "[...] la experiencia común de colonización y conquista sionistas es lo que ha creado un nacionalismo palestino asociado con un territorio que, hasta 1918, ni siquiera tenía una identidad regional significativa dentro del sur de Siria, a la que pertenecía." E. Hobsbawm: *Naciones y Nacionalismo desde 1870*, p.148.

solucionado darle la razón a uno solo. Cualquiera de esos arreglos trae resultados tan insatisfactorios como no conceder nada a ningún nacionalismo. Por eso creo que no hay razones consecuencialistas que impidan optar por la solución más justa desde un punto de vista deontológico o desde posiciones no nacionalistas.

Esos intentos de solución, que ceden ante el nacionalismo, no son criticables sólo por su inadecuación instrumental, por su miopía al leer el problema e identificar las posibilidades que tenemos de arreglarlo, sino también por razones morales. No es sólo que dejen el conflicto abierto, que al cerrarlo por un flanco abran una disputa nueva por otro o que estimulen la aparición de nuevos nacionalismos, sino que esas medidas de rendición ante el nacionalismo siempre tienen un coste en términos de derechos individuales, cuando menos del principio de igualdad, como he tratado de explicar al comienzo de este capítulo y veremos con un poco más de extensión en el próximo. Por un lado, la justificación consecuencialista de ese tipo de medidas fracasa porque no solucionan realmente el problema, no se obtienen las consecuencias buscadas, a saber, terminar con los conflictos nacionalistas. Por otro, desde un punto de vista deontológico son medidas indefendibles porque usan a algunos seres humanos sólo como medios, como simples víctimas propiciatorias para aplacar la ira de algún nacionalismo específico. Quienes hemos llegado al convencimiento de que el nacionalismo no tiene razón, es decir, que no nos ofrece buenas razones para que consideremos que sus pretensiones están justificadas ni para que adoptemos sus premisas o su lenguaje, debemos hacer lo posible no dejar que ocupe el papel protagonista cuando se intenta arreglar conflictos en los que está involucrado. Nuestro deber moral (también nuestro mejor cálculo de consecuencias) en esas situaciones es buscar el arreglo más justo, y no tratar de aplacar su ira concediéndole lo que pide, ni siquiera una parte, simplemente porque lo pide (no hay que descartar que debamos acceder por buenas razones no nacionalistas) pues lo más que conseguiremos con ello será despertar la cólera nacionalista de las personas que se sientan perjudicadas, y probablemente expresarán su ira en términos nacionalistas.

Todavía cabe añadir dos críticas de carácter general contra el punto de vista de Tamir y Miller, que pretenden justificar una división de la humanidad en unidades sociales en las que la cooperación social sea óptima alegando que esto repercutirá en una mayor justicia social para todos. En primer lugar, este planteamiento olvida la dura realidad de nuestro planeta, dividido en zonas ricas y zonas pobres, zonas tecnológicamente avanzadas y otras tecnológicamente dependientes... olvida la injusta desigualdad mundial. La cooperación y solidaridad en el interior de supuestas naciones sólo garantizaría que a la mayor parte del resto, al planeta pobre, le tocara cooperar socialmente en condiciones de miseria. Miller se ha dado cuenta de ello, pero no lo utiliza para admitir que su nacionalismo de socialista liberal es injusto visto desde el universalismo, sino que lo usa para criticar a cierto tipo de universalismo ético, el que pretende abrazar el universalismo en ética y al mismo tiempo seguir dando prioridad a los compatriotas en el razonamiento práctico. De ese modo cree haber demostrado, a mi juicio con razón, que se trata de una estrategia argumentativa equivocada. Lo sorprendente es que no aplique la misma crítica a su propia teoría. En efecto, tiene razón al pensar que "sería absurdo poner a los que están bien a cargo de los que están bien y a los que están mal a cargo de los que están mal,"²⁶² a los suecos a cargo de los suecos y a los somalíes a cargo de los somalíes. Yo además añadiría que además de absurdo sería *injusto*. Ahora bien, eso es precisamente lo que hace su principio de nacionalidad, sea cual sea la estrategia que se utilice para justificarlo, pero Miller no parece verlo. Nos propone separar a los ricos con los ricos y a los pobres con los pobres y asegura que esas unidades cooperarían mejor y serían más solidarias porque serían naciones independientes con un fuerte sentimiento de estar construyendo un proyecto con sentido para las vidas de sus individuos. Thomas Nagel también piensa, como Miller, que solidaridad e identificación van unidas y que son "una fuente poderosa de lealtad y de confianza en las instituciones" (lo cual me provoca dudas que

²⁶² Véase D. Miller: *Sobre la Nacionalidad*, pp.81-87.

ya he expuesto parcialmente), pero de un modo mucho más coherente ha señalado que cuando son aplicadas a grupos particulares son inservibles para la cooperación en un internacional justo.

"La solidaridad exige identificación con aquellos por quienes uno la siente. Por esa razón tiene siempre un lado siniestro: es esencialmente exclusiva. La solidaridad con un grupo particular significa falta de identificación y una menor simpatía con quienes no son miembros de ese grupo, y con frecuencia significa hostilidad activa contra los de fuera." ²⁶³

Miller no ofrece ninguna razón adicional por la que esas unidades internamente solidarias tuvieran que ser solidarias también hacia el exterior. De hecho, lo que nos está diciendo el liberalismo nacionalista es que es imposible que lo sean, pues precisamente acaba de justificar la parcelación del planeta en naciones porque, en su opinión, los individuos son incapaces de cooperar fuera de ellas. Creo que estamos ante una idea fácticamente equivocada y moralmente inaceptable, y que si Miller desea conservar la coherencia de su argumento moral, debe compartir conmigo esto último.

En la segunda y última crítica que voy a presentar contra Kymlicka, Norman, Tamir y Miller sobre este asunto voy a suponer, con efectos puramente retóricos, que fuera cierta esa relación causal necesaria que establecen entre cooperación y nacionalidad, o democracia deliberativa y nacionalidad. Una vez aceptado esto, voy a prestarles también una excusa para todos los problemas vistos más atrás. Digamos entonces que esos problemas surgen de factores contingentes que dificultan en cada caso concreto, por ejemplo, en la Gran Bretaña de Miller y la Israel de Tamir, la solidaridad que muchos consideramos deseable. Pues bien, incluso dando todo eso por demostrado (lo cual es mucho conceder), me pregunto qué clase de sociedad solidaria estaríamos construyendo *fundamentada sobre una creencia falsa*; una sociedad en la cual lo que mueve a cooperar a los ciudadanos es que todos creen que viven en una

²⁶³ T. Nagel: *Igualdad y Parcialidad*, pp.178-179.

nación, en una entidad política básica y necesaria titular legítima de la soberanía. Desde luego, no podremos decir que esas personas viven en una comunidad política basada realmente en el consentimiento de los gobernados, pues si hemos de dar algún valor al compromiso político, éste no puede ser arrancado mediante engaño. Kymlicka insiste en que "es importante que no confundamos los héroes, la historia o las características actuales de una identidad nacional, con la identidad nacional misma que hay detrás de todo ello [...]."²⁶⁴ Aunque opina que "gran parte de la mitología que acompaña a las identidades nacionales es precisamente eso, un mito", le siguen pareciendo valiosas porque cuando se aceptan sus demandas de autogobierno disminuyen las probabilidades de que se produzcan conflictos violentos.²⁶⁵ A este tipo de argumentos para defender al nacionalismo los denominé en el apartado 5.3.3. del capítulo III, pragmatismo cínico.

MacIntyre, pese a ser partidario del nacionalismo, ha llegado a escribir que la lealtad activa hacia una comunidad en la que sus miembros vivieran bajo un engaño de ese tipo sería irracional.²⁶⁶ Por otro lado, tampoco parece que el engaño de los

²⁶⁴ W. Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, p.253.

²⁶⁵ Véase W. Kymlicka: *ibid.*, pp.253-254. Kymlicka no las considera valiosas sólo por eso. Ya hemos tenido ocasión de ver que presenta más argumentos a su favor. No obstante, creo que no es una coincidencia que la discusión sobre este extremo del pragmatismo cínico la deje para el final de su obra (apenas a cuatro hojas del terminar el libro), como si se tratara de la objeción última contra su punto de vista. Tampoco creo que sea una casualidad que inmediatamente después de haber planteado este problema añada que, a pesar de la mitología sobre la que admite que se construyen *en gran medida* las identidades nacionales, sin embargo han demostrado a) ser estables en el tiempo, es decir, existen (naturalismo); y b) cuando son satisfechas sus demandas de autogobierno disminuye la violencia (pragmatismo cínico). Estos son argumentos últimos del nacionalismo, como traté de mostrar en el capítulo III.

²⁶⁶ MacIntyre excluye de su concepto de patriotismo, que de acuerdo con este trabajo debe ser considerado nacionalismo, a las comunidades políticas en que sus miembros viven engañados acerca de su propia realidad o historia. Véase A. MacIntyre: "Is patriotism a virtue?", p.16. MacIntyre añade que también sería irracional el patriotismo hacia una comunidad en la que sus miembros estuvieran unidos por el interés recíproco, y no por la propia historia. Mientras que está claro que entiende por irracional en el primer caso (crear

líderes o ideólogos nacionalistas a sus bases garantice los resultados deseados. El panorama sería el que Karl Deutsch describió con brillantez para lo que él llamaba 'el nacionalismo extremo' y que aquí considero equivalente al nacionalismo a secas, un paisaje en el que el desastre cognoscitivo acarrea consecuencias prácticas negativas, derivadas de ver la realidad siempre a través de un filtro de ficción o abstracción y de la falta de interés por verla tal y como es:

"El nacionalismo extremo es por endé un desastre epistemológico. Produce la privación o la parálisis cognoscitiva. Como otras formas de extremismo ideológico, prefiere los mensajes ideológicamente codificados, aunque estén errados, a cualesquiera mensajes expresados en otros códigos o símbolos, aunque sean correctos. Los nacionalistas extremos, como los defensores de cualquier otra ideología extrema, se convierten así en una especie de ciegos con bastones blancos muy cortos. Ignoran la realidad hasta que ésta les golpea, y las pocas cosas que no pueden ignorarse resultan para ellos, como para todos los ciegos, repentinas."²⁶⁷

No se puede adoptar la vieja estrategia de 'si la realidad no coincide con la fábula nacionalista, pues peor para la realidad' y simultáneamente esperar que esa ilusión colectiva traiga sólo o principalmente consecuencias materiales positivas, por ejemplo, mayor coordinación, cohesión, participación o solidaridad. Cuando la realidad contiene palestinos en un ámbito que el nacionalismo define como judío, o catalanohablantes en un ámbito en el que el nacionalismo define como hispanohablante, o hablantes de español en un ámbito que el nacionalismo define como catalanohablante, o negros en un ámbito que el nacionalismo define como blanco, el resultado de la creencia colectiva en la fábula no es una mayor coordinación ni una solidaridad intensa, sino discriminación y tensión social, juegos de suma cero que irán acompañados probablemente de violencia, dadas pretensiones incompatibles que

en algo en lo que no se cree); sin embargo, no acierto a ver qué idea de racionalidad está manejando en esta segunda afirmación.

²⁶⁷ K. W. Deutsch: *Las Naciones en Crisis*, p.352.

esgrimen sus protagonistas y su fuerte creencia en la justicia absoluta de sus reclamaciones. La realidad golpeará una y otra vez a todos esos ciegos cognoscitivos que portan bastones excesivamente cortos.

Miller advierte contra el peligro de que se presente este problema cuando la única justificación que queda en pie del nacionalismo es la instrumental: "¿Hay que estimular al nacionalismo (porque ayuda a que el Estado funcione mejor), o hay que desalentarlo (porque es racionalmente inaceptable)?", se pregunta.²⁶⁸ Que hay que estimularlo porque ayuda a que el Estado funciona mejor es precisamente la justificación ofrecida por Andrés de Blas para defender el nacionalismo liberal español, su funcionalidad para el Estado liberal.²⁶⁹ Hasta aquí hemos visto que esa justificación meramente instrumental tiene dos problemas muy serios. En primer lugar, su presupuesto empírico es falso: el Estado no suele funcionar mejor con nacionalismo, ni el nacionalismo lleva al fin de la violencia ni a la paz internacional. En segundo lugar, deja a quien la utiliza en una "posición incómoda", como reconoce Miller, que supone aceptar el autoengaño o la ceguera cognoscitiva y, no obstante, sostener que es bueno o valioso obrar siguiendo las percepciones equivocadas que nos proporciona, es decir, significa caer en el pragmatismo cínico. Quizá para evitarlo, David Miller presenta como uno de los puntos de partida fácticos de su argumentación que no hay que llegar al engaño ni a la ceguera porque "las naciones existen realmente, esto es, [...] no son entidades puramente ficticias, de forma que alguien que crea que pertenece a una no es simplemente víctima de un error; y que al hacer de nuestra nacionalidad una parte esencial de nuestra identidad no estamos haciendo algo que sea

²⁶⁸ D. Miller: *Sobre la Nacionalidad*, p.106, nota 1.

²⁶⁹ Véase A. de Blas: *Sobre el Nacionalismo Español, y Nacionalismos y Naciones en Europa*.

racionalmente indefendible.²⁷⁰ He dedicado los capítulos anteriores de este trabajo a explicar por qué considero que este punto de partida está equivocado y por qué, si el nacionalismo desea recurrir al argumento de la coordinación social, debe tratar de justificar de algún modo el engaño de sus bases. El problema de fondo de todo este argumento es que el concepto de nación vicia el curso de acción que pretende ser justificado por él de un modo tal que la justificación desaparece antes de haber nacido. Cualquier edificio teórico construido sobre el concepto nacionalista de nación está destinado a derrumbarse sin remedio.

2. EL NACIONALISMO Y LA LIBERTAD POSITIVA

Sigo de nuevo a Isaiah Berlin al entender la libertad positiva como el gobierno de uno mismo, el ser cada quien su propio amo, el darse cada cual sus propias normas.²⁷¹ La idea de libertad positiva es tan imprecisa como la de libertad negativa, y también admite varias interpretaciones. En realidad se trata de una categoría con la que Berlin recogió todas las acepciones de la palabra libertad que no encajaban en la de libertad negativa, un amplio cajón de sastre en el que todos los elementos de su interior comparten, en efecto, alguna forma de entender el autogobierno. Todas tienen una larga tradición, en una línea que incluye tanto al estoicismo como a Spinoza, a

²⁷⁰ D. Miller: *Sobre la Nacionalidad*, p.26. Afirmar que es víctima de un error cualquier persona que crea que pertenece a una nación, como hago en este trabajo, no lleva a calificar el comportamiento de esta persona de "irracional". Lo que Miller está pasando por alto es que la racionalidad de nuestro comportamiento no depende de la verdad o falsedad de nuestras creencias. Siempre que actuemos de acuerdo con una creencia lo hacemos convencidos de su verdad, porque en eso consiste precisamente creer: "la creencia es siempre creencia en la verdad de lo que es creído" (T. Nagel: *The Last Word*, p.31). De ahí que no se pueda calificar al nacionalismo de irracional simplemente por estar fundamentado sobre una creencia falsa. Irracional sería mantener nuestra creencia a pesar de haber visto pruebas de que es falsa, pero eso es algo muy distinto a creer algo por error y actuar en consecuencia.

²⁷¹ I. Berlin: "Dos conceptos de libertad", pp.191-200.

Locke, a Kant o a Rousseau. En este trabajo me voy a interesar por la relación del nacionalismo con las dos grandes formas de entender el ideal del autogobierno en el pensamiento occidental. La primera, la autonomía individual entendida como el actuar de acuerdo con las razones que uno mismo suscribe. La segunda, la libertad positiva entendida como participación política, el participar en el proceso de elaboración de las normas por las que nos gobernamos políticamente, cuyo presupuesto implica aceptar que el resultado del proceso de adopción de decisiones en el que participamos pueden no ser siempre normas que suscribamos.

En los apartados anteriores no he tenido más remedio que pronunciarme varias veces acerca de la compatibilidad potencial entre el nacionalismo y la autonomía individual y también he hablado con frecuencia sobre la compatibilidad potencial entre el nacionalismo y la participación política. A continuación voy a dar esas compatibilidades por sentadas. Mi interés se va a centrar en la pregunta de si la fuerza justificadora que la apelación a la libertad positiva en sus dos versiones puede favorecer de algún modo al nacionalismo en alguna de sus variedades. Esa es la pretensión de algunos nacionalistas. Isaiah Berlin escribió que las formas colectivas de esta doctrina de la libertad positiva “están en el corazón mismo de los credos nacionalistas [...]”, y más tarde Elie Kedourie sostuvo algo similar.²⁷² La idea de autodirección, cuando es expresada en términos nacionalistas, se convierte en la afirmación de que los grupos que el nacionalismo designe como naciones tendrán el derecho a que sus decisiones y la vida de sus miembros dependan de ellos mismos, y no de fuerzas exteriores. Muchos nacionalismos se presentan como defensores de la libertad positiva. Por supuesto, podría tratarse de una forma errónea de verse a sí mismos, por lo que debemos examinar esa pretensión con cuidado. Esa es mi intención en lo que sigue. Tras hacerlo llegaré a tres conclusiones básicas: a) la autodeterminación nacional no puede ser derivada válidamente de la

²⁷² I. Berlin: *ibid.*, p.215.

autodeterminación individual; b) las naciones del nacionalismo no tienen un derecho moral a la autodeterminación; c) algunos grupos humanos pueden tener un derecho moral a la autodeterminación, y algunos de ellos pueden coincidir con lo que algún movimiento nacionalista considere también su nación, pero lo que justifica el surgimiento de ese derecho no son las razones que alega el nacionalismo.

2.1. De la autonomía individual a la autodeterminación nacional

Quienes presentan a la autodeterminación nacional como un derecho a menudo han alegado que éste deriva del valor moral que tiene la autonomía individual, valor cuyos beneficios extienden a las naciones. Ya vimos que esto lo pensaba Walzer, y de la misma opinión es también, entre otros, Neil MacCormick.²⁷³ Mi parecer, en cambio, es que quienes piensan de ese modo incurren en su razonamiento en un *non sequitur* que ya fue observado por Berlin y Kedourie, quienes además ubicaron en él la raíz del nacionalismo. De la autonomía individual no se deriva ni desde el punto de vista lógico ni desde el práctico la autonomía colectiva, ni mucho menos la nacional. Elie Kedourie acusó a los primeros poskantianos, en especial a Fichte, de haber dado ese paso desde la autonomía individual a la nacional, un desarrollo de las ideas de Kant sobre la autonomía que éste no habría permitido, y aseguraba que en ese salto incorrecto se encontraba uno de los orígenes teóricos del nacionalismo.²⁷⁴ Kedourie sostuvo que entre los orígenes del nacionalismo se encuentran dos factores clave directamente relacionados ambos con la libertad positiva, un acontecimiento histórico y la obra de

²⁷³ N. MacCormick: "Of self-determination and other things"; Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, pp.25-32; J. Bengoetxea: "Nacionalismo y autodeterminación. En defensa del nacionalismo vasco", en M. Segura Ortega y J. Rodríguez-Toubes Muñiz: *Regiones, Naciones y Nacionalismos en el Contexto Final del Siglo XX*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1994, pp.11-31.

²⁷⁴ E. Kedourie: *Nacionalismo*, pp.12-27 y 113-114.

un filósofo. El acontecimiento histórico fue la Revolución Francesa, que *demonstró que era factible* sustituir unas instituciones políticas por otras más satisfactorias si los ciudadanos no aprobaban las primeras.²⁷⁵ El filósofo, Immanuel Kant, propuso una teoría de enorme influencia que gravitaba alrededor de la idea de autodeterminación individual: el hombre bueno es el hombre autónomo, y los Estados deben ser republicanos, esto es, las leyes deben ser la expresión de la voluntad autónoma de los ciudadanos. Según Kedourie, la Revolución Francesa y la obra de Kant crearon un "nuevo estilo de política", un "nuevo talante" que fue transmutado en la idea de autodeterminación nacional por Fichte y otros poskantianos. En 1984, en el epílogo a la segunda edición de *Nacionalismo*, Kedourie defendió frente a sus críticos la relación entre ambos conceptos de autodeterminación, el individualista kantiano y el nacionalista fichteano del siguiente modo:

"No es cierto que lo que aquí haya sea simplemente una similaridad engañosa en la terminología y que estos conceptos nada tengan que ver entre sí. Lo que está implicado es, más bien, una afinidad, incluso una filiación conceptual, de la que los sucesores de Kant eran totalmente conscientes. Pero Kant, desde luego, no es responsable de sus discípulos y sucesores: [...] La relación, como se ha dicho, tiene lugar por medio de la idea de autodeterminación."²⁷⁶

Isaiah Berlin sostuvo exactamente lo mismo: la defensa kantiana de la autonomía influyó profundamente en el origen del nacionalismo romántico, que la aplicó de un modo inadecuado a las naciones.²⁷⁷ A pesar de la insistencia de ambos en que ese uso del concepto de autonomía habría "horrorizado" a Kant, ninguno de los dos explicó por qué pasar de una idea de autonomía a la otra supone dar un salto imposible en el vacío. Kedourie no le dedicó ni una sola línea. Berlin se limitó a

²⁷⁵ E. Kedourie: id., p.4.

²⁷⁶ E. Kedourie: id., p.114.

²⁷⁷ Véase I. Berlin: "Kant como origen desconocido del nacionalismo."

oponer el racionalismo de Kant al irracionalismo que atribuía al nacionalismo, y a insistir en que "nada [...] podía haber estado más lejos del pensamiento de ese internacionalista amante de la paz, ese pensador racional e ilustrado, con su profunda preocupación por los derechos individuales y la libertad."²⁷⁸ Sin embargo, esa explicación no se ajusta a lo que estoy sosteniendo en este trabajo. Si deseo dejar una puerta abierta a la racionalidad de los nacionalistas, si creo que debo tratarlos con la consideración y el respeto que merece cualquier agente moral; si pretendo sostener que es falsa la idea de Berlin según la cual "incluso en sus formas más moderadas, el nacionalismo brota del sentimiento más que de la razón [...] algo que sólo puede sentirse y vivirse, no contemplarse, analizarse, descomponerse, probarse o reprobarse";²⁷⁹ y si además he llegado a la convicción, que ya he desarrollado y que también fue sostenida por Berlin en otro lugar, de que el nacionalismo y el liberalismo son doctrinas conceptualmente compatibles,²⁸⁰ entonces debo estar en condiciones de proponer una justificación alternativa a la ofrecida por Isaiah Berlin para sostener que el salto de la autodeterminación individual a la autodeterminación nacional es un error. No me sirve el oponerla al cosmopolitismo racionalista kantiano amante de los derechos individuales porque creo que es compatible con él.

El modo más habitual de criticar el salto de la autodeterminación personal a la colectiva es afirmar que los grupos no son agentes morales y que, por tanto, no pueden ser portadores de derechos.²⁸¹ Sin embargo, algunos nacionalistas han encontrado un modo que podría ser plausible de sortear esa acertada observación. Han sostenido que el derecho de autodeterminación es un derecho de titularidad individual, pero de

²⁷⁸ I. Berlin: id., p.353.

²⁷⁹ I. Berlin: id., p.334.

²⁸⁰ I. Berlin: *El Fuste Torcido de la Humanidad*, p.229.

²⁸¹ Una aplicación clásica de esta idea al derecho de autodeterminación puede encontrarse, por ejemplo, en A. Cobban: *The National State and National Self-Determination*, p.106.

ejercicio colectivo. Al igual que la libertad política, el derecho a participar en el proceso de adopción de decisiones políticas que nos afectan, del que dicen que se deriva el derecho de autodeterminación, este último puede ser exigido por cada uno de los individuos que son sus titulares, pero su ejercicio sólo tiene sentido si se convoca un cuerpo electoral al completo y no a cada uno de los individuos por separado.²⁸²

Nino sostuvo una interpretación similar de los derechos colectivos al afirmar que empleamos esa expresión como un instrumento que nos ayuda a aludir de forma simplificada a un conjunto de deberes y derechos de individuos.²⁸³ Creo que sólo así entendido es posible presentarlo como un derecho moral a ejercer la libertad positiva.

A pesar de entenderlo de ese modo, me sigue pareciendo acertada la crítica de Berlin y Kedourie contra la autodeterminación *nacional*, pues creo que en el paso de la autodeterminación individual a la nacional se produce un *non sequitur*. Parece fuera de toda duda que cuando la autodeterminación significa celebrar un referéndum, consiste en votar, y por tanto, en ejercer la libertad positiva entendida como participación política. No está tan claro, en cambio, cómo justificar que esa votación debe efectuarse en cierto ámbito específico, la nación del nacionalismo. Mejor dicho, creo que está muy claro que no es posible justificar esa circunscripción desde la libertad positiva. Aquí creo que está la falla infranqueable que separa a la libertad positiva de la autodeterminación nacional.

En primer lugar, el método democrático de adopción de decisiones no sirve para establecer quién puede votar y quién no. La identificación de quiénes deben ser los votantes en un referéndum de autodeterminación no puede hacerse a través del método

²⁸² Al presentarlo de ese modo he reconstruido una idea de Y. Tamir, que lo ha considerado un derecho individual acumulativo. Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, p.75.

²⁸³ C. S. Nino: *Introducción al Análisis del Derecho*. 2ª ed. Buenos Aires: Astrea, 1983 (se cita por la edición en Barcelona: Ariel, 1983), p.221; id., *Ética y Derechos Humanos*, pp.250 y 364. Nino sigue aquí el análisis que Kelsen y, sobre todo, Hart, propusieron acerca de las personas jurídicas colectivas.

democrático. Por este motivo no puede decirse que el derecho de la nación a la autodeterminación *se desprenda o derive* de la libertad positiva entendida como participación política. Votar en un referéndum es un ejercicio de libertad positiva entendida de ese modo, sin duda, pero lo que lleva hasta el referéndum no es esa misma libertad, por lo que no podemos justificarlo aludiendo a ella.

En segundo lugar, el ejercicio de la autonomía individual tampoco da como resultado el sujeto de la autodeterminación nacional, es decir, no nos conduce a las naciones del nacionalismo como circunscripciones necesarias de la autodeterminación. Ya he afirmado eso mismo con anterioridad en este mismo capítulo.²⁸⁴ Créo que el salto de un concepto de autodeterminación a otro es incorrecto porque el uso de la autonomía individual no da necesariamente como resultado la formación de los grupos a los que los movimientos nacionalistas atribuyen el derecho a la autonomía colectiva, las naciones del nacionalismo. Así traté de mostrarlo al hablar de los problemas del criterio de Mill y Renan para identificar a las naciones. El problema lo sintetizó Walzer en una frase feliz que he repetido antes, y es que la autonomía "no puede especificar sus propios resultados sustantivos."²⁸⁵ Me parece que la misma observación es válida para cualquier otra pretensión de establecer un derecho colectivo, de tal modo que si se desea sostener que está justificada alguna pretensión moral cuya titularidad se predica de un grupo de personas, deberá mostrarse siempre algún otro argumento que la apoye, pues no hay ningún puente que una a la autonomía individual con la colectiva.²⁸⁶

²⁸⁴ Véase la sección 1.2.3.

²⁸⁵ M. Walzer: "Nation and universe", p.518.

²⁸⁶ Charles Beitz llegó a la misma conclusión cuando se preguntó si la autonomía individual podía justificar al autonomía de los Estados. La clave de su argumento era un dato empírico: los Estados "son no voluntarios, en el sentido de que ejercen su poder coercitivo sin el consentimiento previo y activo de sus miembros." C. Beitz: *Political Theory and International Relations*. Princeton, N.J.: Princeton Universtiy Press, 1979, pp.71-83, la cita, en la p.79. Creo que a esa idea se le pueden añadir dos matices que la enriquecen. El primero,

Berlin perdió una oportunidad inmejorable de llegar a esta misma conclusión. Explicó que la gran innovación de la filosofía de Kant, que estaba presente ya en Hume, fue que "cambió completamente la actitud moderna hacia la naturaleza y el orden natural."²⁸⁷ En efecto, Kant negó, con argumentos de una fuerza extraordinaria, que en los asuntos relativos a la ética fuese cierta una de las creencias básicas del pensamiento occidental "tanto en su forma grecorromana clásica como en muchas, aunque no todas, sus formas cristianas y musulmanas, [...] la creencia en que hay una estructura del mundo en la que el hombre tiene un lugar definido establecido por Dios o por la naturaleza."²⁸⁸ Pues bien, precisamente la nación es la creencia en una necesidad y, por tanto, forma parte de esa tradición del pensamiento occidental que Kant se esforzó en rebatir. Eso no significa que si los nacionalistas consiguen constituir una comunidad política vayan a vulnerar necesariamente la autonomía de las personas que viven en ella. Significa, tan solo, que la formación de esa comunidad no será siempre el resultado de ejercer la autonomía individual. La nación del nacionalismo es una entidad básica y necesaria, ontológicamente independiente de las decisiones autónomas de los individuos. Berlin no lo vio de este modo, sino que sostuvo que "la idolatría a la nación o al Estado deriva, aunque sea ilegítimamente, de su doctrina sobre la voluntad autónoma, su repudio de la jerarquía objetiva de valores interrelacionados, independientes de la conciencia humana, que había dominado hasta

acabo de exponerlo en el texto principal: hay dos razones lógicas por las que la autonomía no puede dar lugar a unidades políticas establecidas de antemano, ni a los Estados que conocemos ni tampoco a las unidades ideales necesarias del nacionalismo. El segundo matiz lo repetiré en el texto principal más adelante: tan cierto como que ningún Estado ha recibido el consentimiento expreso de sus miembros es que ningún Estado puede gobernarlos sin su aquiescencia tácita o falta de renuencia a la estructura básica por la que se rige. Esto último ya lo explicó Max Weber, Kelsen le dio una expresión jurídica, y Hannah Arendt lo volvió a repetir una vez más. Volveré sobre ello enseguida.

²⁸⁷ I. Berlin: "Kant como origen desconocido del nacionalismo", p.342.

²⁸⁸ I. Berlin: *ibid.*, p.342.

ese momento el pensamiento occidental bajo muchas envolturas."²⁸⁹ Creo que se equivocó, y he dedicado los capítulos II y III a tratar de explicar por qué.

Por lo tanto, el problema del derecho de autodeterminación nacional reside en el carácter *nacional* que el nacionalismo le atribuye. Ni que decir tiene que cuando la palabra 'nación' se sustituye por la de 'pueblo' los problemas sólo cambian de envoltorio.²⁹⁰ En cualquier caso, lo que me ocupa ahora son los casos en que el derecho de autodeterminación es exigido o afirmado por nacionalistas. El nacionalismo no reivindica sólo el derecho de autodeterminación, sino del derecho de autodeterminación nacional, un derecho que predica de todas las naciones por el mero hecho de serlo. Dado el predominio de esa forma de entender a la autodeterminación, Alfred Cobban escribió que detrás del derecho de autodeterminación late toda una filosofía política que es preciso examinar, el nacionalismo.²⁹¹ Después de todo lo caminado hasta aquí, ya estamos en condiciones de comprender en qué consiste esa filosofía política, y podemos decir que no es posible justificar válidamente el derecho de autodeterminación *desde el nacionalismo*, puesto que no nos ofrece ningún criterio válido para considerar que quienes designa como naciones deben ser sus titulares legítimos. Ahora bien, esta conclusión no arrastra consigo a otras justificaciones del derecho de autodeterminación que no utilicen argumentos nacionalistas, es decir, que no atribuyan este derecho a las naciones. Tan sólo descalifica a los argumentos que el nacionalismo utiliza para defenderlo.

²⁸⁹ I. Berlin: *ibid.*, p.349.

²⁹⁰ Las dificultades para identificar a su sujeto titular han sido una crítica repetida hasta la saciedad. Véase, por ejemplo, A. Cobban: *The Nation State and National Self-Determination*, cap.VI, esp. pp.105-108; S. French y A. Gutman: "The principle of national self-determination", en V. Held, S. Morgenbesser y T. Nagel (eds.): *Philosophy, Morality and International Affairs*. Oxford: Oxford University Press, 1974, pp.138-153; D. Makinson: "Rights of peoples: a logician's point of view", en J. Crawford: *The Rights of Peoples*. Oxford: Clarendon Press, 1988, esp.pp.72-75; C. Beitz: *Political Theory and International Relations*, pp.114-115; F. Savater: *Contra las Patrias*, pp.87-89 y 195.

²⁹¹ A. Cobban: *The Nation State and National Self-Determination*, p.104.

Ahora bien, una vez más debo plantear una distinción ulterior que me parece pertinente y útil en términos prácticos. He sostenido que entre la autodeterminación individual y la nacional no hay ningún puente. Pues bien, eso no significa que no pueda haber alguno tendido entre la autonomía individual y la autodeterminación colectiva. Me explico. La agregación de actos de autonomía no da como resultado necesario a las naciones del nacionalismo, pero eso no significa que no pueda dar lugar a acuerdos sobre la celebración de referendos de autodeterminación. El acuerdo entre los interesados es una expresión de la autonomía individual y de la participación política, y cuando el objeto de ese acuerdo es la celebración de un referéndum de autodeterminación, su resultado debe considerarse válidamente justificado como el producto haberse ejercido la libertad positiva de un conjunto de individuos. Puede que la circunscripción en que se ha acordado que se celebrará el referéndum coincida con la que algún nacionalismo considera una nación, pero también puede que no sea así. Eso será irrelevante para su justificación a partir de la libertad positiva. Acabo de intentar explicar por qué.

No obstante, ese tipo de acuerdos no está exento de problemas. Con frecuencia los críticos del nacionalismo oponen a los referendos de autodeterminación el dilema del Sorites formulado de modos diversos. ¿Por qué pedir un cierto número de votos, y no otro, para considerar que el resultado está justificado?²⁹² ¿Por qué establecer el referéndum en tal territorio o grupo humano, y no en otro inferior o superior, en un regreso al infinito?²⁹³ El dilema de Sorites es precisamente eso, un dilema, porque no tiene solución desde un punto de vista lógico. No obstante, Sorites puede carecer de importancia *práctica* si se dan las condiciones adecuadas. El único interés práctico de Sorites es que pone al descubierto la arbitrariedad de algunas decisiones. Pues bien, el acuerdo, la convención, podría eliminar la relevancia práctica atribuida a que lo

²⁹² Buchanan admite este problema y propone una solución que encaja bien en su teoría en *Secession*, p.142.

²⁹³ C. Beitz: *Political Theory and International Relations*, pp.109-110.

acordado sea arbitrario... si el acuerdo fuera unánime. Cuanto más lejos de la unanimidad, mayor será la relevancia práctica del Sorites. En los casos en los que no se consiga un acuerdo *unánime* acerca del porcentaje de votos necesario para considerar que uno u otro resultado ha salido vencedor, Sorites despliega sus efectos paralizantes si es invocado por los descontentos con el resultado, pues quien disienta puede alegar válidamente que el porcentaje de votos escogido por las demás partes interesadas en el referéndum es arbitrario. No obstante, se trata "tan sólo" de una dificultad empírica, que habría de ser comprobada caso por caso.

Ahora deseo poner un ejemplo de cómo aplicar el análisis presentado aquí sobre el derecho de autodeterminación a un caso concreto. De él espero poder extraer la conclusión de que los referendos de autodeterminación no quedan bloqueados por ninguna de las dificultades que sí impiden considerar al derecho de autodeterminación *nacional* un derecho moral. Así, en algunos casos, ese acuerdo está recogido en una norma jurídica de rango constitucional, como ocurre en España, sin que ningún problema técnico lo impida ni dificulte su aplicación. Más adelante, y no en el ejemplo que viene a continuación, veremos también que es posible justificar un derecho a la autodeterminación en casos en los que no media ese consenso, y, por tanto, que el derecho de autodeterminación puede derivar también de otros principios, y no sólo del respeto por la libertad política. El ejemplo al que me refiero en este momento es el siguiente. En el derecho español hay una norma, la cuarta disposición transitoria de la Constitución Española, que reconoce el derecho de autodeterminación de una comunidad autónoma, la Comunidad Foral de Navarra. De acuerdo con la interpretación que acabo de proponer, ese derecho se debe entender como un derecho político atribuido a los navarros individualmente, es decir, a la población con derecho al voto de la comunidad autónoma de Navarra, o también, a cada una de las ciudadanas y cada uno de los ciudadanos españoles que tienen su vecindad administrativa en la

Comunidad Foral y derecho al voto, tal y como los define esa norma.²⁹⁴ Según la Constitución Española, esas personas tendrían el derecho a opinar libremente en un referéndum sobre la eventual decisión previamente adoptada por el Parlamento de Navarra²⁹⁵ de pasar a formar parte de la Comunidad Autónoma del País Vasco, y también, en su caso, tendrían el derecho de pronunciarse sobre una eventual iniciativa adoptada por el mismo órgano de separarse del País Vasco.²⁹⁶ Tal y como está redactada la norma, ese derecho no surge si el Parlamento de Navarra no adopta primero la decisión de unirse al País Vasco.

Como ocurre en todos los referendos de autodeterminación que traen causa de una reivindicación nacionalista, también en éste se somete a decisión popular si se debe atender a la forma nacionalista de interpretar los intereses de un grupo de personas (a saber, que los navarros tienen un interés objetivo en estar gobernados por las instituciones del País Vasco), o si por el contrario, ese grupo de personas desea seguir gobernándose por las instituciones por las que se autogobiernan democráticamente y de forma autónoma en la actualidad. Los referendos de autodeterminación que son forzados por el nacionalismo no ofrecen nunca un menú abierto de opciones institucionales, ni tampoco suelen ofrecer un catálogo muy variado de opciones para que los votantes escojan la que prefieran. A los votantes se les ofrece casi siempre la elección entre la alternativa definida por el nacionalismo y quedarse como están. No estoy describiendo una necesidad lógica, sino una regularidad empírica: la mayor parte de los referendos de autodeterminación se convocan para aplacar o satisfacer reivindicaciones nacionalistas, y de éstos, en la inmensa mayoría se ofrece una alternativa a los votantes entre dejar las cosas como están o cambiar las

²⁹⁴ *Estatuto de Autonomía de la Comunidad Foral de Navarra*, art.5.I.

²⁹⁵ *Estatuto de Autonomía de la Comunidad Foral de Navarra*, Disposición Adicional Segunda, aptdo. a.

²⁹⁶ *Estatuto de Autonomía de la Comunidad Foral de Navarra*, Disposición Adicional Segunda, aptdo. a.

instituciones del modo deseado por el nacionalismo que ha promovido el referéndum. El BQ, el principal partido nacionalista de Quebec, decidió en 1980 y 1995 que los intereses de la nación quebequesa exigían la independencia política y forzó y perdió dos referéndos en los que se preguntaba a los quebequeses si estaban de acuerdo con esa valoración camuflada de precepción. En 1997, el sector mayoritario del nacionalismo escocés decidió que los intereses de la nación escocesa estaban mejor servidos con un estatuto de autonomía dentro del Reino Unido. Sobre esa posibilidad se consultó a los electores, pero no sobre la independencia. Cuando el nacionalismo reclamó un referéndum está admitiendo implícitamente que el interés objetivo puede no coincidir con las preferencias de los agentes individuales, y que éstas tienen prioridad. Más aún, no obstante su colectivismo abstracto, está adoptando en este caso el individualismo ético y político²⁹⁷ como criterios para la adopción de decisiones, está tomando en cuenta a los individuos como los únicos agentes relevantes para la moral y la política y está entendiendo que la participación individual en la adopción de decisiones colectivas es la manera más adecuada de entender el ideal del autogobierno en el terreno político. En otras palabras, está respetando la libertad positiva, entendida como la participación en la adopción de las decisiones políticas que nos afectan.

El establecimiento del derecho a un referéndum sobre esa cuestión en Navarra no supuso ningún problema técnico provocado por la naturaleza colectiva del derecho de autodeterminación. Basta con que aceptemos que la definición del sujeto de la autodeterminación es el fruto de un gran acuerdo político entre la mayoría de las personas que manifiestan un interés por la cuestión, y es ese acuerdo lo que hace de ese ejemplo un asunto casi pacífico, sólo impugnado por una minoría que pretende que Navarra pase directamente a formar parte del País Vasco, lo solicite o no su

²⁹⁷ Sobre los distintos tipos de individualismo y la compatibilidad del ético y el político con el holismo metodológico, véase S. Lukes: *Individualism*. Oxford: Basil Blackwell, 1973; hay trad. al español, por la que se cita, de J. L. Álvarez: *El Individualismo*. Barcelona: Península, 1975, esp.pp.101-117; 125-132 y 187-188.

Parlamento Autónomo y lo aprueben o no sus ciudadanos. Esta objeción no proviene del respeto de la libertad positiva en ninguna de sus variedades, sino del nacionalismo que entiende a Navarra como un elemento *necesario* del País Vasco.

Con frecuencia se ha dicho que las naciones son entidades demasiado evanescentes, incluso quiméricas, y que por lo tanto no pueden formar parte del razonamiento práctico sin viciarlo de raíz.²⁹⁸ Aplicada al derecho de autodeterminación, esta crítica dice que ese derecho es excesivamente vago porque se sirve de un concepto indeterminado, el concepto de 'nación'. Creo que esta crítica es sustancialmente correcta y que sus efectos contra la posibilidad de justificar al derecho de autodeterminación desde el nacionalismo son demoledores. Sin embargo, creo que es correcta sólo si la entendemos de una de las dos maneras en que se puede entender.

La crítica contra la evanescencia de las naciones es errónea si la entendemos como una crítica a la capacidad del nacionalismo de describir a la nación particular en cada caso. Creo que es un error pensar que el problema de la ambigüedad del nacionalismo reside en que "no sabemos con exactitud qué poblaciones se supone que tienen el derecho a constituir un Estado independiente y a decidir mi propio gobierno y cuáles no."²⁹⁹ Tomemos como ejemplo al concepto de 'nación vasca'. Sostener que el concepto nacionalista de 'nación vasca' es necesariamente ambiguo en este sentido descriptivo, y por tanto inútil para el razonamiento práctico porque no nos ofrece un titular del derecho bien perfilado, es lo mismo que sostener que cuando se le preguntase a un nacionalista vasco cuál es la nación vasca el nacionalista sería incapaz de presentarnos una concepción de nación vasca concreta *porque* su doctrina política no le proporciona instrumentos conceptuales y lógicos para hacerlo. Esa idea me parece fruto de una mala comprensión de qué es el nacionalismo y cómo funciona: Si mi análisis de la doctrina nacionalista es correcto, los nacionalistas vascos siempre

²⁹⁸ F. Laporta: "La quimera del nacionalismo".

²⁹⁹ S. French y A. Gutman: "The principle of self-determination", p.140.

están en condiciones de explicar con claridad a qué grupo humano se refieren cuando nombran a la nación vasca, pues la identificación de rasgos de inclusión y exclusión es uno de los contenidos necesarios de toda doctrina nacionalista. Si resultan imprecisos será debido a la impericia de quien los formula, no a que la estructura lógica del nacionalismo impida ofrecer una concepción (nacionalista) de la nación vasca claramente delimitada. Más arriba he señalado que en la práctica política del nacionalismo no es nada extraño encontrar que desde sectores diferentes de un nacionalismo concreto se propongan descripciones muy diferentes de lo que todos ellos piensan que es una misma nación, en este caso, la nación vasca. No obstante, ese hecho ni aumenta ni disminuye la ambigüedad del concepto de nación que propone cada uno por separado. Todos esos conceptos yuxtapuestos e incluso contradictorios de nación vasca pueden ser extremadamente precisos considerados de uno en uno, y por tanto, susceptibles de formar parte de la deliberación práctica del agente que los adopte. Así pues, no es posible sostener que al nacionalismo le resulte imposible identificar al sujeto para el cual reivindica derechos de autogobierno político. La crítica contra la ambigüedad del concepto de nación no es correcta si con ella pretendemos decir que toda concepción de nación es necesariamente ambigua. El nacionalismo está en condiciones de ofrecer una delimitación extraordinariamente precisa de la comunidad política, y lo más habitual es que así lo haga.³⁰⁰

En mi opinión, es mucho más acertada la crítica que acusa al concepto mismo de 'nación' de ser inútil para el razonamiento práctico. Ahora bien, esta ya no es una crítica acerca de las capacidades descriptivas del nacionalismo, sino una crítica normativa, que se dirige contra la incapacidad del nacionalismo de justificar por qué

³⁰⁰ Por esta razón creo que O. M. Fiss se equivocó al señalar como tercer problema de los derechos de los grupos que el concepto de grupo es confuso [*messy*], es decir, que en algunos casos resulta extremadamente difícil decidir si ciertos individuos forman parte de un grupo. (O.M. Fiss: "Groups and the equal protection clause", pp.126-127.) Esto no es un problema para el nacionalismo si se juzga desde esa doctrina, es decir, *si se acepta su modo de delimitar al grupo*, y por lo tanto, puede no serlo tampoco para otros tipos de reivindicaciones de derechos colectivos.

las naciones son titulares de ese derecho. Parece correcto sostener que el mismo nacionalista vasco que no ha tenido problemas conceptuales o lógicos para describir a Euskal Herria, sin embargo carece de herramientas conceptuales y lógicas para justificar por qué Euskal Herria es una nación y tiene ese derecho, o dicho de otro modo, por qué el grupo al que el hablante se refiere cuando pronuncia las palabras 'Euskal Herria' (puede que entre varios hablantes cada uno se refiera a uno distinto) y no otro grupo cualquiera es el depositario del poder político originario sobre el ámbito en cuestión. El problema del nacionalismo no es la ambigüedad de la nación sino la imposibilidad de justificar la pretensión misma de que 'X es una nación', teniendo en cuenta la carga normativa ya analizada que la palabra 'nación' lleva consigo en el lenguaje nacionalista. Se ha escrito en alguna ocasión que no es posible justificar la restricción 'sólo para las naciones' del principio que establece el nacionalismo.³⁰¹ Lo que estoy sosteniendo ahora es aún peor para los intereses nacionalistas. Lo que estoy sosteniendo es que ni siquiera es posible justificar la aplicación del principio a los grupos que los nacionalistas consideran 'naciones'.

Así se desvanece una supuesta ventaja que algún autor ha creído ver en esta doctrina política, a saber, que el nacionalismo, al utilizar sólo el concepto de nación en sus reivindicaciones, restringe el campo de aplicación del derecho de autodeterminación, es decir, al considerarlo sólo un derecho de las naciones, evita que cualquier grupo pueda exigirlo para sí. El problema que acabo de poner de manifiesto es que cualquier grupo puede transformar sus reivindicaciones en nacionalistas pasando a considerarse una nación, y que por lo tanto, el derecho de autodeterminación sigue abierto a cualquier colectivo humano que desee reivindicarlo, sin que el nacionalismo tenga la capacidad de establecer desde su doctrina un límite al número de reclamantes potenciales.

El nacionalista al que nos hemos dirigido puede tratar de eludir estas críticas

³⁰¹ En este sentido, French y Gutman: "The principle of national self-determination", pp.145-146.

escudándose en que él no pretende que su descripción de Euskal Herria sea universalizable, pero esta estrategia no le sitúa en una posición mucho más cómoda. Para que resulte congruente ya vimos en el capítulo III que se verá obligado a sostener que Euskal Herria es la única nación sobre la Tierra, afirmación que encierra tantos problemas como afirmar que es posible identificar empíricamente a las naciones que pueblan el planeta.

2.2. El valor instrumental del derecho de autodeterminación

En su estudio sobre si la secesión puede ser justificada con argumentos morales, Allen Buchanan sostuvo que el principio de autodeterminación de los pueblos o de las naciones no sirve para justificarla porque tiene una zona de penumbra excesiva, que mantiene en la oscuridad dos preguntas fundamentales: quiénes son sus titulares y si es posible aplicarlo a todos sus beneficiarios hipotéticos simultáneamente.³⁰² Según Buchanan, cuando la autodeterminación puede considerarse un derecho, cuando puede considerarse que es moralmente permisible y que otros están obligados a no interferir,³⁰³ su justificación depende de los valores sobre los que se sostiene, y una vez identificados éstos, es preferible justificar a la secesión remitiéndonos a ellos que apelando a un principio genérico de autodeterminación.³⁰⁴ Creo que Buchanan tiene razón a este respecto.³⁰⁵ No obstante, también creo que se equivoca al pensar que un

³⁰² A. Buchanan: *Secession*, pp.48-52. En plena congruencia con lo mantenido en este trabajo, Buchanan llama al argumento del derecho de autodeterminación, cuando es usado para tratar de justificar la secesión, "el principio normativo del nacionalismo". *Ibid.*, p.48.

³⁰³ A. Buchanan: *ibid.*, p.27.

³⁰⁴ A. Buchanan: *ibid.*, p.50.

³⁰⁵ No obstante, creo que se equivoca al considerar el derecho a la secesión un derecho colectivo entendido como algo diferente a la suma de derechos individuales. Véase A. Buchanan, *ibid.*, p.70.

referéndum, aunque fuese posible ponerlo en práctica, no es siempre el mejor camino para llevarla adelante.³⁰⁶ Mi acuerdo con lo primero y mi desacuerdo con lo segundo van a ser el hilo conductor de lo que viene a continuación.

Pongamos a un lado el calificativo de 'nacional' con el que el nacionalismo adjetiva al derecho de autodeterminación y analicémoslo sin pensar que ese derecho sólo le corresponde a unos cuantos grupos humanos que constituyen comunidades políticas ideales necesarias y básicas. Quizá de su análisis podamos extraer un conjunto de condiciones de aplicación que dejen abierta la posibilidad de usarlo a grupos de personas muy distintos entre sí, grupos perfectamente contingentes que no sean titulares del derecho *a priori*, sino sólo a la luz de las circunstancias de aplicación.

Comenzaré por distinguir entre, por un lado, el acto por el que solemos considerar que ha quedado satisfecho de un modo suficiente el derecho de autodeterminación, un referéndum, y por otro, el autogobierno, que no es un acto, sino un conjunto de actos consecutivos durante cierto espacio de tiempo. No puedo decir que se trate de una distinción muy aceptada. La ambigüedad de ese derecho tal y como lo recogen los textos de los organismos internacionales³⁰⁷ ha permitido que los agentes políticos lo hayan entendido de ambos modos, incluso a veces interpretan que da acceso directo a las dos cosas a la vez.³⁰⁸ No obstante su aceptación desigual, me voy a servir de esa distinción en lo que sigue y voy a entender que a lo que llamamos, en nuestro afán por abreviar, 'derecho de autodeterminación nacional', en muchas situaciones le cuadra mejor el nombre prolijo de 'derecho a un referéndum para decidir

³⁰⁶ A. Buchanan: *ibid.*, p.143.

³⁰⁷ Véanse, por ejemplo, los artículos 1.2 y 55 de la Carta de la ONU, la resolución 1514 de la Asamblea General de la ONU de 14 de diciembre de 1960, el Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional sobre derechos Económicos y Culturales; entre otros.

³⁰⁸ Acerca de esos dos modos de ver la autodeterminación, a los que suele llamarse autodeterminación externa e interna, véase G. Jáuregui Bereciartu: *Los Nacionalismos Minoritarios y la Unión Europea*, pp.99-106.

en qué ámbito ejercer el autogobierno'. En esos casos, cuando se exige la satisfacción del derecho de autodeterminación no se está exigiendo el autogobierno, sino la puesta en marcha de un referéndum, sin duda, una manifestación del autogobierno en un solo acto, un ejercicio de la libertad política que puede dar acceso a formas de autogobierno en sentido estricto en el futuro inmediato, o no. La utilidad de la aclaración espero que se ponga de manifiesto a medida que avanzo en mi exposición, pues voy a intentar sostener que esa es, además, la única forma de entender el derecho de autodeterminación que tiene posibilidades de encontrar buenas razones sobre las que apoyarse. Ahora bien, entendido como un derecho a un referéndum sobre instituciones políticas, sólo puede predicarse del derecho de autodeterminación un valor de segundo orden o instrumental. Si lo consideramos valioso será sólo en tanto en cuanto pensemos que es un instrumento adecuado para conseguir algún estado de cosas que consideramos valioso, porque un referéndum es a su vez una técnica de protección de un derecho, una técnica de protección de algo que consideramos valioso y cuya protección consideramos justificada.³⁰⁹

La validez de esa razón que podría justificar al derecho a un referéndum de autodeterminación demostrando sus virtudes instrumentales dependerá de cuatro factores. En primer lugar, depende de que consigamos justificar el carácter valioso de esos estados de cosas. En segundo lugar, depende de que consigamos demostrar que el derecho de autodeterminación es una herramienta adecuada y suficiente para obtener el estado de cosas valioso. En tercer lugar, depende de que el uso de ese instrumento no vulnere otros derechos o estados de cosas igual de valiosos o con un valor mayor que el que se trata de proteger. En cuarto lugar, si lesiona derechos o estados de cosas menos valiosos, incluso en ese caso su carácter justificado depende de que no haya otro modo que tenga menos inconvenientes de conseguir el mismo resultado que se considera valioso.

³⁰⁹ Sobre la diferencia entre derechos y técnicas de protección, véase F. Laporta: "Sobre el concepto de derechos humanos", *Doxa*, 4 (1987), pp.27-29.

¿Qué estados de cosas pueden ser los que generen a favor de un grupo de individuos un derecho a decidir sobre un cambio institucional? Ya hemos visto al hablar sobre el nacionalismo liberal que algunos autores han sostenido que el derecho a un referéndum de autodeterminación es la mejor manera de proteger la diversidad cultural de nuestro planeta, que mediante este derecho se consigue que reine la cooperación en el interior de las comunidades políticas o también que garantiza la paz en la sociedad internacional.³¹⁰ Todas esas justificaciones tienen en común que presuponen el carácter instrumental que acabo de atribuir a este tipo de referendos, es decir, que consideran valioso al derecho de autodeterminación porque piensan que es un medio adecuado para obtener ciertos estados de cosas que se consideran valiosos: la diversidad cultural, la coordinación y la paz. Como he dicho más arriba, la validez de estos argumentos depende, en primer lugar, de que se consiga justificar, de un modo adecuado el carácter valioso de esos estados de cosas. También hemos visto que no es sencillo justificar el carácter valioso de la diversidad cultural en términos absolutamente generales, pues ni siquiera quienes defienden esa justificación estarían dispuestos a aceptar que todas las manifestaciones culturales son moralmente valiosas. No es moralmente valiosa la esclavitud, ni la tortura ni el canibalismo, aunque sean expresiones culturales. En cuanto a la coordinación y la paz, a pesar de que puede parecer más sencillo de justificar su carácter valioso *prima facie*, sin embargo ambas deben ceder ante otros estados de cosas valiosos en caso de conflicto. Una de las soluciones posibles ante el expansionismo del nacionalismo imperialista nazi, italiano y japonés de los años cuarenta podría haber sido la rendición de Europa, e incluso de todo el planeta, a las potencias del Eje. Sin duda, la rendición habría terminado con la guerra y habría dado lugar a sociedades con un alto grado de coordinación y paz bajo el poder totalitario. Afortunadamente, los países aliados consideraron que la paz o la coordinación no son bienes que se deban obtener a cualquier precio. La razón es que

³¹⁰ Véase el apartado 1.2.2. de este capítulo.

el carácter valioso de estados de cosas como la paz y la coordinación proviene, a su vez, de su carácter instrumental: son las condiciones necesarias, aunque no suficientes, para que los individuos se desarrollen como sujetos morales.³¹¹ Cuando de forma sistemática y continuada se vulnera la dignidad moral de toda o una parte de la población, cuando se utiliza a los seres humanos sólo como medios y no como fines en sí mismos, la paz en esas condiciones deja de ser valiosa para ellos. En segundo lugar, la validez de esos argumentos instrumentales depende de que sus defensores consigan demostrar la relación causal entre la puesta en práctica de referendos de autodeterminación, por un lado, y la diversidad, la coordinación o la paz, por otro, tarea que tampoco parece haber sido culminada con éxito por el momento.

En tercer lugar, para considerar que el derecho de autodeterminación ha quedado suficientemente justificado por argumentos instrumentales es preciso que el uso de ese instrumento no vulnere otros derechos o estados de cosas tan valiosos o más que el que se trata de proteger.³¹² El ejercicio completamente libre por cualquier grupo de individuos de la autodeterminación en cualesquiera circunstancias es incompatible

³¹¹ Debo esta idea tanto a la influencia de Liborio L. Hierro Sánchez-Pescador y a su continua insistencia kantiana en que el respeto y satisfacción de todos los derechos humanos es la condición necesaria y suficiente para que los individuos puedan vivir como agentes morales; como a la de Elías Díaz, quien vincula el concepto de paz con el de justicia en "¿Qué significa querer la paz?", publicado en *Derecho y Paz. Actas del Primer Congreso de Filosofía del Derecho*. Madrid: Instituto de Estudios Jurídicos, 1964, pp.287-289; y repite un planteamiento similar acerca de la paz social en *Sociología y Filosofía del Derecho*. Madrid: Taurus, 1971 (2ª ed. de 1983), p.47. Puede encontrarse un recorrido por la historia de la idea según la cual para considerar a la paz como un estado de cosas valioso es preciso que satisfaga ciertos mínimos de justicia, aunque esa satisfacción no sea precisa para considerarla paz en sentido descriptivo, en Alfonso Ruiz Miguel: *La Justicia de la Guerra y de la Paz*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1988, pp.50-55. Nino expresó esta misma idea del carácter instrumental de la paz y de la coordinación social diciendo que "la disminución de los conflictos y la facilitación de la cooperación se justifican sobre la base de que tales estados de cosas expanden las posibilidades de los individuos de elegir y materializar planes de vida." C. S. Nino: *Ética y Derechos Humanos*, p.125.

³¹² En el mismo sentido, véase H. Shue: "Eroding sovereignty, The Advance of principle", en R. McKim, y Jeff McMahan (eds.): *The Morality of Nationalism*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1997, pp.340-359.

con la estabilidad de los sistemas políticos, sean del tipo y tamaño que sean. Por supuesto, podemos poner en cuestión que las comunidades políticas realmente existentes sean algo valioso y que su estabilidad deba ser protegida. Sin embargo, la justificación clásica de una de ellas, el Estado, en la que coinciden tanto el liberalismo como el socialismo, y también el conservadurismo, tiene mucha fuerza. En lugar de proponer una teoría completa de la obligación política, que obviamente excede de los objetivos de este trabajo, voy a limitarme a dar por buena esa forma laxa o muy amplia de justificar *prima facie* al Estado o a las instituciones por las que nos gobernamos en la que caben un gran número de teorías sobre la obligación política, pues al mismo tiempo que subraya el carácter instrumental de la comunidad política, tiene como epicentro el valor que atribuye a un conjunto de derechos básicos para la dignidad de los seres humanos. Así, aunque pueden ser utilizados como instrumentos para la guerra y la opresión, los Estados también pueden funcionar como grandes mecanismos de coordinación social. Suministran o tienen la capacidad de suministrar servicios básicos para la dignidad de las personas que ni los grupos menores ni los individuos de forma aislada pueden ofrecer por sí solos, como la seguridad física, la asistencia sanitaria igualitaria, la protección del medio ambiente o la redistribución de la riqueza a gran escala. Sólo mediante un mínimo de estabilidad de las comunidades políticas podemos garantizar el respeto de los derechos básicos de los ciudadanos, es decir, sólo así podemos garantizar que los seres humanos tengan vidas que merecen la pena ser vividas y, por tanto, se puede decir que cierta estabilidad política es una condición necesaria, aunque no suficiente, de la protección de la dignidad de las personas.³¹³ El peligro de inestabilidad que conllevaría la generalización indiscriminada de referendos de autodeterminación me parece una justificación suficiente para considerar que éstos son una última *ratio* para resolver problemas políticos, siempre y cuando demos por buena la caracterización anterior del Estado, que he dejado lo suficientemente abierta

³¹³ Véase la explicación que daba Hume a este respecto, muy similar a la que acabo de ofrecer, en D. Hume: "Of the original contract", p.486.

como para que pueda ser rellena con una gran variedad de concepciones de la justicia. En cuarto y último lugar, será preciso que no haya otro modo que tenga menos inconvenientes que el derecho de autodeterminación de conseguir el mismo resultado que se considera valioso, lo cual parece un problema menor a la hora de justificar estos referendos.

La vida de los agentes políticos individuales, a diferencia de la vida de las comunidades, es necesariamente corta. Considerar en serio que las personas son sujetos morales supone aceptar que la *urgencia* por poner fin a la vulneración de sus derechos básicos, cuando es cierta, es un buen argumento. La *prisa* por mejorar una situación injusta que afecta a las necesidades básicas de los individuos es legítima porque las vidas de éstos son finitas. La paciencia es supererogatoria cuando se trata de vulneraciones de los derechos que son condiciones necesarias para nuestro desarrollo como seres morales. Cualquier medio que sea eficaz para poner fin a la situación injusta es legítimo siempre que no incurra, a su vez, en una violación evitable de derechos básicos. Así pues, la convocatoria de un referéndum de autodeterminación se convierte en una pretensión moralmente justificada y, por lo tanto, en un derecho, cuando se está produciendo una violación grave, continuada y estable de derechos básicos sobre un grupo de personas, siempre que la creación de un marco institucional nuevo para el autogobierno de esas personas sea una medida adecuada y suficiente para acabar con la violación y garantizar el respeto de los derechos que estaban siendo vulnerados.³¹⁴ A esta misma conclusión llegó Allan Buchanan acerca de la secesión, y lo mismo afirmó más tarde David Gauthier.³¹⁵ Sin embargo, Buchanan hurtó a esa conclusión el corolario que según mi parecer se deriva de ella, a saber, que *en todos*

³¹⁴ En el mismo sentido, véase C. Beitz: *Political Theory and International Relations*, pp.92-105 y 112, aunque al hablar de autodeterminación Beitz no distingue entre el derecho a un referéndum y el derecho al autogobierno.

³¹⁵ A. Buchanan: *Secession*, pp.140-142; D. Gauthier: "Breaking up: an essay on secession", *Canadian Journal of Philosophy*, 24/3 (septiembre de 1994), p.359.

los casos, las características objetivas de los individuos del grupo son irrelevantes a este respecto.³¹⁶ Si llevamos el argumento de Buchanan hasta sus últimas consecuencias, creo que surge un derecho a la autodeterminación en aquél grupo de personas que vea vulnerados de forma permanente sus derechos básicos aunque no compartan nada más que eso, el atropello continuado, la opresión. Basta con que les una ese grave problema y el deseo de solucionarlo en común. No se trata entonces de un derecho a la autodeterminación de los pueblos o de las naciones, entendidas como sujetos colectivos identificables *a priori* por ciertos rasgos objetivos necesarios, sino de un derecho de los seres humanos oprimidos para los que la secesión o el autogobierno pueda resultar una solución suficiente, cuyos titulares son señalados por la contingencia de la desgracia continuada e impuesta. Creo que la descolonización de África y Asia puede ser justificada de este modo, y también podrían alegar lo mismo los kosovares de cultura albanesa o los kurdos de Turquía e Irak. Ninguno de ellos necesita recurrir al nacionalismo para proveerse de buenos argumentos y justificar válidamente su lucha por la independencia.

De todo ese argumento completo se pueden extraer al menos dos ideas adicionales relacionadas con los referendos de autodeterminación. En primer lugar, si la justificación del Estado, y por tanto del carácter valioso de su estabilidad, depende de su capacidad para suministrar ciertos bienes extraordinariamente valiosos para los seres humanos, entonces argüir que el Estado no los proporciona en absoluto o que se los niega por completo a sectores concretos de la población supone justificar, o tratar de justificar, la desobediencia política en cualquiera de sus posibilidades.³¹⁷ En segundo lugar, si hacer un referéndum sobre el marco institucional está justificado

³¹⁶ Buchanan piensa que una de las situaciones en la que la situación está justificada se da cuando una cultura se encuentra amenazada. Al añadir esa circunstancia en su lista de razones para la secesión no pudo extraer el corolario al que me acabo de referir. Me remito al lugar en que traté ese mismo argumento a favor del nacionalismo liberal, esgrimido, entre otros, por Will Kymlicka, a quien Buchanan cita en su apoyo. A. Buchanan: *Secession*, pp.52-64 y 143.

³¹⁷ Véase M. Walzer: *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship*, p.18.

porque es una de las puertas por las que podemos acceder a instituciones que nos proporcionan bienes básicos de los que de otro modo careceríamos, también estará justificado utilizar este tipo de consultas populares en todos los casos en los que la pregunta se refiera a la ampliación de la comunidad política sin perjuicio de otras, es decir, cuando se esté planteando a la ciudadanía la unión de comunidades políticas. Esos casos sólo pueden traer una ampliación del ámbito de igualdad formal y material, y no un recorte; en su mayoría son situaciones que se ajustan al óptimo de Pareto, situaciones que no perjudican a nadie y benefician al menos a una persona. No obstante, su creación debe respetar el principio de libertad política y, por tanto, no basta con poder demostrar que se da algún beneficio y ningún perjuicio. Además es preciso que la mayoría de la población lo reconozca de ese modo, es preciso convocar un referéndum en que la mayoría de la población exprese su voluntad de ampliar el ámbito de la comunidad política.

Así pues, hay situaciones en que es posible ofrecer buenas razones para defender el derecho a un referéndum de autodeterminación, es decir, un referéndum por el que una parte de la población de una comunidad política decida si desea establecer un nuevo marco institucional para su vida política. Ese derecho tendrá las siguientes características: (i) es un derecho individual que requiere un ejercicio colectivo; (ii) surge cuando se está produciendo una vulneración grave de derechos básicos y el cambio de las fronteras políticas de la comunidad política es una solución adecuada para poner fin a esa vulneración; (iii) su justificación instrumental delimita el contorno del grupo de personas al que el derecho es aplicable, es el único criterio para identificar a los titulares del derecho.

Ahora bien, ¿por qué preguntar, en caso de ser posible hacerlo? ¿Acaso no basta con considerar que la secesión estaría justificada? ¿La vulneración continuada de los derechos básicos de su población no justificaría por sí sola que el Sahara Occidental accediese directamente a la independencia de la mano de la ONU sin preguntar a los saharauis? ¿Por qué debemos convocar un referéndum si se está produciendo una

violación grave de derechos? Pues por el valor que le otorgamos a la autonomía individual, a la libertad positiva. El respeto por la libertad positiva exige el consentimiento de quienes van a ser gobernados por las nuevas instituciones siempre que éste pueda ser prestado; exige que sus supuestos beneficiarios expresen libremente que, en efecto, están de acuerdo en que el cambio institucional es una respuesta adecuada a su problema y que no prefieren otra alternativa. La población afectada puede preferir ensayar otros caminos antes que la separación política. Por ejemplo, puede considerar preferible luchar por desbancar al gobierno que vulnera sus derechos, y no ponerse lejos de su alcance. Ningún estado de cosas puede mejorar la calidad de las vidas individuales si quienes están llamados a disfrutarlo no lo consideran valioso o preferible.³¹⁸ Incluso si los observadores externos lo considerásemos el instrumento idóneo para acabar con la opresión en un caso concreto es preciso que también lo perciban de ese modo quienes están llamados a ser sus beneficiarios. Esta última observación va dirigida contra quienes exigen el autogobierno o la secesión sin pasar por las urnas, y es una protección, un seguro contra la imposición de ese tipo de soluciones por la fuerza en el nombre de los intereses objetivos del pueblo, pero sin contar con la voluntad del pueblo al que se dice representar. Por eso se trata de un derecho vinculado con la libertad positiva, y por eso creo que la manera de entenderlo que más le favorece en términos morales es como un derecho a un referéndum, y no al autogobierno. Es el derecho a que no se tomen ese tipo de decisiones en nombre de las personas sin que hayan sido consultadas. Tal y como ha sostenido Walzer en otro contexto, si los activistas políticos desean sostener que están luchando contra la opresión, les será muy difícil explicar cómo pueden estar ayudando a alguien que no reconoce su actividad como una ayuda.³¹⁹

³¹⁸ R. Dworkin: "Liberal community" *California Law Review*, 77/3 (1989), pp.479-504.

³¹⁹ M. Walzer: *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship*, pp.53-54.

2.3. La democracia ante las reclamaciones de autodeterminación

Hasta aquí he sostenido que no hay razones morales para hablar de un derecho a la autodeterminación cuya titularidad debamos atribuir a ningún grupo ideal o necesario, tal y como sostiene el nacionalismo, pero que sí las hay para que algunos seres humanos puedan poner fin a situaciones de opresión grave y continuada mediante un referéndum que les dé acceso a un nuevo marco político.³²⁰ Deseo terminar esta sección sobre la autodeterminación planteando un último problema a la teoría de la democracia. Se trata del caso, frecuente en las democracias occidentales, en que el nacionalismo secesionista ha arraigado entre gran parte de la población que habita el ámbito que reclama para sí; casos en que ha conseguido convencer a grandes sectores de población de sus propuestas de formar una comunidad política autónoma o totalmente independiente. De acuerdo con lo mantenido en este trabajo, no le asiste ningún derecho que obligue al Estado a convocar un referéndum de autodeterminación por ser una nación, es decir, por ser un tipo de grupo especial que tiene la titularidad de ese derecho y una justificación suficiente para ejercerlo en cualquier momento. Para complicar un poco más el ejemplo y acercarlo a situaciones reales en las democracias occidentales, como las que produce el nacionalismo en Cataluña, el País Vasco, Escocia, Gales, Bretaña, Córcega, Lombardía o Quebec, entre muchas otras, voy a suponer que tampoco le asiste el argumento de estar sufriendo una opresión intolerable. Lo único que tiene a su favor son dos datos fácticos: ha convencido de sus pretensiones a un gran número de personas y sus partidarios se encuentran, además, concentrados geográficamente.

³²⁰ En contra de esta conclusión, y a favor de entender el derecho de autodeterminación nacional como uno más de los derechos humanos cuyos titulares son las naciones, si bien sujetas a ciertas limitaciones, véase G. Jáuregui Bereciartu: *Los Nacionalismos Minoritarios y la Unión Europea*, pp. 102-106, y también José A. de Obieta Chalbaud: *El Derecho Humano de la Autodeterminación de los Pueblos*. Madrid: Tecnos, 1985.

La pregunta que esta situación plantea a la teoría de la democracia es si el que las razones del nacionalismo sean malas razones para justificar sus pretensiones de autodeterminación es, a su vez, una razón suficiente para ignorar esas reivindicaciones en todos los casos; o más en concreto, si es una razón suficiente para ignorarlas cuando ha conseguido un apoyo importante entre la población a la que se dirige y se dan además otras tres circunstancias: esa población se encuentra concentrada geográficamente, sus pretensiones no suponen la vulneración de derechos básicos y no son exigidas mediante la violencia. Creo que no es una razón suficiente, y que sólo lo será cuando alguna de esas tres circunstancias falle, es decir, cuando el nacionalismo incluya entre sus propuestas la vulneración de derechos básicos, por ejemplo, el nacionalismo racista o fascista;³²¹ cuando los nacionalistas no se encuentren concentrados geográficamente y, sin embargo, mantenga pretensiones sobre un territorio en el que habitan otras personas, como hizo el sionismo al fundar el Estado de Israel, o desee el disfrute en exclusiva del territorio en el que habitan, como el nacionalismo de Karadzic y los serbios de Bosnia que le secundan; o, por último, cuando usa la violencia para presentar sus propuestas a un Estado democrático, por ejemplo, ETA. Sin embargo, cuando no fallen ninguno de esos tres requisitos, entonces el número de adhesiones, el respeto por los derechos básicos y la concentración geográfica dota de una fuerza especial a sus reclamaciones.

En cualquier caso, esa fuerza no proviene del reconocimiento de las razones del nacionalismo, no supone admitir que nos encontramos ante una nación ni que el nacionalismo tenga razón. Supone, más bien, el respeto de cualquier democracia por su principio rector y, por tanto, significa buscar siempre el máximo respeto de la

³²¹ La razón por la que no es justificable la secesión en ese caso es porque el Estado tiene un deber de protección de los derechos de todos sus ciudadanos, lo cual le obliga a tener en cuenta a las personas que pasarían a ser discriminadas o maltratadas en la nueva unidad política. A favor del derecho de autodeterminación para los grupos antiliberales como un medio de conservar "la pureza del Estado liberal", véase A. Buchanan: *Secession*, pp.34-35. La idea de Buchanan es indefendible desde lo que acabo de apuntar.

libertad positiva de la población gobernada.³²² Este mismo razonamiento se le debe aplicar a cualquier conjunto de ciudadanos que cumplan esos requisitos, usen o no al nacionalismo para sostener sus reclamaciones. No habría ninguna diferencia si quien hiciera la reclamación de autodeterminación fuese un grupo religioso respetuoso con los derechos básicos que ha convencido a muchos de los habitantes de una región de la conveniencia de ser independientes y cuenta con capacidad (en términos demográficos y de recursos) para construir de un modo viable el tipo de comunidad política al que aspira. La idea que me guía en estos momentos es que forma parte de la libertad política de cualquier ciudadano o partido pedir referendos o cualquier otro tipo de medidas políticas siempre que respeten ciertos principios y derechos básicos, y obtener una satisfacción a su solicitud si reúne el número de apoyos necesarios. Voy a dedicar este último apartado sobre autodeterminación a proponer un modo de entender cuál debe ser el alcance de ese respeto por la libertad positiva en un Estado democrático.

Michael Walzer piensa que la concentración o dispersión geográfica influye en el tipo de medidas políticas que reclaman los grupos que él considera "minorías nacionales". En efecto, Walzer observa que cuando están concentrados territorialmente, suelen exigir medidas de autogobierno y convertirse en movimientos nacionalistas, según el vocabulario de este trabajo. En cambio, cuando están dispersos a lo largo y ancho de la sociedad (está pensando en los judíos que viven en los Estados Unidos, por ejemplo), exigen "una ciudadanía genuinamente igual y la libertad de expresar sus diferencias en asociaciones voluntarias de la sociedad civil".³²³ Según los parámetros de este trabajo, los segundos no afirman su autoridad sobre cierto ámbito y caen fuera del nacionalismo, son movimientos de defensa cultural, y su relevancia

³²² Véase E. Díaz: *Sociología y Filosofía del Derecho*, p.24.

³²³ M. Walzer: *Moralidad en el Ámbito Local e Internacional*, pp.104-105, la cita, de la p.105.

política llegará como máximo a la petición de subsidios para sus escuelas, guarderías, asilos, etc, según admite el propio Walzer; es decir, peticiones que no tienen ninguna diferencia con las que hacen al Estado las confesiones religiosas o asociaciones de cívicas de muy diverso cuño. Desde un punto de vista fáctico, la distinción trazada por Walzer entre las reclamaciones de unos y otros es cierta sólo a veces y, por tanto, tiene muy poco interés descriptivo. La historia del nacionalismo conoce un buen número de nacionalismos de diáspora que han afirmado su autoridad sobre un ámbito en el que no habitaban en esos momentos. El sionismo, sin ir más lejos.³²⁴ En Bosnia, nacionalistas pertenecientes a un grupo cultural geográficamente disperso exigieron para sí la autoridad sobre todo el territorio de la antigua república yugoslava y se levantaron en armas para expulsar a las dos terceras partes restantes de la población.

Si traigo aquí la distinción entre concentración geográfica y dispersión no es por las virtudes descriptivas que le atribuye Walzer, sino porque me parece muy relevante por una razón que éste pasa por alto. Cuando un grupo de personas concentrado geográficamente se ve a sí mismo con capacidad y recursos suficientes para formar una unidad de autogobierno y desea hacerlo, entonces la justificación clásica del Estado y de su reclamación de obediencia, que he mencionado más arriba, pierde una gran parte de su fuerza. Esa justificación se compone de dos elementos, uno que justifica el ejercicio del poder sobre las minorías discrepantes y otro que activa la justificación del sistema en su conjunto desde la libertad positiva: la dependencia y el consentimiento. En primer lugar, la utilidad del Estado surge de una situación de dependencia de hecho para la obtención de ciertos bienes básicos para la dignidad de las personas, que sólo el Estado está en condiciones de suministrar si consigue que sus normas sean obedecidas por la población. Sólo así puede justificar su poder sobre quienes se resisten a obedecerlo e incumplen sus leyes. En segundo lugar, cuando cierto Estado específico no es la única institución capaz de hacer suministrar esos bienes, sino que

³²⁴ Sobre el nacionalismo de diáspora, véase H. Seton-Watson: *Nations and States*, cap.X.

hay otras posibilidades al alcance de los ciudadanos o de algunos de ellos, entonces se ve con más claridad la importancia clave del segundo elemento, el consentimiento, al menos tácito, de la mayoría de quienes se encuentran bajo su jurisdicción para que sea esa institución tal y como está conformada, y no ninguna otra, la que los proporcione. Dicho en palabras de Mill, una de las condiciones fundamentales que necesita cualquier forma de gobierno es que la ciudadanía no muestre una renuencia persistente en aceptarla, aunque conviene recordar que no mantuvo esa idea con coherencia, pues retiró de la aplicabilidad de ese principio a los que él consideraba "nacionalidades inferiores", como Irlanda, en el nombre del progreso y de la civilización.³²⁵ Si el consentimiento falla en un sector geográfico del territorio estatal de un modo generalizado, se produce una situación en la que el Estado tiene serias dificultades para justificar su pretensión de ser obedecido. La razón es que en ese caso no estaría maximizando el respeto por la libertad política de sus ciudadanos, pues a) un grupo numeroso de ellos no obedece voluntariamente y b) esas personas estarían en condiciones de formar una comunidad política separada y viable, es decir, capaz de seguir garantizando que la población no dejaría de percibir los bienes y servicios básicos para su dignidad que sólo una comunidad política puede proporcionar.³²⁶ Con la mejora tecnológica y la interdependencia planetaria, el número de grupos humanos que se encuentran potencialmente en esa situación es enorme y sigue creciendo. Por

³²⁵ J. S. Mill: *Consideraciones sobre el Gobierno Representativo*. Su parecer sobre las nacionalidades superiores y su papel civilizador se encuentra a lo largo de los caps.XVI y XVIII. La importancia que le atribuía al consentimiento tácito, o falta de renuencia, la expuso al inicio de la obra, en el cap.I, aunque con frecuencia se olvida, eclipsada por su reverso en positivo, la frase más famosa del libro, la que dice que "el problema del gobierno deben decidirlo los gobernados", que se encuentra en el cap.XVI y ha llevado a algunos autores a pensar que sólo se refería al consentimiento explícito. Véase como ejemplo de esto último C. Beitz: *Political Theory and International Relations*, p.96.

³²⁶ Este segundo criterio lo utiliza también Gurutz Jáuregui como requisito cuyo incumplimiento lleva a considerar que una secesión no está justificada. Véase G. Jáuregui Bereciartu: *Los Nacionalismos Minoritarios y la Unión Europea*, p.104.

supuesto, cuando ése es el caso, el Estado puede ignorar las pretensiones nacionalistas y gobernar sin su consentimiento. El sistema político aplicaría escrupulosamente la regla de la mayoría, pero *según cuáles fueran las circunstancias* (por ejemplo, en un caso de resistencia masiva, pacífica y continuada a la autoridad), podría tener dificultades para ser considerado una democracia o un régimen legítimo.

Tenía razón Bertrand Russell en una parte de sus observaciones a este respecto. El sentimiento nacional no tiene nada de admirable ni de bueno en sí mismo, pero cuando lo encontramos generalizado en alguna población ningún gobierno puede ignorarlo.³²⁷ Si un sector importante de los ciudadanos mira con ojos hostiles a su gobierno por considerarlo ilegítimo, sólo se podrá gobernar esa comunidad de un modo tiránico. Algo similar escribió también Michael Walzer, y añadió que "tal nivel de coerción [...] no es ni moralmente permisible ni políticamente efectivo."³²⁸ Ignorar esas reclamaciones cuando no se pueden ofrecer buenas razones para ello puede ser una ceguera inmoral y poco rentable para la democracia.

"A menudo se dice que para que una democracia tenga éxito en la práctica depende de un consenso entre sus ciudadanos sobre los valores democráticos fundamentales (igualdad, respeto por las personas, el derecho a la disensión, etc.) y de la validez de los propios procedimientos democráticos. Más allá de esa idea, una democracia saludable también debe caracterizarse por un consenso fundamental acerca de las fronteras del sistema, cuya ausencia entre los ciudadanos estará acompañada de un sentimiento de injusticia y de alienación cuando no de esfuerzos activos por derrocarlo, junto con una repudiación de su 'democracia' como un fraude. Del mismo modo, la creencia entre los foráneos de que las fronteras son ilegítimas pueden plantear una amenaza externa a su viabilidad. Por lo tanto, debe ser motivo de preocupación para todos los demócratas [...] que las fronteras de las comunidades democráticas sean normalmente reconocidas como justas y apropiadas."³²⁹

³²⁷ B. Russell: *Ideales Políticos*, pp.86-87.

³²⁸ M. Walzer: *Moralidad en el Ámbito Local e Internacional*, p.101.

³²⁹ F. Whelan: "Democratic theory and the boundary problem", en J. Roland Pennock y John W. Chapman: *Liberal Democracy*. Nueva York: New York University Press, 1983, pp.42-43.

Tan cierto como que ningún Estado ha recibido el consentimiento expreso de sus miembros es que ningún Estado puede gobernarlos sin su aquiescencia tácita o falta de renuencia a la estructura básica por la que se rige. Esto último ya lo apuntó John Stuart Mill y fue explicado con claridad por Max Weber, Kelsen le dio una expresión jurídica y Hannah Arendt lo volvió a repetir una vez más. Si se produce una desobediencia generalizada en la sociedad, si el Estado no tiene éxito en su pretensión de obtener obediencia ni el reconocimiento de la legitimidad de su poder, no puede hablarse de Estado, según Weber, ni de sistema jurídico, según Kelsen, ni de poder político o de comunidad política, según Arendt.³³⁰ Creo que cuando la situación de desobediencia expresa y masiva la llevan a cabo personas concentradas geográficamente que forman una mayoría considerable, nos encontramos con una situación muy próxima a la descrita por esos tres clásicos del pensamiento, que pone en cuestión la legitimidad del Estado, no importa cuál sea su forma de gobierno, salvo que el Estado tenga buenas razones que ofrecer para justificar su gobierno por la fuerza, por ejemplo, la protección de los derechos básicos de las personas que se encuentran en minoría en ese lugar. Cuando los derechos básicos no están en cuestión, sus problemas de legitimidad se agravan.

³³⁰ M. Weber: *Economía y Sociedad*, pp.43-44. H. Arendt: *Crises of the Republic*. Nueva York: Harcourt Brace Yovanovich, 1969; hay trad. al esp, por la que se cita, de *Crisis de la República*. Madrid: Taurus, 1973, pp.138-158. H. Kelsen: *General Theory of Law and State*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1945; hay trad. al español de E. García Maynez: *Teoría General del Derecho y del Estado*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, 2ª ed., por la que se cita, de 1958, pp.141-144. Por su parte, Dahl escribió "[...] en la práctica, no obstante, no es probable que el sistema democrático se mantenga durante mucho tiempo a menos que el pueblo de un país crea de forma preponderante que es deseable, y que esa creencia se encuentre incrustada en sus hábitos, sus prácticas y su cultura." Robert Dahl, *Democracy and Its Critics*, 172. Ernesto Garzón Valdés se ocupó con brillantez de aclarar las complejas relaciones entre existencia, legitimidad y estabilidad de los sistemas políticos en E. Garzón Valdés: *El Concepto de Estabilidad de los Sistemas Políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987.

En cualquier democracia hay opiniones minoritarias que no alcanzan nunca posiciones de gobierno, sino que están sistemáticamente en minoría y, a veces, ni siquiera obtienen representación en las instituciones. Probablemente la mayoría de nosotros forma parte de alguna de esas minorías estables por lo que respecta a alguna de nuestras opiniones acerca de cómo dirigir algún asunto político concreto o sobre cómo abordar el conjunto de la agenda política. Nadie piensa que gobernar sobre las minorías de opinión e imponerles normas con las que no están de acuerdo sea antidemocrático. Al contrario, forma parte de las reglas del juego y no hay ningún modo de mejorar esa situación, pues no es razonable *exigir* de ningún sistema político la unanimidad. Para maximizar la libertad política de esas personas, dispersas a lo largo de toda la comunidad política, lo más que se puede hacer es garantizarles un acceso igualitario a los canales de expresión de ideas y de captación de adeptos. Ofrecerles un referéndum de autodeterminación sería absurdo. Sin embargo, el caso del nacionalismo secesionista que tiene un éxito geográficamente concentrado y capacidad para formar una comunidad autónoma o independiente es distinto. Aunque se encuentre en minoría respecto de la población total de la comunidad política, en su situación muchas veces sí que es posible adoptar una medida que maximizaría la libertad política de esas personas: el Estado puede poner a prueba mediante un referéndum sus pretensiones de ser obedecido, lo cual significa poner a prueba su autoridad en ese territorio. Si lo gana, habrá renovado el pacto constitucional de un modo explícito en esa población y su autoridad sobre ella, algunos de cuyos miembros, los nacionalistas secesionistas, la estaban poniendo en duda. Se habrá aclarado que la mejor protección de la libertad política para esas personas exige continuar con las mismas fronteras o la misma estructura de organización territorial. Si lo pierde, habrá comprobado que, en efecto, su pretensión de ser obedecido no contaba con el consentimiento de la mayoría de la población en ese lugar y que es preferible dejarla marchar (u organizar su autogobierno en el interior del Estado, si esa es la solución escogida en las urnas), puesto que sus pretensiones no suponen la vulneración de

derechos básicos, que serán respetados en la nueva comunidad política o unidad administrativa de autogobierno. Creo que esta es la mejor manera de justificar el proceso que condujo hasta los referendos sobre los Estatutos de Autonomía en España, pero también reclamaciones como la expresada por los habitantes del Condado de Treviño. En fin, creo que es el mejor modo de fundamentar pretensiones muy variadas a lo largo y ancho del globo, muchas de las cuales que se envuelven con razones nacionalistas. Arropadas con el lenguaje y las implicaciones del nacionalismo, en cambio, sólo conducen a un callejón sin salida. Si sus defensores abandonasen el modo de argumentar del nacionalismo y escogieran la opción que estoy proponiendo deberían aceptar, no obstante, la idea de que no hay unidades políticas necesarias, que alguna parte de lo que hasta ahora consideraban su nación podría no querer seguir los pasos del resto en un hipotético referéndum, y que el principio de maximización de la libertad política exigiría que respetaran su voluntad siempre que cumpla los requisitos mencionados, es decir, la concentración geográfica de los discrepantes y su respeto por los derechos básicos de sus miembros, para lo cual es imprescindible tanto su viabilidad como comunidad política separada o autónoma como que no utilice la violencia para exigir sus pretensiones. El resultado de la escisión o de la creación de instituciones de autogobierno sin salir del mismo Estado sólo es admisible si no reproduce los mismos problemas que trata de arreglar. Ningún nacionalismo podrá aceptar todo este planteamiento en su conjunto, si no me he equivocado al describir su doctrina, pues la necesidad de la nación y su carácter de unidad básica, no subdivisible, son sus verdaderas señas de identidad. El nacionalismo vasco no puede aceptar que Navarra o Álava o alguna otra comarca o provincia decidiera no seguir los pasos del resto; el nacionalismo español no puede aceptar que el País Vasco o Cataluña se marchen. Aceptar mi propuesta exige abandonar del nacionalismo, pues significa aceptar la contingencia de la que habló Walzer, pero que a veces olvidó en sus propios escritos.

"[...] las obligaciones de los hombres y mujeres individuales es poco probable que sean singulares ni estables. Normalmente nos comprometemos en más de una dirección. Expresamos a conjuntos de hombres y mujeres sentidos distintos de nuestras propias intenciones y creencias [...]. También cambiamos el peso y la fuerza de nuestros compromisos a lo largo del tiempo. Los amigos se separan poco a poco, la oveja abandona el rebaño, los partidos y las sectas se dividen. Estas salidas y divisiones unas veces implican rupturas de acuerdos y otras no. Eso dependerá de cómo se preparen, de qué se diga y se haga en los días, meses e incluso años previos. Los teóricos del Estado liberal a veces han argüido que los ciudadanos son siempre libres de abandonarlo, pero raras veces lo hacen sin establecer implícitamente o añadir alguna condición. Especificar esa condición, hacerlo de un modo correcto, me parece uno de los problemas más difíciles de la teoría política."³³¹

Sin duda, el principio que acabo de proponer tiene aún muchos cabos sueltos. No obstante, creo que todos tienen algo en común: que sólo los participantes en la discusión política pueden dejarlos bien atados, lo cual deja ver que no se trata de un principio que pueda sustituir a la actividad política. El primero de esos cabos sueltos, cuándo debe surgir la duda razonable acerca de la autoridad del Estado en cierto territorio, qué porcentaje de nacionalistas secesionistas es preciso para activar esa duda y poner en marcha la conveniencia de un referéndum que la despeje y comprometa de nuevo a la población con el Estado, le saque de él o le proporcione instituciones de autogobierno sin romper completamente las amarras. Puede haber casos claros, por ejemplo, cuando el nacionalismo consigue organizar un movimiento generalizado de resistencia pacífica o de desobediencia civil al Estado que se mantiene fuerte y estable hasta el punto de poner en cuestión la eficacia del Estado y, por tanto, la validez de sus normas, en ese lugar;³³² o cuando las instituciones democráticas de ese lugar elevan al Estado, por mayoría de sus representantes, la petición de que convoque un referéndum. La mayor parte de los casos estarán probablemente en una zona de penumbra, y cuanto más dudoso y disperso sea el apoyo entre la población, menor será la fuerza de su

³³¹ M. Walzer: *Obligations: Essays on Dissobedience, War, and Citizenship*, p.xiii.

³³² Sobre las relaciones entre eficacia y validez del orden jurídico considerado en su conjunto, véase H. Kelsen: *Teoría General del Derecho y del Estado*, pp.141-144.

reclamación. Otros cabos sueltos de gran importancia son los detalles cuya especificación depende de la capacidad de los actores para llegar a acuerdos. El primero de esos detalles, cómo garantizar la estabilidad del resultado y evitar que cualquiera de los interesados exija un nuevo referéndum inmediatamente después de haber perdido. Esto último ocurrió en Quebec la misma noche en que se supieron los resultados del referéndum de 1995: el PQ anunció que no se resignaba y que exigía la convocatoria de otro referéndum cuanto antes. La estabilidad del resultado debe ser pactada entre las partes en disputa de un modo público antes de efectuar la consulta. Pueden establecer cualquier acuerdo acerca de los requisitos para efectuar un nuevo referéndum en el futuro, desde cuánto tiempo tendría que pasar hasta quién estaría legitimado para solicitarlo y qué requisitos deberían cumplirse. Aquí podría ser de utilidad la regla *maximin*, siempre que las partes demuestren ser razonables.³³³ El segundo asunto que debe ser pactado es mucho más complicado aún. Las partes tendrán que pactar si debe establecerse una compensación económica en caso de secesión y cuáles deben ser sus condiciones. Cuando la población que se escinde se ha estado aprovechado voluntariamente de los beneficios del Estado matriz del que se separa y se lleva consigo bienes y recursos importantes para el bienestar de las personas que se quedan, parece claro que el principio de igualdad exige una compensación de algún tipo. Sólo un pacto sobre una compensación puede convertir en aceptables moralmente algunas separaciones políticas que, de otro modo, supondrían situaciones de gorroneo sobre la población que permanece en la comunidad política matriz o de un empobrecimiento de ésta. Un acto de la primera clase, por el que sujeto activo de la secesión se aprovecha de ventajas sin soportar ninguna de las cargas precisas para su obtención sería, por ejemplo, la separación de una población que se encuentra rodeada por todos sus costados de la comunidad de la que desea independizarse, enclavada, de modo que la comunidad mayor estaría cargando con los

³³³ Véase John Rawls: *A Theory of Justice*, cap.III, seccs.26 y 29. Sobre cierto tipo de igualitarismo maximin como rasgo de la ética, T. Nagel: *Igualdad y Parcialidad*, p.19.

costes de defensa y seguridad de ambas. Por supuesto, cada caso debe ser evaluada por separado.³³⁴ En segundo lugar, la secesión podría dar lugar también a un empobrecimiento de las personas que se quedan si el que se escinde es, por ejemplo, un sector de una comunidad política al que le van bien las cosas económicamente que ha decidido soltar el lastre del territorio al que le van mal y de sus habitantes. En esta situación y similares se produce un subóptimo de Pareto, como ya observó Buchanan, pues quien se marcha sale ganando, pero el bienestar de quien se queda no permanece indiferente, sino que empeora, como ha ocurrido con los deseos secesionistas en Katanga respecto del Congo; en Biafra respecto de Nigeria; en Eslovenia y Croacia respecto de Yugoslavia, etc.³³⁵ Por otra parte, Allen Buchanan ha ofrecido dos razones más, a mi juicio muy convincentes, para justificar la exigencia de compensaciones

³³⁴ Uno de los más arduos tal vez sea el de las comunidades indígenas incomunicadas o semiaisladas, mientras no se hayan integrado en la estructura organizativa y económica del Estado, como ya les ha ocurrido a muchas de ellas. Voy a proponer una lectura *tentativa* de su situación de acuerdo con el principio que propongo. Por ejemplo, parece difícil encontrar razones por las que un Estado pueda exigir a una tribu amazónica el pago de un canon a cambio de respetar su estructura organizativa, que significa la independencia política de hecho. Esas comunidades nunca han llevado a cabo una secesión en sentido estricto, pues nunca han pertenecido a la misma comunidad política, sino que durante siglos han desobedecido, o mejor dicho, ignorado las normas del Estado de un modo unánime y constante. Cada vez que los Estados de la zona descubren una nueva comunidad indígena, sólo pueden reclamar autoridad sobre ella invocando el derecho de conquista. En cambio, creo que resulta relativamente sencillo presentar razones por las que el Estado está obligado a proteger la seguridad física de esas personas cuando la amenaza procede del Estado mismo, de sus propios ciudadanos o de quienes residen en él. También parece claro que no debe vulnerar su autonomía individual en tanto en cuanto no vulneren derechos básicos de los ciudadanos del Estado; los derechos de propiedad surgidos por usucapión sobre las tierras en las que se desenvuelven; y el respeto al medio ambiente sano en ellas contra cualquier agresión. Son los derechos básicos de los indígenas y el peligro constante de vulneración, y no algún derecho colectivo, lo que exige del Estado atención y cuidado.

³³⁵ Buchanan aplica la solución de la compensación a este segundo grupo de casos cuando los secesionistas no pueden alegar haber sufrido una discriminación distributiva mientras formaron parte de la comunidad política que abandonan. Véase A. Buchanan: *Secession*, pp.114-124. La idea de exigir una compensación en algunos casos puede encontrarse brevemente apuntada también en C. Beitz: *Political Theory and International Relations*, p.108.

económicas a la secesión, y son las siguientes: *a)* evitar el regateo estratégico en el seno de cualquier Estado, llevado a cabo por unidades administrativas que amenazan continuamente con la secesión si no se satisfacen sus demandas; y *b)* evitar el fin de la política en la sociedad, pues "como ha señalado el sociólogo político Albert O. Hirschmann, allí donde la salida de una asociación no tiene virtualmente ningún coste, hay muy pocos incentivos para ejercer la opción de la voz: el uso del diálogo crítico dentro de la asociación para mejorar la calidad de su funcionamiento."³³⁶

¿Significa todo esto que, después de todo, hay un derecho a la secesión sobre el ámbito que reclama el nacionalismo? No. Supone, primero, que no hay un derecho a la escisión unilateral. Segundo, significa que en los lugares sobre los que el nacionalismo tiene pretensiones de autoridad, conviene preguntar a sus habitantes qué opinan de esas reclamaciones. El Estado debe ser el primer interesado en demostrar que la legitimidad de su poder de hecho sobre ese territorio está avalada por el consentimiento de la mayoría de los gobernados, y por tanto, que cumple ese primer requisito para considerar que su poder está justificado. Tercero, el Estado tiene un deber *prima facie* de realizar ese referéndum cuando se cumplen los requisitos enumerados más arriba, es decir, cuando el referéndum es solicitado por una mayoría de los representantes democráticos del ámbito que está en cuestión y no encierra la pretensión de vulnerar derechos posteriormente. Esa obligación *prima facie* surge de la convicción en que debemos maximizar la libertad política siempre que sea posible. Sin embargo, hay otras cuestiones en juego, que deben ser resueltas antes de que surja el deber no condicionado del Estado de convocar el referéndum o la obligación de no impedirlo. Si no se alcanza un acuerdo, acerca del resto de condiciones, que garantizaría el respeto de otros valores frente a los cuales los cuales el principio de maximizar la libertad positiva no tiene prioridad, no se puede justificar la escisión. En

³³⁶ A. Buchanan: *Secession*, p.134; quien remite a su vez a A. O. Hirschmann: *Exit, Voice and Loyalty*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970, pp.33-43.

cuarto lugar, de un modo congruente con lo sostenido hasta aquí, si no hay unidades humanas necesarias, entonces tampoco hay ningún modo necesario de efectuar el cómputo de los votos en esa consulta popular; ni hay tampoco ningún criterio *a priori* que nos permita establecer con carácter universal cómo subdividir las circunscripciones y qué alcance debe tener la discrepancia de resultados entre ellas. Una vez más, el respeto por la opinión de los gobernados debe ser el principio prioritario, y puede ser aplicado a algunas de esas cuestiones. Por ejemplo, en vez de establecer desde arriba si los votos de las circunscripciones serán contados de un modo separado (por ejemplo, Navarra o Vitoria en un referéndum sobre la autodeterminación del País Vasco), en la consulta se debe preguntar a los votantes de los lugares sobre los que se establezca esa polémica si desean unir su suerte al cómputo general o si prefieren que su voluntad sea contada por separado, con independencia de cuál sea el resultado en el conjunto. La negociación y el pacto entre las partes interesadas en el referéndum debe hacer el resto, y cuanto mayor sea el acuerdo acerca de sus condiciones de aplicación, mayor será su estabilidad y menos espacio dejará para la protesta posterior. Bertrand Russell pensaba que hay que ceder a las pretensiones del nacionalismo "siempre que no sea rapaz".³³⁷ Lo que intento hacer en estos momentos es cualificar esa idea mucho más. El nacionalismo no tiene un derecho a que los no nacionalistas cedamos ante sus pretensiones automáticamente, ni siquiera cuando éstas no vulneran derechos básicos. Si tampoco el Estado los está vulnerando, entonces los agentes políticos tienen derecho, todo lo más, a negociar las condiciones por las que se podría producir un cambio institucional u organizativo y, una vez perfilada esa posibilidad, preguntar a la población afectada qué opina sobre ella. Quien en todo caso tiene un derecho es la población a ser consultada en referéndum antes de que se impongan sobre ella soluciones adoptadas en su nombre.

En realidad, el razonamiento que he traído hasta aquí tiene muchos aspectos en

³³⁷ B. Russell: *Ideales Políticos*, p.86.

común con el famoso dictamen del Tribunal Supremo de Canadá, que respondía a una consulta acerca de la secesión de Quebec.³³⁸ Ese dictamen negaba a Quebec el derecho a la secesión unilateral. Sin embargo, no le impedía escindirse de Canadá. Empujaba a los representantes quebequeses a una negociación con el resto de las provincias y con el gobierno federal de Canadá, negociación sobre la que el propio Tribunal aseguraba no tener nada que decir ni que supervisar, fuera cual fuese su resultado o su falta de resultado, y lo hacía en el nombre del principio de libertad política.

"El rechazo claro del pueblo de Quebec del orden constitucional existente dotaría de legitimidad a las peticiones de secesión, y obligaría a las demás provincias y al gobierno federal a reconocer y respetar la expresión de la voluntad democrática por medio de una negociación, y a llevarla adelante de acuerdo con los principios constitucionales subyacentes que acabamos de exponer [se refiere al principio federal y al de la participación democrática o libertad política]."³³⁹

Por supuesto, no todos los textos constitucionales en las democracias contemporáneas tienen la flexibilidad suficiente para permitir negociaciones de ese tipo. Lo que estoy proponiendo forma parte de una reflexión sobre principios morales y políticos, no sobre su aplicación jurídica en algún ordenamiento dado. En ese plano, tanto las conclusiones del Tribunal Supremo de Canadá como el razonamiento que le conduce a ellas me parecen acertados y valiosos.

No obstante, la sentencia mencionada se queda en la defensa de la libertad política en un Estado de estructura federal, y yo creo que el fundamento último de ese razonamiento se encuentra en un plano superior de abstracción. A mi modo de ver, una de los puntos de vista que puede ser traído con más provecho en estos momentos es el intento de Thomas Nagel de reinterpretar la legitimidad política "a la luz del carácter

³³⁸ Dictamen consultivo del Tribunal Supremo de Canadá, n.25506, del 16, 17, 18, 19 de febrero y 20 de agosto de 1998. Pude trabajar sobre este dictamen sin tener que hacer un gran esfuerzo para encontrarlo gracias a la amabilidad de Liborio L. Hierro Sánchez-Pescador.

³³⁹ Dictamen del TSC, p.55.

complejo de la razón práctica.³⁴⁰ Creo que apunta en la dirección correcta, y que el ideal puro de la legitimidad política, lo que debería perseguir cualquier teoría política, es un sistema en el que el poder del Estado, su estructura básica, pueda ser autorizado o consentido por cada ciudadano. La unanimidad como meta inalcanzable, pero hacia la que se debe tender. Creo que el corolario de esa idea de Thomas Nagel es el principio que dice que allí donde se pueda maximizar la libertad política una vez examinadas todas las implicaciones en juego desde un punto de vista imparcial, debe hacerse, pero respetando al mismo tiempo el mayor número de entre los puntos de vista personales en juego. En el caso que nos ocupa eso exige, creo yo, negociación y consulta posterior en las urnas. En palabras de Nagel,

"nuestro objetivo último en teoría política debería ser acercarnos tanto como sea posible al apoyo unánime, en algún nivel, a la estructura básica de aquellas instituciones políticas que se mantienen por la fuerza y [en las que vivimos]. [...] El ideal puro de la legitimidad política consiste en hacer posible que el uso del poder del Estado sea *autorizado* por cada ciudadano -no en cada detalle directo, sino por medio de la aceptación de los principios, instituciones y procedimientos que determinan cómo va a utilizarse el poder. Esto exige la posibilidad de un acuerdo unánime en algún lugar suficientemente elevado, pues si hay ciudadanos que pueden objetar la manera legítima en la que se utiliza el poder del Estado contra ellos o en su nombre, entonces el Estado no es legítimo. Aceptar esa unanimidad como un ideal mientras que se respetan las complejas realidades de la motivación humana y de la razón práctica resulta inevitablemente frustrante, pero, en mi concepción, eso es lo que confronta a la teoría política actual con su tarea."³⁴¹

En el fondo, una idea similar ha animado el proyecto contractualista desde Hobbes hasta Rawls. Ahora bien, en el estado de naturaleza o en la posición original tiene sentido suponer o exigir la unanimidad. En el mundo real de agentes que combinan en su razonamiento consideraciones personales e impersonales, es muy probable que sólo sea posible *tender* a ella, y tal vez sea sólo eso lo que es razonable

³⁴⁰ T. Nagel: *Igualdad y Parcialidad*, p.39.

³⁴¹ T. Nagel: *id.*, p.15; véase también el cap.IV.

exigirles.³⁴² En el reconocimiento de que debemos superar de ese límite reside la fuerza de la posición de Nagel. En su opinión, debemos buscar modos de acomodar el punto de vista personal con el impersonal si deseamos construir instituciones que sean a la vez moralmente valiosas y que cuenten con la aceptación de los gobernados por ellas. Al menos deben tener el visto bueno de tantos ciudadanos como sea posible. Esto segundo, el consentimiento de la mayoría de los gobernados, les dota de una parte indispensable de su valor, pero no es suficiente para considerarlas justificadas. El punto de vista impersonal, sin el cual no es posible pensarnos como seres humanos completos ni reconocer en su totalidad el valor de nuestras propias vidas,³⁴³ impone como mínimo el respeto de ciertos derechos básicos³⁴⁴ que deliberadamente he dejado sin definir pues, sin ningún lugar a dudas, esa tarea excede lo que se puede esperar de este trabajo.

³⁴² T. Nagel: id., p.54.

³⁴³ T. Nagel: id., p.25.

³⁴⁴ T. Nagel: id., cap.XIII.

CAPITULO V

EL NACIONALISMO Y LA IGUALDAD

1. EL NACIONALISMO Y LA IGUALDAD

1.1. El principio de igualdad

En el capítulo anterior he tratado de defender que la doctrina central del nacionalismo no suprime necesariamente la libertad, al contrario de lo que han pensado buena parte de sus críticos, ni es una manifestación de la libertad positiva, en contra de lo que sostienen muchos de sus partidarios. A continuación voy a tratar de explicar por qué el nacionalismo vulnera necesariamente exigencias normativas que se derivan del principio de igualdad.

La principal conclusión de este capítulo es que el nacionalismo es incapaz de satisfacer las exigencias formales del principio de igualdad y que la mayor parte de los movimientos nacionalistas se encuentran con grandes dificultades prácticas para satisfacer sus exigencias materiales. Esa conclusión tiene algunos efectos sobre el razonamiento práctico. En primer lugar, permite afirmar que carecen de fundamento las pretensiones de algunos nacionalismos de ser igualitarios, respetuosos del principio de igualdad. En segundo lugar, impide en buena lógica que adopten el nacionalismo quienes piensen que la conducta de los seres humanos y las instituciones por las que se gobiernan debe estar guiada por alguna de esas interpretaciones del principio de igualdad. Por último, la vulneración de los requisitos formales del principio de igualdad expulsa al nacionalismo de la deliberación práctica válida u operativa y lo convierte en una doctrina política injustificable desde un punto de vista moral.

En las páginas que siguen voy a entender que el principio de igualdad de acuerdo con la manera en la que lo ha formulado Ronald Dworkin, muy genérica,

según la cual este principio sostiene que "se debe tratar como a iguales a todos los seres humanos."¹ Adoptar la formulación dworkiniana del principio no me obliga a admitir los argumentos que ha utilizado Ronald Dworkin para defenderlo ni las consecuencias que deriva de él. Me voy a comportar con este principio moral del mismo modo que me comporté con los distintos conceptos de libertad manejados en el capítulo anterior: me propongo cotejarlo con el nacionalismo y comprobar qué resulta de esa comparación.² Mi propósito último es saber si el principio de igualdad es analíticamente compatible con su doctrina central, pues en mi opinión aclarar las relaciones entre ambos ayuda a comprender mejor el tipo de propuesta normativa que

¹ Véase R. Dworkin: "Liberalism", p.125; id.: "What is equality? Part 1: equality of welfare", *Philosophy and Public Affairs*, 10/3 (verano de 1981), pp.185-246; y "What is equality? Part 2: equality of resources", *Philosophy and Public Affairs*, 10/4 (otoño de 1981), pp.283-345; id., *A Matter of Principle*, esp. partes 3ª y 5ª, pp.181-233 y 293-331. El recorrido por las muchas maneras posibles de entender el principio de igualdad que expondré a continuación es profundamente deudor del análisis ofrecido por Norberto Bobbio, Francisco Laporta, Alfonso Ruiz Miguel y Liborio Hierro en varios trabajos independientes, pero complementarios, que serán mis puntos de referencia en lo que sigue. Véase N. Bobbio: *Igualdad y Libertad*. Traducción de P. Aragón. Barcelona: Paidós/ICE/UAB, pp.53-54 (Ed. orig., voces *Uguaglianza y Libertà* de la *Enciclopedia del Novecento*, vol.II, pp.355-364 y vol.III, pp.994-1004.); id., "Igualdad y dignidad de los hombres" en N. Bobbio: *El Tiempo de los Derechos*, Madrid: Sistema, 1991, cap.II, pp.37-52; F. Laporta: "El principio de igualdad. Introducción a su análisis", *Sistema*, 67 (julio de 1985), pp.3-31; id., "Problemas de la igualdad", en Amelia Valcárcel (ed.): *El Concepto de Igualdad*. Madrid: Fundación Pablo Iglesias, 1994, pp.65-76; Alfonso Ruiz Miguel: "Las Huellas de la Igualdad en la Constitución", en Reyes Mate (ed.): *Pensar la Igualdad y la Diferencia*. Madrid: Fundación Argentaria/Visor, 1995, pp.109-129; id., "La igualdad en la jurisprudencia del tribunal constitucional", *Doxa*, 19 (1996), pp.39-89; id.: "Igualdad, liberalismo y socialdemocracia", en V. Ferrari, M. L. Ghezzi y N. Gridelli Velicogna (eds.): *Diritto, Cultura e Libertà*. Milán: Giuffrè, 1997, pp.617-639; id.: "La justicia como igualdad", *Anuario de la Facultad de Derecho de la UAM*, 2 (1998), pp.131-144; Liborio L. Hierro Sánchez-Pescador: "Las huellas de la desigualdad en la Constitución", en Reyes Mate (ed.): *Pensar la Igualdad y la Diferencia*, pp.131-150; id.: "Justicia, igualdad y eficiencia", *Anuario de la Facultad de Derecho de la UAM*, 2 (1998), pp.145-180.

² En lo que sigue voy a adoptar, como hace Laporta en "El principio de igualdad. Introducción a su análisis", la siguiente autorrestricción que simplifique mi tarea: voy a ocuparme tan sólo de la dimensión distributiva del principio de igualdad y dejaré a un lado su dimensión retributiva.

nos ofrece el nacionalismo.

El principio "debemos tratar como a iguales a todos los seres humanos" es una idea aún muy ambigua que debe ser precisada para poder convertirse en una verdadera guía de nuestro razonamiento práctico y, por tanto, de nuestra conducta. En realidad, en eso precisamente consiste un principio. Un principio moral nos dice de una manera muy genérica cómo debemos actuar, es una guía muy genérica para nuestras acciones y, por tanto, también para las normas que pretenden gobernarlas (que pretenden ocupar un lugar en nuestro razonamiento práctico), ya sean éstas morales, políticas o jurídicas.³ Todo principio requiere que especifiquemos cuáles son sus implicaciones normativas sirviéndonos de otros principios derivados de él que lo doten de un *grado mayor* de concreción; o de normas, que nos dicen cómo actuar con un *grado máximo* de concreción.⁴ Las implicaciones normativas del principio de igualdad pueden ser entendidas de maneras muy distintas según la teoría de la justicia que se adopte, es decir, el igualitarismo puede ser de muchas clases diferentes y estar apoyado por argumentos muy distintos. Lo que comparten todos los tipos de igualitarismo es que todos proponen alguna manera de entender qué significa tratar a los seres humanos como a iguales, y ahí creo que reside el valor de la forma dworkiniana de formular el principio de igualdad.

Del principio "se debe tratar como a iguales a todos los seres humanos" se han derivado a lo largo de la historia del pensamiento occidental muchas exigencias normativas diferentes. A continuación voy a señalar de entre ellas a las que suele considerarse las cinco exigencias normativas más importantes, exigencias que van dirigidas a nuestras acciones y a las normas y principios que aspiran a dirigirlas. Esas cinco formas de entender la igualdad pueden dividirse en dos grandes grupos, por un

³ F. Laporta: "El principio de igualdad", p.5.

⁴ "El principio de igualdad 'se expresa' a través de principios y normas de segundo orden, a los que explica y justifica, a los que, para decirlo en sentido metafórico, 'gobierna'." F. Laporta: "El principio de igualdad", p.13.

lado, las que expresan una exigencia moral sobre la forma de nuestras acciones o sobre la forma de los principios y normas que las guían, y por otro, las que expresan una exigencia moral sobre su contenido.

Exigencias de Igualdad Formal

- (i) que las acciones, normas o principios traten del mismo modo a los iguales
- (ii) que traten de modo diferente a los desiguales
- (iii) que no establezcan distinciones injustificadas

Exigencias de Igualdad Material

- (iv) que se garantice que todos los seres humanos tendrán las mismas oportunidades de emprender la persecución de sus planes de vida individuales.
- (v) que se distribuya una cantidad igual de todos los recursos necesarios para que en todos los momentos de nuestras vidas estén satisfechas como mínimo sus necesidades básicas.⁵

⁵ Cada uno de esas exigencias del principio de igualdad suele identificarse por los siguientes rótulos distintivos: (i) igualdad aritmética, que en el contexto jurídico se conoce también como igualdad *en* la ley (un subtipo de la igualdad *ante* la ley); (ii) igualdad geométrica o igualdad por diferenciación; (iii) no discriminación; (iv) igualdad de oportunidades; y (v) igualdad de resultados.

Aún se puede hablar al menos de tres exigencias que tradicionalmente se piden de las normas o a sus aplicadores en el nombre del principio de igualdad y que, sin embargo, no son en realidad exigencias normativas, sino lógicas. Me estoy refiriendo a las exigencias siguientes: (vi) que las normas sean universales en sentido lógico, es decir, que sus destinatarios sean todos los miembros de una clase; (vii) que las normas se apliquen del mismo modo en todos los casos en los que son aplicables, es decir, que no se hagan distinciones al ser aplicadas, (viii) que las normas se apliquen a todos los casos en los que son aplicables, es decir, que no se hagan excepciones al ser aplicadas. (En el contexto de la filosofía jurídica las acepciones [vii] y [viii] comparten habitualmente el mismo rótulo, ya sea el de "igualdad *en la aplicación* de la ley" o el de "*aplicación imparcial* de la ley", y son el otro subtipo de la igualdad ante la ley, junto con la igualdad aritmética nombrada más arriba.) En cuanto a (vi), como ya señaló Kelsen, la universalidad lógica de las normas es una característica formal de toda norma y, por tanto, no es una exigencia de justicia, sino algo previo: lo que exige es que sea establecida una verdadera norma allí donde no la hay. En cuanto a las acepciones (vii) y (viii), no son exigencias acerca de la forma de las normas, sino acerca de cómo deben ser aplicadas, y por tanto no van dirigidas a las normas mismas, sino a quienes deben aplicarlas. Kelsen pensaba que se trata en todos estos casos simplemente de una exigencia de coherencia normativa, y por tanto, una exigencia procedente de la lógica y

Para terminar esta rápida introducción al principio de igualdad, veamos dos características comunes de todas las exigencias normativas mencionadas más arriba, dos notas características cuya importancia para el tema que nos ocupa tendremos ocasión de comprobar enseguida. El principio de igualdad, en cualquiera de sus interpretaciones posibles, es siempre un principio normativo y comparativo. En cuanto que principio normativo, no proclama ninguna descripción de cómo son las cosas. No afirma que los seres humanos sean iguales, sino que deberían ser tratados como si lo fueran; no describe ningún hecho, sino que prescribe un deber.⁶ Dicho de otro modo, establece que sean cuales sean los rasgos comunes o distintivos de algunos o todos los seres humanos, debemos tratar a todos como a iguales,⁷ lo cual significa, como ya

no de la justicia. Una defensa de esta interpretación kelseniana de la igualdad en la ley y en la aplicación de la ley puede encontrarse en I. Berlin: "Igualdad", en *Concepts and Categories*. Londres: The Hogarth Press, 1978; hay traducción al español, por la que se cita, de F. Gozález Aramburo: *Conceptos y Categorías. Un ensayo filosófico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, esp., pp.152 y ss.; F. Laporta: "El principio de igualdad", pp.6-10, y L. Hierro: "Las huellas de la desigualdad en la constitución", p.132.

Por último, el ámbito personal de la validez de una norma, es decir, el número de sus destinatarios, tampoco dice nada acerca de la justicia de la norma. El que la clase de sujetos a los que la norma resulta ser aplicable sea una clase grande o pequeña no vulnera el requisito de la universalidad ni dice nada acerca de la justicia de la norma. Una norma puede referirse a una clase con un sólo miembro y ser universal si está técnicamente bien redactada, y además justa si está moralmente justificada. No sería universal (y, por tanto, no sería una norma, sino un mero pronóstico vago) la proposición que dijera "Alguien va a ser encarcelado", y sin embargo sí sería universal en sentido lógico una norma que se dirigiera a una clase compuesta por un sólo individuo, por ejemplo, el auto de prisión que dicta un juez estableciendo que "Juan Rodríguez debe ingresar en la cárcel el 6 de octubre." También, como se ha señalado con frecuencia, una norma puede ser universal y terriblemente injusta. El mencionado auto de prisión puede ser injusto desde un punto de vista moral. Del mismo modo, todas las normas de contenido racista se dirigen a todos los miembros de una clase de seres humanos y sin embargo no son igualitarias en sentido moral.

⁶ N. Bobbio: *El Tiempo de los Derechos*, p.40.

⁷ F. Laporta: "El principio de igualdad", pp.3-4. Más atrás hemos visto otro sentido en el que el se puede decir que el principio de igualdad tiene un carácter normativo.

hemos visto, tratar de un modo diferente a los casos en que esté justificado el trato diferenciado. En cuanto que principio comparativo, supone siempre una comparación entre dos o más elementos, por lo que antes de expresar un juicio sobre el carácter igualitario de una acción, o de las normas, principios..., o doctrinas políticas que la guían, por ejemplo, el nacionalismo, es necesario haber respondido previamente a dos preguntas que hacen inteligible esa comparación ¿igualdad entre quiénes? e ¿igualdad en qué?⁸

1.2. El nacionalismo y la igualdad formal

Por lo tanto, para comprender mejor en qué sentido vulnera el nacionalismo la igualdad formal urge responder a las dos preguntas planteadas más arriba, ¿entre quiénes establece la igualdad y la desigualdad el nacionalismo y en qué? Entre quiénes está bastante claro, entre los sujetos que el nacionalismo considere miembros de la nación. En qué establece su igualdad también, todos comparten la titularidad del poder político legítimo sobre cierto ámbito. En cuanto a los beneficios que ese poder genere, quién debe recibirlos es asunto del nacionalismo (si serán sólo los miembros de la nación o todos los que se encuentren en el ámbito 'nacional'), pero en qué proporciones deben ser distribuidos esos beneficios no es asunto del nacionalismo. La doctrina del nacionalismo no se pronuncia a ese respecto, sino que necesita ser complementada por alguna teoría de la justicia completa. Su principal preocupación es formal, dirigida a delimitar el ámbito legítimo del poder, y por ese motivo tiene una relevancia más directa sobre las exigencias formales del principio de igualdad que sobre las materiales.⁹ No obstante, plantea también un problema distributivo. Con el

⁸ N. Bobbio: *Igualdad y Libertad*.

⁹ La idea de que el nacionalismo se ocupa principalmente de definir el ámbito legítimo del poder político se encuentra débilmente apuntada por I. Berlin en "Dos conceptos de

nacionalismo se pretende dar forma a una parte importante de la estructura básica de la sociedad y, por lo tanto, afecta a la distribución de beneficios y cargas básicas para las personas.

A los que han quedado excluidos del ámbito de Ruritania no les corresponderán los beneficios que el nacionalismo deriva de ser miembro de esa comunidad política básica y necesaria. Podría pensarse que esa distinción puramente formal es irrelevante en términos morales. De hecho, a los habitantes del planeta más alejados geográficamente, no obstante haber quedado excluidos, seguramente esa reivindicación les resultará indiferente, o acaso, como de hecho ocurre con frecuencia, les parezca simpática si la reivindicación nacionalista a favor de Ruritania es esgrimida contra un Estado poderoso. Esas luchas suelen generar simpatías entre quienes las observan desde lejos siempre que sea posible interpretarlas en la clave del débil contra el fuerte o del pequeño contra el grande. Sin embargo, si nos tomamos la molestia de acercarnos un poco a los protagonistas de esa escena, tal vez veamos que a algunos de los individuos que habitan en zonas limítrofes y a otros que se encuentran en su interior les hace menos gracia la reivindicación nacionalista. Los primeros, que han quedado al otro lado de la raya trazada por el nacionalismo, se preguntan por qué ellos deben quedar excluidos de la titularidad, ejercicio y disfrute de ese supuesto poder originario. Los segundos, a los que el nacionalismo ha considerado integrantes necesarios de la nación reclamante, se preguntan por qué ellos deben quedar incluidos, por qué son necesarios en ese proyecto político. Ambas preguntas son legítimas desde las exigencias formales del principio de igualdad, pues ambas exigen que se justifique una diferencia de trato entre seres humanos.

libertad", p.231; de un modo más explícito, pero sin desarrollar, fue sostenida por B. Crick en *Political Theory and Practice*, p.242; y sin profundizar en sus implicaciones filosóficas por E. Gellner: *Naciones y Nacionalismo*, p.13; y sostenida abiertamente por F. Murillo Ferrol en "Problemas de ámbito de la democracia" y id. *Estudios de Sociología Política*. Madrid: Tecnós, 1972, cap.VII, "El ámbito nacional de la organización política", pp.171-200; y por F. Whelan en "Democratic theory and the boundary problem".

A las tres exigencias de la igualdad formal también se las conoce, cuando actúan conjuntamente, como el principio de no discriminación. Al combinarse, esas tres exigencias forman un principio que tiene un mayor grado de concreción normativa que el principio genérico de igualdad, del cual se derivan. Para la mayor parte del espectro político contemporáneo, desde el marxismo hasta el conservadurismo, pasando por los distintos tipos de socialismo y de liberalismo, las exigencias formales del principio de igualdad son constitutivas de la idea misma de justicia. ¿A qué se debe esa coincidencia? Probablemente tenga que ver con que la igualdad formal o no discriminación es una exigencia de nuestra racionalidad práctica. La igualdad formal nos exige, en primer lugar, que nuestros juicios morales sean universales desde un punto de vista lógico (que los consideremos aplicables *prima facie* en todos los casos en los que se dan las mismas circunstancias que hemos considerado relevantes en el primero) y, en segundo lugar, que estén apoyados por alguna justificación válida. En efecto, las exigencias formales del principio de igualdad provienen directamente de la característica que vimos en el capítulo III de la universalidad de los juicios morales,¹⁰ pues una de las dos cosas que la combinación de esas tres exigencias formales pide de nosotros es "que si dos individuos *A* y *B* cumplen con las propiedades p_1, p_2, p_3 , etc., entonces el tratamiento *T* que deben recibir ha de ser igual, cualquiera que sea ese tratamiento."¹¹ Dicho con otras palabras, el principio de igualdad formal nos exige que si consideramos justificado tratar a un individuo *A* de cierto modo *M* porque reúne las propiedades p_1, p_2 y p_3 , entonces siempre que se den esas mismas propiedades en otros individuos *B, C, D...*, deberemos considerar que está justificado *prima facie* volver a hacer *M*. La fuerza de esas exigencias reside en que son el reflejo de una regla de la racionalidad práctica; por lo tanto, gozan de una justificación intrínseca.¹² Así pues, se

¹⁰ Véase cap.III, secc.5.1.

¹¹ F. Laporta: "Problemas de la igualdad", p.68.

¹² F. Laporta, *ibid.*

trata de requisitos que cualquier teoría de la justicia o doctrina política debe cumplir para ser admitida en nuestra deliberación práctica.¹³

Ahora bien, la universalidad de los juicios morales no es la única regla de la racionalidad práctica presente en el principio de igualdad formal. En él también aparece reflejada otra regla fundamental de la racionalidad práctica de la que ya hablé en el capítulo I, el deber de presentar las razones con las que justificamos nuestro comportamiento.¹⁴ Así, la exigencia número (iii) pide que todas las distinciones de trato estén justificadas, que no se establezcan distinciones injustificadas. Lo que añade esa exigencia (iii) a la igualdad formal es el requisito de que justifiquemos cualquier tratamiento que dispensemos a los seres humanos, pues ese mismo tratamiento deberemos luego aplicarlo a todos los casos que reúnan las mismas circunstancias que hemos considerado relevantes, de acuerdo con la universalidad de los juicios morales que aparece reflejada, a su vez, en las exigencias (i) y (ii). Si el principio de igualdad formal fuera sólo un mero reflejo de la universalidad de los juicios morales, entonces sería admisible la crítica que lo acusa de ser una mera regla lógica, y no de justicia, pues "cualquier clase de conducta puede subsumirse sin temor bajo la regla general que exige el trato igual."¹⁵ Las leyes racistas de la Alemania nazi podrían ser consideradas igualitarias a la luz de este principio si éste no estuviera ligado a la exigencia moral de

¹³ Alf Ross sostuvo algo muy similar: "la justicia en este sentido formal de regularidad o racionalidad, y nada más, es lo que surge del primero de los dos elementos contenidos en las fórmulas de justicia, o sea, la pura exigencia de igualdad." A. Ross: *On Law and Justice*. Londres: Stevens and Sons, 1958; hay traducción al español, por la que se cita, de G. Carrió: *Sobre el Derecho y la Justicia*. Buenos Aires: Eudeba, 1963, p.266.

¹⁴ Véase, por ejemplo, R. M. Hare: *Freedom as Reason*, op.cit., esp. pp.2-3 y 86 y ss. Rawls describe la capacidad moral como la capacidad de juzgar las cosas como justas o injustas y de apoyar esos juicios en razones (J. Rawls: *A Theory of Justice*, I, 9, p.46.) Bernard Williams sostiene que una distribución igualitaria de los bienes exige que sean distribuidos siempre por 'razones pertinentes' (*Problems of the Self: Philosophical Papers. 1956-1972*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp.230-249.

¹⁵ I. Berlin: *Conceptos y Categorías*, p.149.

justificar nuestra conducta o las normas que la guían con buenas razones. La mera universalidad lógica no basta para considerar igualitaria a una conducta, sino que es preciso justificar con buenas razones dos cosas: la acción misma, por una parte, y que se dirija a un tipo de personas (la clase de sus destinatarios), por otra.¹⁶

1.2.1. Requisitos para justificar el trato desigual

No toda doctrina política ni toda acción humana que establezca distinciones de trato es discriminatoria o no igualitaria desde un punto de vista moral. Tan sólo lo serán las que establezcan distinciones de trato que no cuenten con buenas razones en su apoyo, distinciones de trato *moralmente injustificadas*.¹⁷ Desearía detenerme

¹⁶ Por lo tanto, con esta caracterización de la igualdad formal me alejo de la opinión, muy extendida, de que el principio de igualdad exige un tratamiento igual para todos los seres humanos y que establece la exigencia de justificar sólo los tratamientos desiguales, posición a la que Berlin llamó "igualitarismo extremo"; y tampoco comparto la idea de que cuanto mayor sea el número de los destinatarios de una regla, mayor es su igualitarismo. A mi juicio se trata de dos casos de "igualitarismo mal entendido". Una crítica contra esa primera forma de entender la igualdad puede encontrarse en I. Berlin: *Conceptos y Categorías*, esp. pp.149-169, si bien creo que Berlin se equivoca al considerar que cualquier propuesta de igualitarismo es una corrección del igualitarismo extremo que, no obstante, se mantiene como ideal (*ibid.*, p.160); y una buena exposición de la diferencia entre la igualdad y el número de destinatarios de las normas, F. Laporta "El principio de igualdad", p.11. También Francisco Laporta opina que el principio de igualdad establece un deber genérico de trato igual y una exigencia de justificar las excepciones en "Problemas de la igualdad", p.68.

¹⁷ Véase en este sentido Alf Ross: *Sobre el Derecho y la Justicia*, p.263. Alfonso Ruiz Miguel ha sostenido que la discriminación "no equivale a simple desigualdad, incluso injusta, sino a un tipo especial de desigualdad caracterizado por la naturaleza generalmente odiosa del prejuicio social descalificatorio, que tiende a tomar como objeto de persecución un rasgo físico o cuasifísico hasta afectar de manera gravísimamente injusta a la dignidad y, por tanto, a la igualdad más básica de los portadores de ese rasgo." (Véase A. Ruiz Miguel: "Las huellas de la igualdad en la Constitución", p.118 y ss., y en el mismo sentido Liborio Hierro: "Las huellas de la desigualdad en la Constitución", pp.132-135.) A mi juicio resulta difícil explicar en qué consiste ese plus de *injusticia* que atribuye Ruiz Miguel a cierto tipo de desigualdades, por lo que no veo la necesidad de distinguir entre desigualdades injustas, por un lado, y discriminaciones, por otro. La razón que se suele esgrimir, a saber, que se trata de rasgos que no se puede evitar poseer y por tanto, que no se puede escapar de esas discriminaciones,

durante unos segundos en esta idea porque tiene mucha importancia para comprender el sentido de mi crítica contra el nacionalismo. Lo relevante para considerar que una acción o una norma es discriminatoria no es la acción o la norma consideradas en sí mismas, sino las razones que se ofrecen para justificarlas. Así, una *misma* acción por la que se establece un trato desigual puede ser moral o también inmoral, según los argumentos con los que se defiendan. Por ejemplo, imaginemos que el gobierno sudafricano diese una ayuda económica a un pequeño barrio blanco de clase media mientras que los barrios también de clase media vecinos en los que habitan sudafricanos negros y asiáticos no recibiesen ni un solo rand. La medida sería discriminatoria en ese ejemplo si la razón de la ayuda fuese el color de la piel de sus beneficiarios. Sin embargo, la misma medida no sería discriminatoria si la razón fuese, por ejemplo, que un corrimiento de tierras producido sólo en ese barrio blanco ha causado una catástrofe sepultando la mayor parte de las casas del lugar, es decir, si la razón fuese la necesidad de auxilio urgente de esas personas. Lo que nos muestra el ejemplo es que no podemos nunca emitir un juicio moral sobre el carácter igualitario o discriminatorio de un acto atendiendo sólo al acto y sin tener en cuenta las *razones* que se dan para justificarlo.¹⁸ Por lo tanto, cuando afirmo que el nacionalismo es

describe con rigor la angustiada situación de quienes son discriminados por esos rasgos, pero no dice nada de la acción discriminatoria en sí, y por tanto, no añade más injusticia a lo que ya es injusto. Ahora bien, aunque me parece difícil defender que en esas acciones hay un plus de injusticia, sí creo, sin embargo, que es posible dar razón de esa naturaleza especialmente odiosa que atribuimos a lo que solemos denominar "discriminaciones" (algunos autores, como Owen Fiss o Alfonso Ruiz Miguel, prefieren llamarlas "discriminaciones injustas"), y es que la imposibilidad de justificar la diferencia de trato utilizando como una razón a rasgos físicos o cuasifísicos nos parece *evidente*. El carácter inválido de esas justificaciones es tan obvio y grosero que las hace intolerables desde que nacen. En ningún caso dan lugar a una discusión racional prolongada, pues son razones claramente inválidas para formar parte del razonamiento práctico (incluso si considerásemos que la invalidez de ese *tipo de razones* proviene de la convención moral o del acuerdo, mi argumento seguiría en pie). En seguida voy a volver sobre esta idea en el texto.

¹⁸ Sin embargo, hay ciertas discriminaciones tan consolidadas en nuestras sociedades (es decir, ciertas acciones justificadas de un modo tan repetido con malos argumentos) que

discriminatorio, en realidad quiero decir que las razones que utiliza para justificar sus exigencias políticas de tratar de un modo diferente a un conjunto de individuos son *malas razones*.

El principio de igualdad exige, desde el pensamiento clásico, que tratemos a los desiguales como desiguales. Así pensaban tanto Platón como Aristóteles, como es sobradamente conocido. Según Platón

"Hay, efectivamente, dos clases de igualdad que llevan el mismo nombre, pero que en realidad casi se oponen bajo muchos aspectos; toda ciudad y todo legislador consiguen introducir una de ellas en las distinciones honoríficas, la que viene determinada por la medida, el peso y el número. Basta con aplicarla por sorteo en las distribuciones; pero la igualdad más verdadera y la mejor de todas no se manifiesta tan fácilmente a todo el mundo. Ésta supone el juicio de Zeus y rara vez acude en ayuda de los hombres, pero esa rara colaboración que aporta a las ciudades e incluso a los individuos no les trae sino bienes; al que es mayor, le da más, menos al que es menor, dándole a cada uno en proporción a su naturaleza. Así, por ejemplo, a quien más méritos posee le concede mayores distinciones y honores, y lo mismo en lo que corresponde por virtud y por educación. Y yo creo que para nosotros la política es precisamente esto, la justicia en sí misma."¹⁹

La conocida opinión de Aristóteles en este mismo sentido dice como sigue: "[...] parece que la igualdad es lo justo y lo es, pero no para todos sino sólo para los iguales;

cuando observamos una conducta o una norma que reúne las mismas características formales de otras que tradicionalmente se han justificado con malos argumentos, ponemos sobre esa conducta o esa norma una atención especial. Esa es la idea que subyace y dota de pleno sentido a la práctica de muchos tribunales constitucionales, cuyo precursor a este respecto es el Tribunal Supremo norteamericano, cuando deciden examinar con más rigor las normas que establecen distinciones basadas en rasgos físicos o cuasifísicos. (Véase, por todos, A. Ruiz Miguel: "La igualdad en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional", pp.61-65) En el ejemplo que acabo de utilizar, la alusión al gobierno sudafricano no era inocente. Dado el pasado reciente de ese país, cualquier medida que beneficiase sólo a los ciudadanos blancos de Sudáfrica dispara inmediatamente todos los controles de alerta (espero que así le haya ocurrido al lector) con más rapidez e intensidad que en un contexto que estuviera históricamente libre de ese tipo de acciones discriminatorias, si es que nos fuera posible encontrarlo.

¹⁹ Platón: *Las Leyes*, 757a y ss.

y lo desigual parece que es justo, y ciertamente lo es, pero sólo para los desiguales.²⁰ Así pues, justificar un trato desigual exige justificar dos cosas.²¹ En primer lugar, exige justificar la acción que se vaya a llevar a cabo, en el caso que nos ocupa, la medida o las medidas políticas que se desee poner en práctica de forma diferenciada. En segundo lugar, exige justificar por qué es pertinente para llevar a cabo esa acción delimitar el grupo de sus destinatarios mediante cierto criterio de clasificación. Para que el trato desigual esté justificado deberemos presentar razones por las que consideramos que el criterio de clasificación es relevante.²² Ahora bien, "el puro principio de igualdad no nos dice qué criterios son relevantes."²³ No será preciso añadir que ese juicio de

²⁰ Aristóteles: *Política*, 1280a; en el mismo sentido, id., *Ética*, 1.131a.

²¹ En realidad, una vez aceptado que puede estar justificado tratar a unos seres humanos de un modo y a otros de otro según ciertas circunstancias que consideramos relevantes, la distinción entre trato igual y trato desigual de desvanece. Una misma acción puede ser descrita correctamente tanto como trato igual, si nos referimos a los destinatarios de la medida, como de trato desigual, si estamos comparando a sus destinatarios con quienes han quedado excluidos de su campo normativo. Sin embargo, esto no debe llevarnos a pensar que el principio de igualdad es superfluo, como pensó Ross: "[...] la exigencia de igualdad se reduce a la exigencia de que todas las diferenciaciones dependan de criterios generales (cualesquiera que sean estos criterios). Pero esto no es más que una demanda de que el trato concreto se presente bajo la forma de la aplicación de una regla general (cualquiera que sea ésta)." (A. Ross: *El Derecho y la Justicia*, p.265; en el mismo sentido, véase Peter Westen: "The empty idea of equality", *Harvard Law Review*, 95/3 (enero de 1982), pp.537-596) El principio de igualdad formal nos exige que la regla esté justificada, lo cual supone justificar no sólo el contenido de la acción ordenada por ella, sino también su campo de aplicación, es decir, la pertinencia de aplicarla a la clase formada por sus destinatarios, por lo que el principio de igualdad formal, lejos de ser superfluo, sirve como filtro de admisibilidad en el razonamiento práctico de las acciones y de las normas y principios que pretenden guiarlas. Lo utilizamos para sintetizar esas normas del razonamiento práctico, economiza el lenguaje con el que valoramos acciones y normas: (F. Laporta: "El principio de igualdad", p.13.)

²² Una descripción de la estructura del principio de no discriminación similar a la que acabo de presentar puede encontrarse en Owen M. Fiss: "Groups and the equal protection clause", en M. Cohen, T. Nagel y T. Scanlon (eds.): *Equality and Preferential Treatment*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977, esp. pp.85-86; y en F. Laporta: "El principio de igualdad", pp.13-15.

²³ Alf Ross: *El Derecho y la Justicia*, pp.265 y ss.

relevancia depende del contenido de nuestros principios morales.²⁴

Salta a la vista que si acuso al nacionalismo de no justificar válidamente el trato desigual para lo que considera una nación, considero entonces que es posible distinguir entre juicios de relevancia válidos e inválidos para el razonamiento práctico. Una posición así está plagada de dificultades, sin duda. Afortunadamente, no estoy obligado a desarrollarla hasta sus últimos detalles. Para mis propósitos tan sólo voy a necesitar defender aquí la idea negativa de que hay algunas razones que *no* son relevantes desde el punto de vista moral para establecer tratamientos diferenciados en algunas circunstancias. No todo argumento puede servir como argumento moral en todas las circunstancias: por ejemplo, no son argumentos válidos para justificar ningún tipo de asignación de beneficios o cargas que afecten a la estructura básica de la sociedad alegar que ese día era martes, que vi a un gato negro cruzando la calle, que las personas beneficiadas miden exactamente un metro y ochenta y tres centímetros o que nacieron en días soleados.²⁵ Las razones que ofrece el nacionalismo son de ese tipo, carecen de sentido o son arbitrarias, como ya he tenido ocasión de anticipar y trataré de mostrar a continuación.

El juicio de relevancia del criterio de clasificación consiste en establecer la conexión entre el criterio y cierta conducta o cierto estado de cosas que se considera valioso, el tratamiento que se dará sólo a algunos y no a otros. El principio de igualdad

²⁴ I. Berlin: *Conceptos y Categorías*, p.150; en el mismo sentido, F. Laporta: "El principio de igualdad", p.15 y ss. Me sumo así a la opinión de Hare, según la cual "La cuestión de qué rasgos de una situación son moralmente relevantes se reduce a la cuestión de qué principios morales son aplicables a la situación [...]. Y la cuestión de qué rasgos pueden ser moralmente relevantes se transforma en la cuestión de qué restricciones hay en la forma o en el contenido de los principios morales." Citado en F. Laporta, *ibid.*, cfr. R. Hare: "Relevance", en A.I. Golden y J. Kim (eds.): *Values and Morals*. Dodrecht: D. Reidel, 1978, p.75.

²⁵ J. Wilson: "Why should other people be treated as equals?", en H. Buch, P. Föriers y C. Perelman: *L'Egalité*. Bruselas: Émile Bruylant, 1971, vol.I, esp. pp.298-299; J. Rawls: *A Theory of Justice*, cap.III, apt.25, p.149, quien ofrece más bibliografía en el mismo sentido.

exige una explicación de por qué se considera justificado que ciertos criterios de clasificación son relevantes para gobernar el razonamiento práctico en cierto asunto.²⁶ Así pues, lo que está en juego no es la justificación del criterio de clasificación en el vacío, sino si éste tiene una conexión relevante con ciertas acciones o normas, o con los estados de cosas que perseguimos a través de ellas. En el caso del nacionalismo, los criterios clasificatorios son los que he denominado rasgos de inclusión y exclusión. Su número y las combinaciones en que pueden aparecer en los movimientos nacionalistas tiende al infinito, como hemos tenido ocasión de comprobar. Pongamos tan sólo un ejemplo para ver cómo funciona la exigencia de justificarlos. Ya he escrito más arriba que entre las distintas variantes del nacionalismo catalán ha habido un acuerdo en escoger a la lengua catalana como el rasgo de inclusión y exclusión nacional más importante de su doctrina política, hasta el punto de que con frecuencia es denominado *el fet diferencial*, el hecho diferencial, dando por supuesto que sólo hay uno. Pues bien, para que se pueda predicar de un modo justificado que el ámbito territorial y personal que el nacionalismo catalán identifica como Cataluña tiene derecho al trato desigual (la titularidad del poder político origen y fuente de las normas, de autoridad legítima) que ese mismo nacionalismo exige, será preciso justificar por qué la presencia de hablantes de una lengua en algún lugar es un criterio adecuado para decidir sobre la autoridad legítima en ese ámbito, lo cual significa también justificar por qué es un criterio adecuado para establecer su competencia para decidir sobre asuntos tan aparentemente alejados de la lengua como las obras públicas o el sistema sanitario; y por qué es un criterio adecuado para establecer la delimitación

²⁶ Aunque esta idea coincide con una idea central de la obra de Walzer, a saber, que bienes diferentes deben ser distribuidos por motivos distintos, el uso que le doy difiere del que le ha otorgado Walzer. Tanto para describir la diferencia de los bienes como la de los motivos, Walzer recurre a los significados sociales compartidos sobre esos bienes. Aquí, en cambio, no me defino sobre cómo o desde qué punto de vista debemos entender esas "diferencias", por lo que no excluyo que algunos de los criterios de distribución de esos bienes puedan ser universales. Véase M. Walzer: *Las Esferas de la Justicia*.

de ese ámbito de competencias de tal modo que incluya también la competencia para dictar normas sobre quienes no hablan esa lengua.

En mi opinión, ningún criterio clasificatorio nacionalista puede satisfacer la exigencia de justificar su relevancia en cuanto al trato desigual que el nacionalismo reclama para la nación. Ahora bien, ¿acaso estoy diciendo que la lengua, la cultura, la historia, la geografía, la voluntad, etc., todos son siempre criterios irrelevantes para la adopción de medidas políticas? No. Sólo estoy afirmando que todos son irrelevantes *para adjudicarle la autoridad legítima o soberanía (en sentido normativo)* a un grupo de personas.²⁷ Acabamos de ver hace apenas unas líneas que el juicio de relevancia no es un juicio en el vacío. No se puede predicar la relevancia de la lengua, la cultura, la historia, la geografía o la voluntad sin ponerlas en relación con algún propósito. El juicio de relevancia consiste siempre en responder a la pregunta *¿relevante para qué?*²⁸ Ahí está la clave, porque no todos los criterios clasificatorios son relevantes para todos los propósitos. Así, el criterio clasificatorio 'tener más de 65 años' es inadecuado para establecer ninguna limitación de los derechos políticos de los ciudadanos porque no podemos encontrar argumentos que justifiquen el uso de ese criterio para ese fin. Por ejemplo, son injustificables propuestas normativas como las siguientes: 'los mayores de 65 años no tendrán derecho de voto', o 'sólo los mayores de 65 años tendrán derecho de voto'. Sin embargo, sí es posible encontrar argumentos con los que justificar limitaciones convencionales de edad para poder votar, por ejemplo, la

²⁷ Tampoco estoy afirmando que Cataluña no deba tener instituciones políticas propias, e incluso la independencia completa. Sólo estoy diciendo que el nacionalismo no ofrece justificaciones válidas para ninguno de esos estados de cosas.

²⁸ Contra lo que pudiera parecer a simple vista, creo que este modo de resolver el problema central de la justicia no está muy alejado de lo propuesto por Rorty en "Justice and larger loyalty", en R. Bontekoe y M. Spepanjants (eds.): *Justice and Democracy. Cross-Cultural Perspectives*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997; hay trad. al esp., por la que se cita, de R. del Águila: "La justicia como lealtad ampliada", en R. Rorty: *Pragmatismo y Política*.

establecida en el ordenamiento jurídico español, según la cual sólo los mayores de 18 años tienen derecho al voto. Del mismo modo, el criterio clasificatorio convencional 'tener más de 65 años' puede ser utilizado, con buenos argumentos, para dividir a la población entre quienes tienen derecho a la pensión de jubilación y quienes no lo tienen, pero no para limitar su derecho al voto. Estos ejemplos muestran que algunos criterios son irrelevantes para ciertos fines porque no es posible encontrar ningún argumento que justifique su uso *con tal propósito*. Lo mismo sucede con la edad de 65 años ocurre con el género, el color de la piel o la religión a la hora de conceder el derecho al voto. Otro tanto puede decirse de los criterios ofrecidos por el nacionalismo para justificar el trazado de los contornos y algunos de los fines de las comunidades políticas.²⁹

²⁹ Neil MacCormick desarrolló un razonamiento similar al que acabo de exponer para sostener la universalidad de los juicios morales, que yo he relacionado directamente, como muchos otros autores, con el principio de igualdad formal. (Véase N. MacCormick: "Libertad, igualdad y nacionalismo", p.33.) Me sumo con él a la idea de que los juicios morales son universalizables y también estoy plenamente de acuerdo en que las justificaciones que pretenden limitar esa universalidad basándose en el género o en el color de la piel ha sido totalmente desacreditadas. Sólo añadiría que también el resto de las justificaciones nacionalistas (el color de la piel ha sido y sigue siendo una ellas) son susceptibles del mismo descrédito. Sobre algunos de los criterios de justicia más utilizados para diversos propósitos, como el mérito, la necesidad o el rango véase A. Ross: *Sobre el Derecho y la Justicia*, pp.262-268 o Chaïm Perelman: *Dè la Justice*. Bruselas: Editions de l'Univesité Libre de Bruxelles, 1945; hay traducción al español, por la que se cita, de R. Guerra: *De la Justicia*. México: UNAM, 1964; id., *Justice et Raison*. Bruselas: Editions de l'Université de Bruxelles, 2ªed., 1970, pp.15-20 y 27-38; y con un tratamiento muy distinto, M. Walzer: *Las Esferas de la Justicia*.

1.2.2. Las razones nacionalistas para justificar el trato desigual

La doctrina central del nacionalismo vulnera las *exigencias formales* del principio de igualdad, pues diferencia de forma injustificada el trato que se debe dar a los seres humanos en ciertas materias o para lograr ciertos fines. Dicho con otras palabras, el nacionalismo es necesariamente no igualitario en sentido moral, discriminatorio, porque exige un trato diferente para el grupo de personas al que considera una nación sin presentar una justificación válida para ello. Este problema afecta fundamentalmente al principio de igualdad formal porque lo relevante para la doctrina central del nacionalismo no es el contenido de las leyes, sino el ámbito de validez de la potestad normativa y las personas en las que ésta está depositada.

El *tipo* de razones características de la doctrina del nacionalismo, mencionadas en el capítulo III, no sirve para indicarnos cómo debemos configurar los contornos de las comunidades políticas, y por tanto, no justifican válidamente un trato desigual, del mismo modo que tampoco podrían justificar válidamente un trato igual ni ninguna otra forma de conducta. No obstante, el nacionalismo no tiene sólo problemas para justificar el trato desigual que persigue cuando examinamos sus razones. Si examinamos sus consecuencias prácticas tampoco concluiremos que ese trato desigual está justificado.

Por lo que respecta a su razonamiento, ya vimos que quien defiende que sólo a un grupo humano le corresponde legítimamente la titularidad del poder político originario en un ámbito dado *porque* posee ciertas características empíricamente observables está hablando desde el naturalismo ético, pues su razonamiento consiste en extraer consecuencias políticas a partir de la naturaleza de las cosas, consecuencias prescriptivas a partir de premisas fácticas.³⁰ Simplemente, son razones inadecuadas

³⁰ Ross y Bobbio incluyen a 'la nación' (sin especificar nada más) entre el tipo de discriminaciones a que da lugar el criterio del rango o condición social, y ambos sugieren además que el razonamiento justificador que hay detrás de este criterio procede del

para guiar nuestra acción porque no son verdaderas razones morales, sino simples hechos. Sin duda, todos los criterios para justificar tratamientos diferenciados deben tener en cuenta hechos. Al fin y al cabo, "como toda justificación, la justificación de la desigualdad sería simplemente el resultado o la conclusión de un razonamiento práctico, generalmente complejo, que incluyera al menos alguna premisa normativa (que se ha venido en llamar 'razón operativa') y alguna premisa fáctica (que se suele llamar 'razón auxiliar')."³¹ Siempre que justificamos válidamente un tratamiento diferenciado es preciso constatar que se da la situación de hecho, por ejemplo, que hay una diferencia de necesidad, de mérito o de capacidad, etcétera entre los seres humanos que recibirán el trato desigual. Ahora bien, cuando son utilizados de un modo válido, con esos y otros criterios se arma una justificación cuya premisa mayor contiene argumentos puramente valorativos, razones operativas, para justificar por qué los seres humanos *deben ser* tratados de forma diferente según su necesidad, mérito o capacidad *en algunas situaciones* en las que esas circunstancias fácticas se consideran relevantes.

naturalismo. Véase A. Ross: *Sobre el Derecho y la Justicia*, pp.264-265 y N. Bobbio: *El Tiempo de los Derechos*, pp.48-49. En esa misma dirección apunta la idea kantiana de que el respeto por la dignidad humana significa que tenemos un deber moral de juzgar a los seres humanos tomando en cuenta sólo sus acciones voluntarias, y no acciones o hechos que estén más allá de su voluntad. Tanto Carlos Santiago Nino como Manuel Atienza han llegado a través de este principio a la conclusión de que la diferencia de trato entre ciudadanos y extranjeros es injustificada. (Véase C.S. Nino: *Ética y Derechos Humanos*, pp.268, y M. Atienza: *Tras la Justicia*. Barcelona: Ariel, 1993, pp.234 y ss.) L. Hierro ha respondido que esta conclusión no puede extraerse de la aplicación del mencionado principio kantiano pues, en primer lugar, la distinción entre nacional y extranjero es necesaria para un ordenamiento jurídico no universal y, en segundo lugar, el extranjero que es tratado de modo desigual por las leyes de un país es aquella persona que (salvo excepciones como los apátridas) entra voluntariamente en el ámbito de jurisdicción de un ordenamiento del que no es ciudadano. (véase L. Hierro: "Las huellas de la desigualdad en la constitución", esp. pp.141-145) No obstante la fuerza del argumento de Hierro, los problemas que me interesan en este trabajo son lógicamente previos a él: cómo justificar por qué debe haber ordenamientos jurídicos no universales y por qué debemos considerar que los actuales están suficientemente justificados. Aplicado a esas dos preguntas, el juicio de Atienza y Nino esquivan la crítica de Liborio Hierro.

³¹ F. Laporta: "Problemas de la igualdad", p.68.

En las justificaciones que utiliza el nacionalismo, en cambio, no se puede ofrecer otro razonamiento que el naturalista, salvo que prefiera caer en una tautología, en el pragmatismo cínico o el emotivismo, posiciones igual de insatisfactorias para sostener el peso de su argumentación.

Por otra parte, también vimos en el capítulo III que cuando el nacionalista trata de abandonar la argumentación naturalista y ofrecen razones operativas válidas, abandona también el nacionalismo. Recordemos que a partir del momento en que cambie su razonamiento y lo exprese de un modo válido para la deliberación práctica, el concepto de 'nación' habrá dejado de ser necesario. Por ejemplo, si un nacionalista cambia su razonamiento 'El grupo *X* es una nación; *ergo* es el único titular de la soberanía y puede elegir el tratamiento diferenciado que desee' por el silogismo práctico que propuso Hare³² compuesto por una premisa mayor valorativa, una premisa menor fáctica y una conclusión normativa diciendo 'Las características sociales *a*, *b* y *c* son valiosas por la razón valorativa *R*; el grupo *G* tiene las características sociales *a*, *b* y *c*; *ergo* al grupo *G* se le deben aplicar la medida de protección *MP* o la medida de estímulo *ME* de las propiedades *a*, *b* y *c*', a partir de ese momento entrará en una discusión acerca de: (i) si es fácticamente verdadero que las características *a*, *b* y *c* se corresponden uniformemente con el grupo *G*; (ii) si es fácticamente verdadero que esas medidas *MP* o *ME* son adecuadas para obtener la protección o el estímulo buscados o si, por el contrario, hay otras medidas más eficaces; (iii) si al llevar a cabo esas medidas no se dañan las mismas características *a*, *b* y *c* de otras personas o grupos; y (iv) si al llevar a cabo esas medidas no se dañan otros fines o deberes también valiosos a los que otorgamos prioridad. Veamos un ejemplo menos formalizado. Para sostener válidamente que los hablantes de una lengua tienen derecho a ejercer el poder político debemos explicar por qué pensamos que la lengua es algo valioso y qué relación tiene con la protección y desarrollo de la lengua el que sus hablantes ejerzan el poder

³² Véase R. M. Hare: *El Lenguaje de la Moral*, esp. cap. IV, pp. 61-80.

político. Sin embargo, esa ya no es una forma de argumentar nacionalista, porque la conclusión de este otro razonamiento depende de consideraciones instrumentales (de adecuación entre medios y fines) y de sopesar también las demás consecuencias o los deberes que estén implicados, incluido el derecho de otras personas a hablar también su propia lengua, distinta de la que deseamos proteger, todo lo cual hurta el carácter *necesario* atribuido por el nacionalismo al vínculo entre lo definido por él como la nación y el poder político originario o autoridad legítima sobre el ámbito que considera propio del grupo.

Dejar de ser nacionalista en el caso anterior supondría alegar, por ejemplo, que todos los que hablan la misma lengua deben vivir bajo las mismas instituciones porque es el mejor modo de proteger el derecho a la igualdad de sus hablantes, el cual se deriva a su vez de nuestra obligación de tratarlos como iguales, que se deriva de nuestra obligación de tratarlos como agentes morales. Al preguntarse honestamente qué medidas de protección son más adecuadas para defender el derecho a la igualdad de los hablantes de lenguas minoritarias se debe abandonar la idea de que sólo un tipo de medidas (las exigibles desde un supuesto poder político originario) son las más preferibles *a priori*. Será preciso buscar la mejor adecuación posible en cada momento y lugar entre medios y fines, adecuación que en los asuntos humanos siempre es *contingente* porque las circunstancias sociales están en permanente transformación, y buscarán también un equilibrio entre todos los fines valiosos o quizá el respeto por otros deberes que consideran justificados, es decir, sopesarán todas las razones operativas implicadas en esa decisión. Cualquiera de esas consideraciones se caracterizan por ser *graduales*, es decir, porque su presencia o ausencia en un ámbito social cualquiera puede no darse en el mismo grado entre toda la población, como les ocurre a muchos de los criterios más aceptados para justificar el trato desigual en algunas situaciones, como por ejemplo, el criterio de la necesidad. Su carácter gradual significa que aumentan o disminuyen "de acuerdo con una escala cuya certeza de medida es muy elusiva. Por eso, cuando actúan como condiciones relevantes para un

tratamiento diferenciado imponen sobre ese tratamiento su misma gradualidad";³³ hasta el punto de que pueden aparecer o estar ausentes de un modo *discontinuo*. No es posible acudir a este tipo de razones desde el nacionalismo, tanto por el carácter necesario que el nacionalismo atribuye a la nación, como el hecho de que sus pretensiones normativas, comenzando por la atribución de autoridad sobre un ámbito territorial y/o personal, sólo puedan exigirse en bloque y no de un modo gradual ni discontinuo. Para el nacionalismo toda nación tiene fronteras que delimitan rígidamente su contorno y distinguen lo nacional de lo extranjero.

Por lo que respecta a sus consecuencias, la aplicación práctica del nacionalismo genera problemas no queridos y carece de capacidad para solucionarlos desde su propio discurso. No tiene ninguna solución para evitar o componer la colisión entre nacionalismos que tienen las mismas pretensiones sobre el mismo lugar, sobre la misma población o sobre ambos. Los litigios entre nacionalismos rivales, que no están dispuestos a ceder ni un palmo de su posición, no sólo muestran que todos los agentes consideran su pretensión absoluta e innegociable, o que nos encontramos ante un juego de suma cero en el que cualquier cesión es muy costosa porque es una cesión pura, sin recibir nada a cambio. Muestran a las claras a los propios nacionalistas que, en efecto, ningún nacionalista rival les puede ofrecer ni una sola razón para justificar sus pretensiones de trato desigual. Suelen pensar que se trata de un defecto de los planteamientos del oponente. No se dan cuenta de que el problema reside en el propio nacionalismo que ambos comparten, y es que la incapacidad de esta doctrina política para dar buenas razones que justifiquen sus pretensiones de trato desigual a favor de la nación hace de ella una doctrina que vulnera las exigencias formales del principio de igualdad, una doctrina que propone o exige un trato desigual injustificado entre los seres humanos. Por eso se puede decir que todos los nacionalistas se indignan con razón ante la injusticia de las pretensiones de sus oponentes nacionalistas.

³³ F. Laporta: "El principio de igualdad", p.25.

1.3. El Nacionalismo y la Igualdad Material

1.3.1. Bolsas de riqueza nacional

Las exigencias de igualdad material no proceden directamente de la racionalidad práctica, como ocurre con las exigencias formales del principio de igualdad, sino que su origen se encuentra en ciertas concepciones de los seres humanos en cuanto que agentes morales, concepciones de las que se puede discrepar sin que por eso consideremos que quien esté en desacuerdo con ellas incumpla necesariamente las reglas del discurso moral. Aunque comparto la opinión de que puede haber muy buenas razones para defender la igualdad material y para criticar a quienes la rechazan, tampoco voy a ocuparme del difícil problema de su justificación en este trabajo. No obstante, no esconderé mi adhesión a todas las posibles implicaciones normativas del principio de igualdad mencionadas al principio de este capítulo, tanto a las formales como a las materiales. Me sumo a la opinión de un gran sector (tan grande como heterogéneo) de la filosofía moral y política contemporánea, según el cual el deber de tratar como a iguales a los seres humanos exige algún tipo de nivelación de las oportunidades para que inicien sus vidas con las mismas posibilidades de desarrollarlas de acuerdo con sus planes personales y también algún tipo de igualdad de resultados que permita garantizar que en todas las etapas de sus vidas todos los seres humanos tendrán satisfechas *al menos* sus necesidades básicas; y que tanto para conseguir ambos objetivos como para establecer cualquier otra distribución de cargas o beneficios, los sistemas políticos y los agentes individuales deben tratar del mismo modo a los iguales, lo cual implica tratar de un modo diferente a los desiguales y, por supuesto, deben utilizar uno o varios criterios moralmente justificados para distinguir entre iguales y desiguales. Del mismo modo que he intentado defender que el nacionalismo vulnera las exigencias formales del principio de igualdad, también voy a tratar de explicar por qué considero que desde un punto de vista normativo el nacionalismo no vulnera necesariamente los principios que defienden algún tipo de

igualdad material, si bien desde un punto de vista pragmático, la mayoría de los movimientos nacionalistas que hemos conocido hasta ahora se encuentran con una enorme dificultad para respetarlos.

No voy a repetir aquí la discusión que expuse en el epígrafe 1.3.2.ii.b) del capítulo IV. Entonces sostuve que están equivocados quienes piensan que el nacionalismo conduce a la cooperación y a la justicia social, o que se trata del camino más adecuado para poner en práctica, nación por nación, las exigencias materiales del principio de igualdad. No hay ninguna relación necesaria entre la justicia social y la doctrina del nacionalismo. Puesto que responde de un modo puramente formal a la pregunta de en qué deben ser iguales los individuos incluidos en el ámbito político de la nación, deja abierta la puerta para que cualquier teoría de la justicia dé contenido a esas leyes que la doctrina central del nacionalismo deja sin especificar. Ya hemos visto que el nacionalismo es muy versátil con respecto a las teorías de la justicia. No parece que la justicia social haya sido una característica predicable de nacionalismos triunfantes como el nazi, el franquista o la versión dominante de nacionalismo norteamericano, por poner sólo algunos ejemplos. Dada la variedad de teorías de la justicia con las que se mezcla, desde el fascismo hasta el libertarismo de derechas, pasando, eso sí, por el socialismo, la carga de demostrar que hay una relación necesaria entre igualdad y nacionalismo está sobre los hombros de quienes lo afirman, como he tratado de argumentar en el capítulo anterior.³⁴

En este momento sólo deseo añadir una cosa más a lo dicho a este respecto. Además de recordar que el nacionalismo y la igualdad material no van necesariamente de la mano, quisiera señalar que hay un hilo conductor entre una gran cantidad de variedades de nacionalismo y la desigualdad. Muchos tipos de nacionalismo tendrán una fuerte tendencia a vulnerar el principio de igualdad material: todos los que exijan la constitución de un Estado propio y también todos los que deseen que las

³⁴ Véase cap.IV, epígrafe 1.3.2.iii.b.

competencias económicas sean traspasadas en exclusiva a la nación. Este es un problema que esos tipos de nacionalismo comparten con la mayoría de las doctrinas particularistas, incluidas todas aquellas que defiendan a los Estados actuales como el medio más *justo* de organización política, pues el principio de igualdad material, en cualquiera de sus dos versiones, no permite el tratamiento diferenciado, sino que su aplicación debe beneficiar a todos los seres humanos por el mero hecho de serlo.³⁵ Incluso si lo entendemos muy modestamente, el principio de igualdad material supondría afirmar que "la búsqueda de un nivel mínimamente digno de la ayuda internacional merece un apoyo político unánime como objetivo igualitarista intermedio, de la misma manera que la garantía de un mínimo socialmente digno lo merece en el plano de la política interior."³⁶ Liborio Hierro ha observado con acierto que "la organización jurídica de la humanidad en Estados independientes implica una delimitación normativa del ámbito en el que la igualdad real es promovida por cada uno de ellos."³⁷ Pues bien, dada la gran desigualdad de recursos tecnológicos y naturales que se dará siempre entre los distintos grupos humanos (tracemos como tracemos las líneas particularistas con las que queramos dividirlos), mientras persista una organización jurídica y política particularista siempre habrá grandes desigualdades materiales entre los habitantes del planeta. Con sistemas de organización política de

³⁵ Por supuesto, su combinación con el principio de igualdad formal lleva tratar desigualmente a los desiguales y del mismo modo a los iguales, lo cual bien se puede traducir, como han defendido todas las corrientes de igualitarismo material, desde Marx hasta Rawls, en dar más recursos a quien tiene más necesidades y menos a quien tiene menos. No voy a entrar en los problemas que conlleva la pregunta de cómo distinguir qué necesidades deben ser consideradas moralmente relevantes y cuáles irrelevantes para hacer esa redistribución. Sea cuales sean que consideremos relevantes, el principio de igualdad material exige que sean satisfechas de modo universal, a todos los seres humanos por el mero hecho de serlo.

³⁶ T. Nagel: *Igualdad y Parcialidad*, p.175.

³⁷ L. Hierro: "Las huellas de la desigualdad en la Constitución", p.146. El señalamiento de la "ciudadanía nacional" como fuente de desigualdad material puede encontrarse también en J. de Lucas: "La igualdad ante la ley", p.499.

ese tipo, en los que las unidades políticas son bolsas de distribución de la riqueza (en el mejor de los casos, es decir, en el caso de que se produzca tal distribución interna) aisladas del exterior, la justicia internacional o interestatal "queda abandonada al ámbito de la beneficencia, la solidaridad espontánea y voluntaria o, simplemente, de los buenos sentimientos", pero no será exigible jurídicamente.³⁸ No obstante, la relación entre la desigualdad material y la división del planeta en comunidades políticas separadas es una tendencia fáctica, no una necesidad lógica.

1.3.2. Neutralidad cultural e igualdad de oportunidades

Uno de los argumentos esgrimidos por el nacionalismo culturalista a su favor apunta en la dirección correcta, aunque en mi opinión no acierte en la diana. Desde esa posición se ha escrito que ningún Estado moderno puede ser culturalmente neutral.³⁹ Ya he insistido lo suficiente en que el término 'cultura' se utiliza con una vaguedad excesiva en este contexto, pues si se usa como argumento normativo, lo primero que debemos hacer es aclarar qué significamos por esta palabra. De no hacerlo, puede interpretarse de muchos modos diferentes y no servir para justificar nada, pues serviría para justificar cualquier cosa.

Aciertan los nacionalistas al indicar que el Estado no puede ser culturalmente neutral si por cultura entienden *necesariamente* un conjunto de valores morales. Llamemos a esto neutralidad cultural. Al exponer el principio de neutralidad liberal

³⁸L. Hierro: "Las huellas de la desigualdad en la Constitución", p.147. En opinión de Liborio Hierro, las comunidades políticas actuales, los Estados, se entienden a sí mismos como los ámbitos legítimos en los que se debe realizar el ideal de igualdad, y ha observado que esto tiene tres graves consecuencias: (i) que el Estado cierra el ámbito de definición de los iguales; (ii) que cierra el ámbito de exigibilidad de nuestros deberes éticos y de su institucionalización éticopolítica; y (iii) que cierra la protección social jurídicamente exigible.

³⁹Véase W. Kymlicka: "Liberal individualism and liberal neutrality"; id.: *Ciudadanía Multicultural*, p.156; F. Requejo Coll: *Federalisme Per a Què?*, pp.38, 44, 62, 100-101 y 133; id.: "Citizenship and tolerance", p.304.

expliqué que no se trata de un principio cuya justificación sea o pueda ser neutral. También señalé que su aplicación práctica exige además una operación por la que se trace la frontera entre los cursos de acción protegidos por la neutralidad y los que pueden sufrir interferencias estatales moralmente justificadas. Por tanto, en efecto, algunos valores y los cursos de acción que éstos justifiquen quedarán fuera de la protección de la neutralidad y otros dentro. Este límite deriva de constatar que la libertad absoluta sería autofrustrante y que para maximizar el número de cursos de acción libres es preciso cercernar algunos. Se trata, como también indiqué antes, de un límite que los liberales contemporáneos tienden a reconocer. Por lo tanto, es cierto, el Estado no puede ser neutral respecto de absolutamente todos los valores, ni siquiera el Estado liberal, que es el que se lo ha propuesto conscientemente y más se ha acercado a serlo con un mayor número. Para quedar protegidos por la neutralidad liberal, todos los valores deben superar un escrutinio moral cuyos contenidos y límites constituyen el debate político principal en los Estados liberales, pero que tiene necesariamente como resultado una línea que separa el ámbito protegido de libertad negativa, en el que el Estado no puede interferir, del ámbito en el que su intervención está permitida, ya sea sin restricciones o de un modo condicionado a que se cumplan ciertos requisitos, por ejemplo, que sea la mayoría quien lo decide. La neutralidad cultural, o neutralidad respecto de valores no es posible en ningún Estado liberal, efectivo o imaginable.

Ahora bien, el Estado sí puede ser culturalmente neutral respecto de una gran cantidad de elementos o ingredientes culturales que no implican valores, por ejemplo, la lengua. Llamemos a esto neutralidad cultural₂. El Estado puede poner a disposición de sus ciudadanos intérpretes u otros mediadores culturales e instituciones intermedias de ayuda y de autogobierno (que también son Estado) de muy diverso tipo para compensar las diferencias culturales de sus ciudadanos y permitir así un acceso igualitario a los bienes que distribuye o cuyo flujo coordina. A este respecto es indiferente que el Estado moderno sea un producto del liberalismo occidental. Lo que

está en cuestión es la neutralidad de su actividad de reparto de beneficios y cargas, es decir, la aplicación del principio de igualdad. En este caso neutralidad cultural significa la apertura de sus instituciones y de los beneficios que generan a cualquier persona que habite bajo su jurisdicción en condiciones de igualdad sin discriminarla por su cultura: rural o urbana; sofisticada o rudimentaria; diferenciada de la mayoritaria por la lengua, los ritos, las festividades, la cocina u otros rasgos o parte de la mayoritaria. La neutralidad cultural₂ está al alcance del Estado, aunque no sea sencillo ni barato conseguirla.

En realidad, lo que no puede ser culturalmente neutral es el sistema de producción, distribución e intercambio privado de bienes y servicios contemporáneo, el mercado, no el Estado. Uno de los aspectos a mi juicio más valiosos de la teoría de Gellner sobre el nacionalismo es precisamente el haber descrito esta circunstancia de un modo claro y muy convincente.⁴⁰ Charles Taylor observó en uno de sus primeros trabajos sobre el nacionalismo que los canadienses francófonos se encontraban en inferioridad de condiciones con respecto a los anglófonos porque la propiedad de la mayor parte de la industria estaba en manos de estos últimos, y una de las reglas en esas empresas era que "había que hacer las cosas en inglés".

"En esta situación, los canadienses francófonos se veían abocados a cierta desventaja; se encontraban en cierto sentido *en la misma posición que tienen los inmigrantes* en este continente anglosajón [...]"⁴¹

En efecto, creo que en un Estado liberal el problema no consiste tanto en que "a unos individuos, *en términos de identidad*, les resulta *mucho más caro* que a otros

⁴⁰ Véase E. Gellner: *Naciones y Nacionalismo; Cultura, Identidad y Política*, esp. cap. VI y lo dicho a este respecto en el cap.I. La virtud de Gellner es haber explicado cómo se produce esa situación y en qué consiste el conflicto, pues muchos otros autores de relieve han sostenido algo similar sin haber alcanzado tanta precisión.

⁴¹ C. Taylor: *Reconciling the Solitudes*, pp.10-11, la cursiva es mía.

ser ciudadanos de un mismo Estado."⁴² Creo que el problema no se encuentra tanto en el terreno de la práctica cultural o en el de la psicología individual, cuanto en el campo de la igualdad material, o más concretamente, en la igualdad de oportunidades, y consiste en que a los individuos que pertenezcan a culturas minoritarias se les exige un esfuerzo suplementario en su educación y aprendizaje *si desean* incorporarse al mercado de trabajo en igualdad de condiciones para alcanzar el tipo de vida que ambicionan.⁴³ Ahora bien, tan minoritario puede ser un grupo de personas que habla otra lengua como una clase social cuyos miembros no alcanzan los mínimos educativos que exige el sistema productivo para ingresar en él.

"Los grupos explotados y desvalidos carecen a menudo de palabras y conceptos especializados y técnicos a causa de su limitada experiencia educativa. Esto constituye un handicap real en la búsqueda competitiva de puestos de trabajo."⁴⁴

Claro que los individuos afectados serán sólo aquellos que deseen entrar en el mercado.⁴⁵ Esos sujetos tendrán que aprender uno o varios idiomas y acaso también unos patrones culturales adicionales para estar en igualdad de oportunidades en el aprovechamiento del mercado de trabajo. En otras palabras, que las fronteras *económicas* no coincidan con las culturales supone una desventaja en la carrera social para algunas personas *por carecer* de ciertos instrumentos de origen cultural que son

⁴² F. Requejo: *Federalisme Per a Què?*, p.61, la cursiva es mía.

⁴³ Taylor, en cambio, no sigue el comienzo de su argumentación citada más arriba y añade que el problema tanto de lo canadienses francófonos como el de los inmigrantes es que "tienen que adoptar otro modo de vida, tienen que aprender un idioma nuevo y olvidar su trasfondo cultural para tener éxito." *Ibidem*, p.11. Me resulta difícil comprender por qué para aprender una es preciso olvidar la lengua materna, o cómo es posible tal cosa.

⁴⁴ M. Harris: *Introducción a la Antropología General*, p.173.

⁴⁵ Los grupos indígenas de la Amazonia y muchos otros no tienen de momento este problema, aunque pueden tener otros aún más graves de los que no me ocupó en este momento.

relevantes para actuar en el mercado. Este problema ya lo hemos visto aparecer cuando me ocupé del nacionalismo liberal, y ya sostuve entonces que la solución de esta situación de desigualdad de oportunidades no pasa por considerar que cualquier grupo que se encuentra en minoría cultural es una comunidad política básica y necesaria en sentido normativo. Lo que nos exige el principio de igualdad no es que tratemos a todas las minorías como si estuvieran dotadas de autoridad legítima sobre el ámbito que designen quienes se atribuyen su representación, sino compensar esa desventaja siempre que se produzca y que, además, se reclame su compensación, por un lado, y ayudar a quienes lo deseen a eliminarla en la medida de lo posible, lo cual incluye, por supuesto, a las clases culturalmente desaventajadas y a los grupos de inmigrantes en cualquier Estado.⁴⁶

Los inmigrantes suelen estar en minoría numérica en el país de acogida y con mucha frecuencia traen consigo pautas de comportamiento, creencias y valores diferentes de los que dominan en la sociedad que los recibe. A pesar de que en la mayoría de los casos su calidad de grupo cultural minoritario está muy clara, no son contados como minorías nacionales por los filósofos que han escrito a favor del nacionalismo. Will Kymlicka ha sostenido que los inmigrantes, pese a tener una cultura minoritaria en su nueva residencia, no son naciones, pues no sólo no viven en su tierra de origen, sino que la abandonaron voluntariamente y sin el deseo de regresar inmediatamente.⁴⁷ Dejaré a un lado la sorprendente afirmación de Kymlicka sobre el carácter voluntario de la emigración. Pues bien, dado que en su teoría sólo las naciones tienen derechos culturales y políticos, a los inmigrantes les niega ambos y les condena a la asimilación cultural forzosa.⁴⁸ Ya vimos en el capítulo anterior que Michael

⁴⁶ En el mismo sentido, véase J. Waldron: "Minority cultures and the cosmopolitan alternative", p.762 y ss.

⁴⁷ W. Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, p.93.

⁴⁸ Véase Will Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, pp.78 y 95-99.

Walzer y Charles Taylor también han optado por la asimilación forzosa de los inmigrantes como un acto moralmente aceptable, aunque al contrario de Kymlicka, al menos Walzer ha abogado con decisión y buenos argumentos a favor de la concesión de la ciudadanía plena.⁴⁹

Tanto la asimilación cultural forzosa de los inmigrantes como la negación del derecho a participar en la vida política del Estado en el que viven vulneran el principio de igualdad de oportunidades, además de los requisitos formales del principio de igualdad. Cuando se le dirige esa crítica, Taylor responde que sus críticos tienen un modo homogeneizante de entender la igualdad al exigir el mismo trato para todas las personas, que "lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una 'canasta' idéntica de derechos e inmunidades."⁵⁰ Confundir la igualdad de derechos con la homogeneidad cultural es un error de bulto. El reproche que Taylor lanza contra el principio de no discriminación regresa contra él mismo como un bumerán, pues como lo demuestra el tratamiento que él mismo propone para los inmigrantes, no es el principio de no discriminación, sino las medidas políticas de asimilación cultural, las medidas con las que los partidarios de una cultura pretenden perpetuarla, las que constriñen "a las personas para introducirlas en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo."⁵¹ Se equivoca al lanzar contra los partidarios del principio de igualdad la crítica que acabo de entrecomillar, pues regresa con fuerza para acabar golpeando de lleno a su nacionalismo. A fin de cuentas son los nacionalistas los que ven a la humanidad "formada por regimientos, cada uno con su uniforme y su pendón

⁴⁹ M. Walzer: *Las Esferas de la Justicia*, pp.63-64 y 70; C. Taylor et al.: *El Multiculturalismo y la Política del Reconocimiento*, esp. pp.90-94.

⁵⁰ Véase C. Taylor: *El Multiculturalismo y la Política del Reconocimiento*, p.61; y también el "acuerdo total" expresado por Walzer en las pp.139-145.

⁵¹ C. Taylor: *El Multiculturalismo y la Política del Reconocimiento*, p.67. La misma crítica contra el principio de igualdad, que lo acusa de presentar "una antropología empobrecida de la ciudadanía democrática y de la imparcialidad moral" puede encontrarse en F. Requejo: *Federalisme per a Què?*, p.122.

que no debe confundirse con el de los demás", si se me permite traer este símil que ilustra con claridad su colectivismo abstracto y, por tanto, homogeneizador.⁵²

Los Estados que permiten, normalmente por su propio interés, la entrada de mano de obra barata y poco cualificada, no pueden presentar ningún argumento aceptable para negar a esos nuevos habitantes *los mismos* derechos que reconocen a los demás, incluida la libertad de movimientos, de residencia, de reunión, de asociación y de voto. Walzer ha descrito y criticado magistralmente la situación de los trabajadores huéspedes en los Estados occidentales contemporáneos. Estos Estados no sólo admiten, sino que desean recibir inmigrantes para cubrir unos puestos de trabajo concretos que la población autóctona considera fatigosos, peligrosos o degradantes. Seguir la estricta lógica del mercado y mejorar las condiciones de esos puestos de trabajo y sus salarios no sólo aumentaría los costos de la economía, sino que representaría un desafío a la jerarquía social.⁵³ Para evitarlo, los Estados abren sus puertas a trabajadores extranjeros que estén dispuestos a desempeñar esas funciones durante cierto tiempo y luego regresar a sus países de origen. Como señala Walzer, para este tipo de política "es de vital importancia que los trabajadores sean 'huéspedes', no inmigrantes buscando un nuevo hogar y una nueva ciudadanía. Pues si los trabajadores llegaran como futuros ciudadanos se unirían a la fuerza de trabajo doméstica, ocupando temporalmente sus niveles más bajos pero beneficiándose de sindicatos y programas de beneficencia y reproduciendo el dilema originario al recorrer del tiempo. [...] Por lo tanto, los reglamentos que norman su admisión están planeados para ponerlos al margen de la protección de la ciudadanía."⁵⁴ Los Estados admiten a esas personas para servirse de ellas y con la intención de darles un trato diferente desde el primer minuto sin tener buenas razones morales para ello, lo cual significa que les

⁵² F. Savater: *Contra las Patrias*, p.16.

⁵³ M. Walzer: *Las Esferas de la Justicia*, p.68.

⁵⁴ M. Walzer: *id.*, p.68.

dan un trato discriminatorio. En realidad, es más que una mera discriminación, es una explotación, se utiliza a las personas sólo como medios y no como fines en sí mismos, se vulneran las exigencias del principio de igualdad formal y también el principio de igualdad de oportunidades, de tal modo que tanto la carencia de libertad de movimientos y de actividades como la imposibilidad de participar en el proceso de adopción de decisiones son obstáculos que dificultan enormemente que su situación pueda mejorar. Tal y como lo expuso Gellner,

"El que trabajadores emigrantes ni siquiera hablen una variante dialectal del lenguaje estatal principal que utilizan los burócratas y empresarios hará que inicialmente aumenten las probabilidades de que sigan ocupando los últimos peldaños de la escala social y, a la vez, que disminuyan las de corregir y compensar, bien en provecho propio, bien en el de sus hijos, los inconvenientes a que han de enfrentarse."⁵⁵

El comportamiento de los Estados con estas personas sólo puede calificarse de explotación y de opresión, tanto desde la teoría de Walzer como desde las tradiciones liberal y socialista, de las que proceden las exigencias del principio de igualdad con las que estoy trabajando en este capítulo. Si esos Estados desean seguir llamándose a sí mismos democracias, deben contar con el consentimiento continuo de todos los que están sometidos a su poder de forma permanente, y eso incluye a los hombres y mujeres que han llegado de lejos para trabajar en su suelo y generar beneficios a su sistema productivo.⁵⁶ Según su opinión,

"[...] el principio de la justicia política es el siguiente: los procesos de la autodeterminación a través de los cuales un Estado democrático configura su vida interna deben estar abiertos por igual a todos aquellos hombres y mujeres que vivan en su territorio, trabajen en la economía local y estén sujetos a la ley local.[...] La denegación de la pertenencia es siempre la primera de una larga cadena de abusos. No

⁵⁵ E. Gellner: *Naciones y Nacionalismo*, p.92.

⁵⁶ M. Walzer: *Las Esferas de la Justicia*, p.70.

hay manera de romper la cadena, de modo que es preciso negar la validez de la denegación. La teoría de la justicia distributiva empieza, entonces, con un recuento de los derechos a la pertenencia. A un mismo tiempo debe justificar un derecho (limitado) al cierre, sin el cual no habría en absoluto comunidades y la inclusividad política de las comunidades existentes.⁵⁷

En la misma dirección, Robert A. Dahl ha propuesto el siguiente principio de inclusión para regular la política concesión de la ciudadanía en los Estados democráticos: "El *demos* debe incluir a todos los adultos miembros de la asociación que están de paso y a aquellas personas de las que se haya probado que están discapacitados mentalmente."⁵⁸ De él sólo quedan exceptuados menores, discapacitados mentales y transeúntes. No veo que el nacionalismo ofrezca ninguna buena razón para excluir de la ciudadanía a nadie más, o dicho de otro modo, para obligar a ninguna otra categoría de personas a obedecer leyes que les serán aplicables y que esos mismos sujetos no han contribuido a elaborar.

Mi desacuerdo con Walzer reside en otro lugar, allí donde coincide con Kymlicka y justifica las medidas políticas llamadas 'de naturalización', que están dirigidas a obtener de los inmigrantes un cambio forzoso en el conjunto de sus hábitos culturales. Al mismo tiempo que les reconoce plenos derechos civiles, Walzer les niega la posibilidad de tener prácticas diferentes *sólo por ser distintas* de las que dominan en la sociedad. Walzer sostiene que "los miembros de una comunidad política tienen el derecho colectivo a imprimir *una forma* a la población residente en ella"⁵⁹ Después de haber visto que defiende la inclusión plena de los inmigrantes en la comunidad

⁵⁷ M. Walzer: *id.*, pp.72 y 74.

⁵⁸ R. A. Dahl: *Democracy and Its Critics*, p.129. Véase también R. A. Dahl: "Procedural democracy", en P. Laslett y J. Fishkin (eds.): *Philosophy, Politics and Society, 5th Series*. Oxford: Basil Blackwell, 1989, pp.97-133.

⁵⁹ M. Walzer: *Las Esferas de la Justicia*, p.63. La cursiva es mía.

política, ese supuesto derecho colectivo sólo puede significar el derecho de los miembros de una comunidad política a imprimirse una forma a sí mismos, pues de acuerdo con el propio Walzer, no habrá en su interior nadie excluido, salvo los visitantes de paso, turistas o transeúntes. Descartadas las posibilidades moralmente irrelevantes de esa idea, Walzer sólo puede estar refiriéndose a los derechos de las mayorías de modelar a su gusto, o más bien, a su imagen y semejanza, a las minorías; entre las que puede haber no sólo inmigrantes, sino otras minorías culturales establecidas desde hace más tiempo en territorio del Estado. Creo que ya critiqué lo suficiente esta idea en el apartado 1.3.2.i.b) del capítulo anterior:

Los inmigrantes llegan con su propio bagaje cultural y van a influir con él (con qué intensidad y amplitud depende de un gran número de circunstancias) a las personas con las que entren en contacto en el país de acogida, y acaso a muchas más de un modo indirecto. Eso es una de las pocas cosas que podemos saber a ciencia cierta sobre el comportamiento social de los seres humanos: aprendemos los unos de los otros, aunque tal vez menos de lo que sería deseable. Los Estados que reciben emigrantes deben entender como un hecho inevitable (salvo que vulneren gravemente su derecho a la igualdad) que las personas recién llegadas acaben influyendo culturalmente en el grupo mayoritario y cambiando su paisaje demográfico y cultural, y deben admitirlo así públicamente. Un paso imprescindible para luchar contra los estigmas sociales y odios xenófobos sobre la población inmigrante antes de que aparezcan es que desde el Estado se reconozca de forma explícita que, por supuesto, esa población que el gobierno deja entrar con los brazos abiertos va a llegar con sus propios patrones culturales (música, ropa, cocina, lengua, valores, religión, festividades, ritos...), que algunos de ellos van a perdurar en el tiempo y que otros se van a mezclar con pautas culturales del lugar de acogida. Si se mantiene que vienen a infectarnos con su sangre y a contaminarnos con sus costumbres hasta hacernos desaparecer, ¿no es lógico atribuirle a quien afirma tal cosa "cierta responsabilidad en las actitudes que los inmigrantes padezcan, aunque él

personalmente las desapruere?"⁶⁰ También a la inversa, los inmigrantes deben saber que llegan a un país con normas jurídicas producidas, en el caso que me interesa, mediante la regla de la mayoría, y que tendrán que obedecerlas si desean permanecer en él siempre y cuando se les de la posibilidad de participar en su elaboración. Además, tienen que saber que la segunda y tercera generaciones carecerán de muchas de las pautas culturales que trajeron en su equipaje sus padres o sus abuelos, pero que probablemente conservarán algunas de ellas, quizá transformadas o combinadas con el patrón cultural dominante que les acoge e influidas también por las prácticas y hábitos de otros inmigrantes. Tanto la asimilación forzosa como el mantenimiento separado de cada cultura (la dominante y la de los inmigrantes) *por la fuerza* son opciones moralmente inaceptables porque sólo pueden conseguirse impidiendo que todos los habitantes de un Estado disfruten de los mismos derechos en condiciones de igualdad. Así, tratar a los inmigrantes como huéspedes a los que nadie ha invitado, inquilinos molestos a los que habrá que desalojar tarde o temprano porque distorsionan algún ideal cultural predeterminado, contaminadores o simplemente visitantes incómodos que deben desprenderse cuanto antes de sus hábitos culturales, como hacen Kymlicka, Taylor y Walzer junto a los demás nacionalistas culturalistas, y como hace también la mayor parte del discurso oficial de los Estados contemporáneos, supone una transgresión grave del principio de igualdad, que conlleva, como mínimo, su consideración social como ciudadanos de segunda categoría mientras no se hayan asimilado culturalmente al país anfitrión, estigma que les perseguirá probablemente también después de que ellos o sus hijos lo hayan hecho.

⁶⁰ He modificado para hacer encajar en mis propósitos una idea de Fernando Savater referida también al discurso hostil hacia los inmigrantes, pero por acusarles de venir a aprovecharse de nuestros beneficios sociales y a quitarnos los puestos de trabajo. Véase F. Savater: *Contra las Patrias*, p.187.

2. LA DELIMITACIÓN DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

2.1. La relevancia práctica del nacionalismo

¿Podemos prescindir del problema al que trata de responder el nacionalismo? Podría pensarse que definir de un modo u otro el ámbito del poder político es irrelevante para la justicia de las instituciones políticas, que la justicia de un sistema político debe ser valorada atendiendo al contenido de sus normas y al procedimiento por el que han sido dictadas, y no al ámbito en el que han sido generadas o en el que tendrán validez, y que por lo tanto el nacionalismo crea un falso problema al que no debemos prestar mayor atención. Sin embargo, el problema que trata de solucionar el nacionalismo tiene relevancia moral, aunque la respuesta nacionalista sea insatisfactoria. Se trata de la pregunta de por qué hemos de considerar preferible o moralmente justificado uno y no otro ámbito de decisión política. Para que nos hagamos esa pregunta no es precisa la ayuda del nacionalismo. La actual división del mundo en comunidades políticas más o menos independientes también lleva consigo (como la doctrina nacionalista) un modo desigual de distribuir los recursos y el establecimiento de normas muy distintas para regular la conducta de los seres humanos, normas cuya desigualdad es preciso que justifiquemos con buenos argumentos. En su defecto, deberemos buscar un modo más justo de distribuir el poder y los recursos. Pero es que además contamos con la presión frecuente del nacionalismo, que deja planteada esa pregunta de un modo implícito y a veces también explícito en sus actuaciones.

El contorno de las comunidades políticas, tanto el personal como el territorial, es uno de los elementos que componen su estructura política básica. Resulta cuando menos sorprendente, como han observado entre otros Brian Barry, Will Kymlicka y Yael Tamir, que la tradición liberal apenas haya reflexionado sobre ello desde que

John Stuart Mill le dedicara un pequeño espacio en su obra.⁶¹ Miller ha escrito que Rawls presupone a la nación.⁶² Mientras que Ferrán Requejo ha afirmado que las principales teorías de la democracia han tomado como punto de partida "una consideración monista del *demos*."⁶³ John Rawls, que se ha preocupado de identificar cuáles son esos elementos que forman la estructura básica de la sociedad, armazón de su edificio teórico, no repara en que el contorno de la comunidad política es uno de ellos. Lo mismo puede decirse de otros intentos contractualistas contemporáneos; como el de Jürgen Habermas o el de Bruce Ackerman.⁶⁴ Por otra parte, las críticas comunitaristas contra el liberalismo sólo han abordado este problema de un modo parcial. Michael Walzer fue quien más se acercó a ello cuando señaló que la pertenencia a una comunidad política es un bien primario.⁶⁵ Sin embargo, la teoría de Walzer toma al Estado como una unidad política dada y no se pregunta por sus límites externos, sino por el modo en que debe articular de puertas adentro su diversidad y por cómo debe ser su política de admisión de inmigrantes. A pesar de sus simpatías nacionalistas, en la teoría de Walzer la existencia previa y no cuestionada del Estado

⁶¹ Brian Barry: "Self-government revisited"; W. Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*, p.166; id.: *Ciudadanía Multicultural*, p.133; Y. Tamir: *Liberal Nationalism*, p.122.

⁶² D. Miller: *Sobre la Nacionalidad*, pp.118-119.

⁶³ F. Requejo: *Federalisme Per a Què?*, p.35; en un sentido similar, id.: "Estado plurinacional y 'democracia avanzada': política liberal del reconocimiento y federalismo plural", esp. pp.238-239.

⁶⁴ Habermas: *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkam Verlag, 1981, 4ª ed., 1987 (hay trad. al español, por la que se cita, de M. Jiménez Redondo: *Teoría de la Acción Comunicativa*. 4ª ed. rev., Madrid: Taurus, 1987); Bruce Ackerman: *Social Justice in the Liberal State*; hay trad. al español de C. Rosenkrantz: *La Justicia Social en el Estado Liberal*. Madrid: CEC, 1993. Ferrán Requejo ha llegado a sostener que esa aceptación acrítica del Estado permite afirmar que en Rawls hay un "nacionalismo implícito", y que Habermas tampoco ofrece una alternativa al "estatismo" liberal. F. Requejo: "Citizenship and tolerance", p.292 y 299.

⁶⁵ M. Walzer: *Las Esferas de la Justicia*, p.44.

se da por supuesta.⁶⁶

A muchos autores no les ha parecido suficiente con dar por supuesto al Estado y han querido justificar su poder, o la creación de un Estado diferente, mediante el concepto de nación. Si durante los últimos doscientos años tantos científicos sociales y filósofos políticos han adoptado el paradigma de la existencia objetiva de las naciones, la razón es que el concepto de nación ha estado cumpliendo una función de gran utilidad en sus teorías: contar con un criterio para resolver la cuestión sobre el contorno legítimo de la comunidad política. Benedict Anderson consideraba a esta necesidad normativa la segunda de las tres raíces culturales sobre las que en su opinión surgió y se apoya el nacionalismo: la necesidad del Estado moderno de legitimar de otra manera su poder a partir del siglo XVII y del declive de su justificación mediante argumentos religiosos.⁶⁷ Una buena explicación de por qué el nacionalismo es la doctrina política más extendida en el mundo moderno se encuentra precisamente en su utilidad para la justificación unidades políticas en las condiciones intelectuales seculares de la modernidad, junto a su versatilidad para unirse a cualquier teoría de la justicia.⁶⁸ El nacionalismo ofrece la principal propuesta de justificación articulada que ha utilizado el discurso político moderno para responder a esa pregunta. Hugh Seton-Watson sostuvo algo muy similar respecto de lo que él consideraba los primeros pasos de los movimientos nacionalistas:

⁶⁶ Véase M. Walzer: id., esp. cap.II, pp.44-74. Un punto de vista próximo al de Walzer en este aspecto puede encontrarse en J. de Lucas: "Las fronteras 'de' y 'en' el Estado hoy: las razones de la exclusión", *Ius Fugit*, 3-4 (1994-1995), p.459.

⁶⁷ Véase B. Anderson: *Comunidades Imaginadas*, esp. cap. II.

⁶⁸ Esto mismo opinaba Thomas S. Kuhn de todo paradigma: "Los paradigmas obtienen su *status* como tales debido a que tienen más éxito que sus competidores para resolver unos cuantos problemas que el grupo de profesionales ha llegado a reconocer como agudos." Thomas S. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962; hay trad. al español, por la que se cita, de A. Contín: *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. México: FCE, 1962, pp.51-52.

"En los años que siguieron a 1789 el problema de encontrar una unidad para el ejercicio de la soberanía popular fue un problema real, y la nación, basada normalmente en el lenguaje, fue la única respuesta que se pudo dar en aquel momento. La intolerancia y las ilusiones del nacionalismo son parte de la intolerancia y de las ilusiones de la democracia. Si la doctrina del nacionalismo puede ser cortada en trozos para su análisis, también puede ser cortada en trozos la doctrina de la soberanía popular."⁶⁹

El viejo historiador conservador aprovechaba la oportunidad para culpar a la democracia de la existencia del nacionalismo y así poder afirmar que "los hombres eran más felices bajo los grandes imperios despóticos que bajo las democracias de masas modernas o bajo los Estados nación."⁷⁰ Seton-Watson no supo ver que el principio democrático de soberanía popular puede pensarse en términos no nacionalistas, pero estaba en lo cierto al considerar que los sistemas democráticos en funcionamiento o los movimientos políticos que exigen el establecimiento de sistemas democráticos *abren un problema*, el de definir el sujeto titular de la soberanía, el 'pueblo' del binomio 'soberanía popular', y por esa puerta abierta entra sin llamar el nacionalismo con su solución debajo del brazo: la nación.

Toda democracia se compone de dos elementos mínimos: un conjunto de personas y la idea de autogobierno a través de la participación individual en el proceso de adopción de decisiones. Tal y como anticipé en el apartado 2.1. del capítulo IV, cualquier intento de justificar la construcción de una democracia se encuentra con un problema inicial a este respecto: el primer elemento es lógicamente anterior al segundo, de modo que no es posible justificarlo mediante el sistema democrático de adopción de decisiones. Dicho con otras palabras, para construir una democracia lo primero que necesitamos no es el método democrático, sino un conjunto de personas, un conjunto de votantes, pues el método democrático de adopción de decisiones no

⁶⁹ H.Seton-Watson: *Nations and States*, p.13.

⁷⁰ H.Seton-Watson: *ibid.*

sirve para establecer quién puede votar y quién no. *Por este motivo*, la teoría de la democracia ha presupuesto siempre la existencia *ex ante* de un grupo de personas.⁷¹

En el capítulo I propuse entender las conclusiones de las teorías sobre las causas del nacionalismo como teorías sobre sus condiciones de verosimilitud o como predicciones sobre la probabilidad de que aparezca o arraigue bajo ciertas circunstancias sociales. En este preciso instante acabo de sugerir que quizá una razón más de su éxito esté asociada no con las circunstancias sociales, sino con las exigencias teóricas del discurso político moderno y, por tanto, con los méritos teóricos del nacionalismo, que acierta a llenar una laguna de la teoría de la democracia y, más en general, de la teoría política de la modernidad. Repito que así lo entendió Benedict Anderson cuando identificó esa necesidad de justificación laica del poder político como una de las raíces culturales del nacionalismo. En palabras de John Breuilly, "la ideología nacionalista es una pseudosolución al problema de la relación entre Estado y sociedad, pero su plausibilidad deriva de que tiene sus raíces en respuestas

⁷¹ Frederik Whelan: "Democratic theory and the boundary problem". Herrero de Miñón, al llegar a esta conclusión, ha creído que sólo el nacionalismo ofrece una alternativa. Véase M. Herrero de Miñón: *Idea de los Derechos Históricos*, p.59. Voy a distinguir entre dos tipos de decisiones según su prelación lógica: las decisiones de primer nivel (decisiones materiales) y las de segundo nivel (metadecisiones). Entiendo por "metadecisiones" las decisiones lógicamente anteriores y necesarias para la adopción de otras decisiones. Se trata de dos conceptos comparativos. Sólo podremos ubicar a una decisión en uno de esos dos niveles *en relación con* otra decisión, es decir, si tenemos otra decisión con la que compararla. Así, la delimitación de la comunidad política es una metadecisión respecto de las decisiones adoptables en una democracia, pero sería simplemente una decisión material si quien la adopta es, por ejemplo, un partido nacionalista que decide crear sin consulta electoral, por medio de la fuerza, una comunidad política independiente a partir de un grupo humano y de un territorio que el partido señala como 'la nación'. Las decisiones sobre los contornos de la comunidad política son un tipo de metadecisiones respecto de las decisiones adoptadas mediante el método democrático, como también lo son, respecto de todas las decisiones, las decisiones sobre el procedimiento para adoptar decisiones. Una reflexión sobre el papel de las metadecisiones en este terreno se puede encontrar en A. Ruiz Miguel: "Problemas de ámbito de la democracia", *Doxa*, 6 (1989), pp.97-120.

genuinamente intelectuales a ese problema."⁷² La idea de la soberanía popular no puede ser operativa sin una doctrina complementaria que indique quién es el pueblo, o mejor dicho, cómo *debe ser* (nótese el acento normativo) definido y delimitado ese pueblo titular de la soberanía.⁷³ La teoría política moderna en general, y la teoría de la democracia en particular, necesita un criterio complementario para justificar su puesta en práctica en cualquier sección específica del planeta. El nacionalismo propone un modo de llenar ese vacío, aunque a lo largo de este trabajo hemos visto que hay buenas razones para considerarlo insatisfactorio, pues la solución adecuada del problema de cuál debe ser el ámbito legítimo de la democracia pasa por presentar argumentos que no vulneren los principios libertad y de igualdad.

Todo intento de identificar unidades humanas soberanas desde un punto de vista normativo es arbitrario, y buena parte de su arbitrariedad procede de la idea misma de soberanía, uno de esos conceptos tan básicos para la filosofía política y jurídica de la modernidad que lo más común hasta tiempos muy recientes ha sido su aceptación acrítica. En los manuales de filosofía política, de ciencia política, de derecho constitucional, etc., con frecuencia se lee que la soberanía *es el poder supremo...*,⁷⁴ como si lo que designara fuese un elemento necesario de todo sistema político en toda época y todo lugar, mientras que rara vez se precisa que la soberanía es un concepto

⁷² J. Breuilly: *Nacionalismo y Estado*, p.368. En un sentido similar, véase B. Crick: *En Defensa de la Política*, pp.94-95.

⁷³ Algo similar fue apuntado también por Eugene Kamenka: "Political nationalism: the evolution of the idea", en E. Kamenka (ed.): *Nationalism. The nature and evolution of an idea*. Londres: Edward Arnold, 1976, pp.2-20.

⁷⁴ En realidad, la reificación del concepto se remonta hasta sus formulaciones clásicas, y en ese defecto incurrieron no sólo por Bodino o Hobbes, sino también por Austin, Blackstone o Dicey. Entre los usuarios contemporáneos del concepto en este sentido, véase, por ejemplo, el por otra parte excelente trabajo de Antonio Truyol Serra: "Souveraineté", p.313. Truyol escribe que la soberanía es "una característica de todo grupo humano independiente". Véanse también Preston King: "Sovereignty", en D. Miller et al. (eds.): *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*. Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1987.

que *depende de una doctrina* sobre el poder. A diferencia de su uso simplemente descriptivo, con el que se indica el poder de hecho efectivo y exitoso sobre cierto ámbito, el concepto normativo de 'soberanía' implica la adhesión a una doctrina política que no conocieron los pensadores de la Antigüedad, una doctrina política "que proclama que en todo sistema de gobierno debe existir algún poder absoluto decisorio en última instancia."⁷⁵ Jovenel, Aron, Benn y Peters, Crick o Ferrajoli, entre otros, han mostrado con acierto esa acepción normativa del término.⁷⁶ La insistencia en que nuestro uso de la palabra soberanía encierra una teoría normativa sobre el poder político no sólo me parece correcta, sino que tiene la virtud de dejar al descubierto algunos de sus principales problemas:

a) Su pretensión descriptiva es falsa. El federalismo y otras formas de descentralización han demostrado que una comunidad política no necesita un único poder absoluto de hecho, sino que el poder último de decisión puede estar repartido por materias en varios órganos y entidades autónomas con grados muy diversos de autogobierno.⁷⁷

b) Su aplicación sobre realidades políticas que no se ajustan al modelo de poder centralizado y unitario puede convertir al concepto en "científica y políticamente embarazoso", pues está pensado para justificar el poder del Estado moderno,⁷⁸ un modelo de Estado que no se corresponde con los Estados descentralizados que cada

⁷⁵ B. Crick: "Soberanía".

⁷⁶ Véase B. Crick: *ibid.*; L. Ferrajoli: *La Sovranità nel Mondo Moderno*; R. Aron: *Guerra y Paz entre las Naciones*; S.I. Benn y R.S. Peters: *Social Principles and the Democratic State*. Londres: George Allen & Unwin, 1959, esp.cap.12; hay trad. al español, por la que se cita, de R.J. Vernengo: *Los Principios Sociales del Estado Democrático*. Buenos Aires: Eudeba, 1984.

⁷⁷ B. Crick: "Soberanía", p.771; R. Aron: *Paz y Guerra entre las Naciones*, p.858.

⁷⁸ N. Mateucci: "Soberanía", en N. Bobbio y N. Mateucci (eds.): *Dizionario di Politica*, 1976; hay traducción al español, por la que se cita: *Diccionario de Política*. Madrid: Siglo XXI, 1983; pp.1534-1546.

vez en mayor número pueblan el planeta.

c) Si se considera que la soberanía reside en algún lugar (persona, grupo de personas o institución); es un concepto desorientador, “pues sugiere interrogantes equivocados”, es decir, nos lleva a preguntarnos quién o qué grupo tiene esa inmensa capacidad de hacer lo que desee cuando quiera,⁷⁹ pregunta imposible de responder *a priori*, tal y como pretende la teoría de la soberanía y con ella el nacionalismo. El origen de este inconveniente se encuentra en el origen mismo de la idea normativa de soberanía, pues se trata de una construcción iusnaturalista de la que, paradójicamente, se ha servido la concepción positivista del Estado.⁸⁰

d) Es contradictoria con el Estado de derecho, contradictoria con la práctica política de éste y también con los valores que lo justifican. Las declaraciones de derechos, las constituciones, la división de poderes, el principio de legalidad, etc, son “limitaciones y, en última instancia, negaciones de la soberanía interna”, pues los poderes públicos dejan de ser absolutos y se encuentran con límites que no pueden traspasar.⁸¹

A pesar de que todos esos problemas descalifican al concepto de soberanía, hemos seguido utilizándolo como uno de los elementos básicos de nuestro diccionario conceptual para hablar del poder político. A mi modo de ver, esto se debe a que lo hemos necesitado en el plano de la justificación, en el plano normativo, y no en el plano de las descripciones fácticas, como sostiene el nacionalismo y buena parte de la teoría del Estado. El poder puede ser descentralizado por materias a entidades muy diversas en el terreno fáctico sin que por ello se quiebre la unidad del sistema. Sin embargo, incluso el sistema federal más descentralizado, si desea justificar sus mandatos necesita saber en qué nivel superior acaba la cadena de legitimidad política

⁷⁹ S. Benn y R.S. Peters: *Los Principios Sociales y el Estado Democrático*, p.304.

⁸⁰ Véase L. Ferrajoli: "La sovranità nel mondo moderno", p.20 y 21-46.

⁸¹ L. Ferrajoli: "La sovranità nel mondo moderno", p.51.

y de validez normativa para cada materia. No es tan sencillo prescindir de uno de los pocos conceptos que hemos encontrado para frenar el recurso al infinito de la cadena de legitimidad del poder, por un lado, y de la cadena de validez normativa, por otro.⁸² En el plano jurídico, este ha sido un problema central para la teoría del derecho, desde Austin a von Wright, pasando por Kelsen y Hart. En el plano político, el problema ha ocupado un lugar de idéntica relevancia, desde el contractualismo clásico al contemporáneo, pasando por la teoría de Carl Schmitt a este respecto.⁸³

2.2. La contingencia y fragilidad de las comunidades políticas

Al comprobar que los criterios que ha ofrecido tradicionalmente la teoría del Estado no son satisfactorios para dibujar los contornos de ninguna comunidad política de un modo justificado, podríamos ceder al desencanto, y pensar que la actual parcelación del planeta en comunidades políticas separadas es injustificable. Algunos nacionalistas piensan que precisamente por eso debemos prescindir de las fronteras estatales, pues "la integridad de estas fronteras puede ser puesta en duda repetidamente: si no son naturales ni están justificadas, ¿por qué hemos de

⁸² Tanto la legitimidad como la legalidad son dos atributos del poder, hasta tal punto que pueden trazarse dos escaleras paralelas: si subimos por la escalera de las reglas, llegamos a la regla superior o fundamental; si empezamos, en cambio, por los poderes, terminamos en el poder supremo. N. Bobbio: "Sur le principe de légitimité", en AA.VV.: *L'Idée de Légitimité*. Paris: PUF, 1967, pp.47-60.

⁸³ Véase J. Austin: *The Province of Jurisprudence Determined*. Londres: Weinfeld and Nicholson, 1954; H. Kelsen: *La Teoría Pura del Derecho*; H.L.A. Hart: *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1961 (traducción al español de G. Carrió: *El Concepto de Derecho*. 2ª ed. México: Ed. Nacional, 1980); G.H. von Wright: *Norma y Acción. Una investigación lógica*. Madrid: Tecnos, 1979. Bobbio ha escrito a este respecto que para los juristas la norma fundamental representa el intento de hacer terminar el orden jurídico con una norma, y no con un poder, y dejar sentado, así, que hay una regla que funda al poder último, de modo que es una norma, y no un poder, el fundamento originario". Véase N. Bobbio: "Sur le principe de légitimité", pp.55-56.

respetarlas?"⁸⁴ Según Tamir, en vez de respetarlas, debemos sustituirlas por las fronteras nacionales. Sin embargo, ya hemos visto que la respuesta de Tamir, que es la respuesta del nacionalismo, tampoco cuenta con ninguna justificación válida. La conclusión correcta, en cambio, es que no hay ninguna razón moral para sacralizar a las fronteras actuales, para considerarlas inmutables o incuestionables, y no que el nacionalismo es el remedio perfecto para justificarlas ni tampoco para establecer un nuevo trazado.

Ahora bien, ¿cómo dibujar los contornos de la comunidad política si el nacionalismo ofrece una alternativa injustificable y la simple alusión a la soberanía estatal es inútil para este propósito? Después de lo que hemos visto a lo largo de este trabajo, sólo cabe concluir que no es posible encontrar ninguna fórmula *a priori* de hacerlo. No es posible si lo que pretendemos es no sólo dibujar esos contornos, sino hacerlo de una manera *justificada*, si deseamos sostener que el dibujo final trazará los contornos del ámbito *legítimo* de poder político. Sólo está en nuestra mano ofrecer una solución negativa, señalar las malas respuestas a esa pregunta, a saber, las que son impuestas por la fuerza y, por tanto, vulneran el principio de libertad, o las que no respetan las exigencias del principio de igualdad. Más allá hay muy poco que decir. Cuando una pregunta relevante para la moral no se puede resolver *a priori*, la razón práctica nos empuja a dejar su solución en manos de sus protagonistas, cuya actividad política, no obstante, deberá estar guiada y constreñida por esa misma razón práctica y, por tanto, por los principios de igualdad y de libertad. En la sección sobre autodeterminación del capítulo anterior he intentado exponer cómo se debe articular esa actividad política de los agentes interesados en proponer cambios del marco institucional o del ámbito político.

También más arriba sostuve que se puede rechazar el nacionalismo como doctrina política sin caer de nuevo en él. Para evitar el nacionalismo basta con no

⁸⁴ Yael Tamir: *Liberal Nationalism*, p.124.

utilizar el concepto de nación en la deliberación práctica que conduce a la acción política. El interés propio y el deseo de llevar las propias convicciones a la acción de gobierno son razones suficientes para justificar la participación en la vida política de la comunidad política efectiva en la que vive cada persona. Ni esa participación ni el deseo de mejorar las condiciones de vida en la propia comunidad política exigen que quien participa en ella la tome por una unidad básica y necesaria. No hay nada contradictorio en considerar preferible el mantenimiento de las fronteras actuales y, al mismo tiempo, admitir que si se dan ciertas condiciones la comunidad pueda disolverse o sufrir escisiones parciales. En cambio, quien debe presentar buenas razones a favor de sus pretensiones es quien desea alterar su estabilidad, romper la cooperación y escindirse u obtener algún grado de autogobierno.

La estabilidad de las comunidades políticas es el único techo bajo el que pueden cobijarse los derechos que consideramos valiosos, y esto es igual de cierto si tan sólo hubiera una comunidad política mundial. Si ninguna comunidad política fuera estable, no tendría sentido hablar de comunidades políticas. Dada la importancia que le he otorgado a la estabilidad como el paraguas protector de los derechos básicos, el punto de partida sólo puede ser el de las comunidades políticas actuales, y no un dibujo del mapa político que consideremos preferible desde algún tipo de posición imparcial. Hume sostuvo algo muy similar en un razonamiento incompatible con el nacionalismo:

“La obligación general que nos ata al gobierno es el interés y las necesidades de la sociedad, y esta obligación es muy fuerte. El contraer nuestra obligación con este o aquel príncipe, o con esta o aquella forma de gobierno, es con frecuencia mucho más incierto y dudoso. *La posesión presente* tiene una autoridad considerable en estos casos, y mayor que en la propiedad privada, a causa de los desórdenes que traen todas las revoluciones y todos los cambios de gobierno.”⁸⁵

El complemento imprescindible, que también se encuentra presupuesto entre las

⁸⁵ D. Hume: "Of the original contract", p.486, la cursiva es mía.

palabras de Hume, es que las comunidades políticas actuales *son* contingentes y además *deben ser* entendidas como tales, pues éste es el único modo de respetar los principios de libertad y de igualdad. Dahl tiene razón cuando afirma que debemos abandonar dos ideas sobre la democracia muy extendidas desde la Antigüedad: que todo gobierno tiene que ser autónomo para ser legítimo y que para la democracia sólo hay una unidad de gobierno legítima.⁸⁶ Las comunidades políticas deben ser arreglos siempre provisionales para organizar la acción colectiva de los seres humanos. Siempre debe estar abierta la posibilidad de cambiarlas y mejorarlas, descentralizarlas, dividir las y unir las a otras. Desde un punto de vista empírico, todas son formas contingentes de organización de la acción colectiva, fruto de las acciones de los seres humanos y de las circunstancias impredecibles que las rodean. Eso supone asumir su fragilidad, el riesgo inherente a la actividad política, que exige de quienes participamos en ella que lo hagamos de un modo responsable. Walzer escribió que asumir ese riesgo es una cuestión de principios para el liberalismo que él profesa.

“Es una cuestión de principios que las comunidades deben estar siempre en peligro. Y la gran paradoja de la sociedad liberal es que no se puede situar en contra de este principio sin ponerse también en contra de las prácticas y concepciones compartidas de la sociedad. Aquí, el respeto por la tradición significa la precariedad del tradicionalismo.”⁸⁷

En efecto, la misma acción humana que creó a las comunidades políticas puede deshacerlas o modificarlas para adaptarlas mejor a los cambios de esas circunstancias, muchos de ellos producto, a su vez, de acciones humanas. Por supuesto, pueden mantenerse estables durante mucho tiempo, pero esa estabilidad estará siempre al albur de los deseos y de los intereses de los seres humanos que las habitan, en constante

⁸⁶ R. A. Dahl: "Democracy and the chinese boxes", en H. S. Kariel (ed.): *Frontiers of Democratic Theory*. Nueva York: Random House, 1970, [pp.370-394] p.373.

⁸⁷ M. Walzer: "The communitarian critique to liberalism", p.20.

transformación. Dicho con las palabras de Breuille, “en la política no existe ninguna base ‘natural’. No existe en la humanidad ninguna unidad cultural o de cualquier otro tipo no político que podamos considerar como la verdadera base de una política legitimada. Aceptar eso sería como abolir la autonomía y los límites de la política.”⁸⁸ Cuando los historiadores desean sintetizar en dos palabras ese modo de ver a las comunidades políticas suelen llamarlas ‘realidades históricas’, aunque la ambigüedad de esa expresión permite que las escuelas historicistas interpreten precisamente todo lo contrario, es decir, que una realidad histórica es una realidad históricamente necesaria. Por eso evito ese modo común de expresar la idea de su contingencia. Sólo cabría llamarlas realidades históricas en el sentido apuntado en este trabajo si se adopta hasta sus últimas consecuencias una idea muy orteguiana, a saber, que

“[...] el carácter más esencial de la realidad histórica [es] el de ser una realidad que hay que hacer, que es obra humana, no proceso de la naturaleza, el cual mana mecánicamente con necesidad preestablecida. [...] Así debe hablar el historiador frente al naturalista.”⁸⁹

⁸⁸ J. Breuille: *Nacionalismo y Estado*, p.403. En el mismo sentido, véase J. Mosterín: *Racionalidad y Acción Humana*, pp.68-69.

⁸⁹ J. Ortega y Gasset: *España Invertebrada*, p.154. Véase también id.: *La Rebelión de las Masas*, XIV, pp. 176, 177, 183 y 189. Aunque José Ortega y Gasset ha sido uno de los pensadores que mejor ha expresado la idea de la contingencia de las comunidades políticas, también es un buen ejemplo de nacionalista de Estado. El pensamiento de Ortega encierra una gran paradoja a este respecto. Durante toda su obra manejó simultáneamente dos conceptos de nación, el nacionalista que identificaba a la unidad necesaria y básica con el Estado español, y otro que podría haber sido ajeno al nacionalismo si no hubiera aparecido junto al primero tan de continuo. En algunas ocasiones se refirió a las naciones como comunidades de sangre, otras como comunidades culturales, y siempre como sociedades históricas necesarias, hechos sociales de los que no podemos prescindir en nuestra actuación política, lo cual le convierte en un nacionalista. En cambio, en muchos otros momentos de su obra ‘nación’ es simplemente sinónimo de Estado y, puesto que entendía a los Estados como unidades políticas dinámicas, daba pasos de gigante para alejarse del nacionalismo. Con el transcurso de los años, Ortega se inclinó más y más por este sentido de nación, pero nunca renunció completamente al primero ni, por tanto, al nacionalismo. Su historicismo social (o acaso su “radical adscripción a la nación española”, su nacionalismo) era demasiado fuerte para permitirle formular la idea de la contingencia de las comunidades políticas. Predicó de

De ese modo utilizaba Francisco Tomás y Valiente la expresión 'realidad histórica' para calificar al Estado al que llamamos España:

"España es [...] una realidad histórica, ni providencial ni metafísica. La realidad como resultado, no como sujeto mítico. [...] su nombre, desvinculado de anteriores y periclitados nacionalismos, no puede ser utilizado como instrumento de opresión."⁹⁰

Cuando rechazamos de nuestras vidas el determinismo de cualquier género, incluida la supuesta existencia de comunidades políticas necesarias llamadas naciones, la construcción de espacios institucionales y de representación en los que pueda desenvolverse la actividad política "se convierte en una cosa que podemos hacer nosotros del mismo modo que se hace una torre o un verso", y sobre ella cae el peso de la responsabilidad.⁹¹ Si aceptamos que la estabilidad de las fronteras de las

ellas el dinamismo, no la contingencia. Pensaba que los Estados son comunidades políticas necesarias, naciones, o al menos, pensaba que el Estado llamado España lo es. A pesar de sostener que las naciones son productos de la historia, la razón histórica orteguiana pareció congelarse en el presente (no en el pasado, y eso fue una novedad), pues no le llevó a admitir que uno de los devenires históricos posibles era la desaparición de alguna o de todas las viejas comunidades políticas que él conocía. Describió a Europa como la ultranación, y nunca pensó que las naciones europeas dejaran de merecer ese nombre. No llegó nunca a escribir que la historia, la obra humana en ejecución que trajo consigo a la comunidad política española, también podía alterar sus características y sus confines o llevársela consigo para siempre. Una cosa era afirmar la decadencia de España y otra concebir su desaparición. En realidad, bajo este problema subyace una de las contradicciones centrales de su pensamiento filosófico. Se trata de una paradoja que ya puso de relieve Ferrater Mora, a saber, que es posible interpretar de dos modos contradictorios la razón histórica orteguiana: "el pensamiento de Ortega se encuentra en este punto en un callejón sin salida: o se adhiere al historicismo y pierde la razón vital, o insiste en la razón vital y tiene que desprenderse de todo historicismo -incluyendo la afirmación tan típicamente orteguiana de que el hombre no tiene naturaleza, sino historia." J. Ferrater Mora: *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral, 1973, p.90.

⁹⁰ F. Tomás y Valiente: *A Orillas del Estado*, p.95; en el mismo sentido, F. Savater: *Contra las Patrias*, pp.105-106.

⁹¹ J. Ortega y Gasset: *Meditaciones del Quijote*, p.147.

comunidades políticas es algo valioso, cada vez que propongamos un cambio tendremos que hacerlo de tal modo que no perjudique gravemente los derechos que ésta protege, lo cual exigirá a su vez iniciar un proceso de deliberación, y tal vez de negociación, con el resto de los agentes sobre los que repercutirá la transformación de la estructura básica de la sociedad. Al fin y al cabo esta última, la estructura básica de la sociedad, es el producto de nuestro esfuerzo deliberativo en el mundo empírico y, por tanto, siempre está inconclusa, sometida a la evaluación permanente de quienes deben ser sus beneficiarios.

“Lo que hay, entonces, son procesos deliberativos que inclinan a nuestro juicio político en una u otra dirección, no seguridades científicas que hagan ‘innecesaria’ nuestra capacidad para juzgar. [...] Cuando los participantes en un proceso deliberativo afirman que algo es necesario quieren decir, no que ese algo es forzado, sino que se necesita para algo. Para, por ejemplo, reducir ciertos riesgos indeseables. Algo es necesario para lograr algo. No estamos en el reino de lo inevitable, de lo indispensable, de lo ‘objetivo’ o de lo forzado. Estamos en el campo de la *interpretación, la deliberación y el juicio* sobre todo lo anterior.[...] No hay ley de hierro, hay interpretaciones, juicios y deliberación y justificación intersubjetiva y contingente de la necesidad.”⁹²

Desde un punto normativo, la principal característica de las comunidades políticas es la fragilidad, probablemente como lo es la de la mayor parte de las cosas que nos importan, y por eso debemos prestar una mayor atención al modo en que proponemos cambiar su estructura básica. Las imágenes de necesidad pétreas que los nacionalistas de Estado nos ofrecen de la comunidad política efectiva y los nacionalistas sin Estado de su comunidad política ideal, conducen al equívoco y nos llevan a relajar nuestro esfuerzo de participar en la deliberación responsable a este respecto. Para construir comunidades políticas en las que podamos tener vidas que valgan la pena, la actitud que debemos adoptar, la más valiosa, es precisamente la contraria, la de reconocer y darle publicidad a su fragilidad permanente, que necesita

⁹² R. del Águila: "La razón de Estado y sus vínculos con la ética política", pp.73 y 74.

de nuestra atención y esfuerzo cotidianos, o dicho de otro modo, "vale más representar a la sociedad como artificial que llamarla natural (en el sentido de espontánea), porque solamente de esta forma se puede hacer sentir que su mantenimiento y su desarrollo exigen arte.⁹³ Si hay algún modo moralmente aceptable de realizar ese esfuerzo, será el de la deliberación política. Claro que entonces tendremos que dejar a un lado la lógica de la pertenencia y activar la lógica de la participación, lo cual significaría poner en marcha "un auténtico separatismo, que no consistiera en separarme de aquellos para mejor acurrucarme junto a estos, sino que me librara de toda lógica de la pertenencia pero sin obligarme a renunciar a la participación en la creación de lo político. Colaborar en grupos artificiales, experimentales, siempre supeditados a sus contenidos concretos y nunca con los contenidos subordinados a la entidad grupal ni a los líderes que la encarnan. Sin este separatismo, la democracia continuará secuestrada y decepcionante."⁹⁴

⁹³ B. de Jouvenel: *La Soberanía*, p.212.

⁹⁴ Fernando Savater: "Elogio del separatismo", en F. Savater y J. Sádaba: *Euskadi: Pensar el Conflicto*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1987, pp.105-107.

CONCLUSIONES

I. Conclusiones de la Primera Parte:

La descripción del nacionalismo

I.1. Considerar al nacionalismo una doctrina política es una exigencia derivada del respeto por sus seguidores en cuanto que agentes morales y de la insuficiente capacidad explicativa de las teorías sobre el nacionalismo que han intentado presentarlo como un fenómeno social que escapa a la voluntad de sus protagonistas. Esa consideración presume que los seres humanos tenemos la posibilidad de adoptarlo o rechazarlo tras su evaluación racional y que muchos de sus partidarios se unen a él convencidos de que tienen buenas razones para hacerlo o seguros, al menos, de que no hay nada de malo en ello. De ahí se deriva, por una parte, que tiene pleno sentido exigir a los seguidores del nacionalismo que muestren con qué razones cuentan para justificar cursos de acción con los que pretenden guiar tanto su propia conducta como la de muchas otras personas que no opinan como ellos; y por otro, que ya sea para el aplauso o para el reproche moral, son responsables de sus acciones y de sus consecuencias.

I.2. En el lenguaje nacionalista, 'nación' tiene un significado primariamente normativo, y no descriptivo. Aunque el nacionalismo califica con él a un grupo de personas, y por tanto, a un hecho social observable, la cualidad 'ser una nación' que el nacionalismo le atribuye no se refiere a ninguno de los rasgos observables que caracterizan al grupo, sino que alude a ciertos derechos o potestades normativas que el propio nacionalismo afirma de éste. En el lenguaje del nacionalismo 'nación' significa "grupo de personas al que corresponde legítimamente la soberanía, la titularidad del poder político último, originario, fuente y origen de los demás poderes y normas; grupo de personas dotado de autoridad legítima sobre cierto ámbito, etc."

I.3. El contenido mínimo del nacionalismo, su doctrina central, afirma que la titularidad del poder político último sobre cierto ámbito, que los mismos nacionalistas se encargan de definir, sólo le corresponde legítimamente a un grupo humano, al que considera una unidad política necesaria y básica y al que habitualmente denomina 'nación'. Nacionalista es quien deriva y hace depender de ese postulado pretensiones y proyectos políticos, es decir, quien lo adopta como una razón adecuada para emprender acciones relacionadas con el gobierno de los seres humanos.

Tanto los sentimientos nacionalistas como los movimientos nacionalistas deben ser definidos a partir de ella, o lo que es lo mismo, a partir del principio rector del nacionalismo, como sostuvo Ernest Gellner. Así, el sentimiento nacionalista es el sentimiento de malestar o de ira provocado por la violación de ese principio o el sentimiento de satisfacción provocado por su cumplimiento; y un movimiento nacionalista es un movimiento que obra impulsado por ese principio.

I.4. La doctrina central permite un amplio margen de maniobra a quienes la adoptan, pues deja abiertas cuatro grandes cuestiones que se derivan directamente de ella, cuatro *cuestiones derivadas* que cada nacionalista debe necesariamente responder a su modo: (i) quiénes son los miembros de la nación; (ii) cuál es el ámbito sobre el que ésta despliega su poder originario; (iii) qué hacer con ese poder; (iv) qué método utilizar en la persecución de sus reivindicaciones. Por otra parte, la doctrina central calla absolutamente sobre algunos asuntos políticos muy importantes, por ejemplo, qué teoría de la justicia y qué sistema de gobierno adoptar. Estos son asuntos de los que el nacionalismo, simplemente, no se ocupa. Cuando incluye en su acción o discurso políticos reivindicaciones sobre alguna de esas cuestiones serán siempre reivindicaciones no nacionalistas, *reivindicaciones complementarias* del nacionalismo.

I.5. Una vez que cada nacionalista ha dado contenido a las cuatro tareas derivadas de su doctrina central, debe tomar una decisión acerca de qué hacer con las personas a las

que no considera miembros de la nación, no obstante habitar dentro del territorio que ha delimitado como 'territorio nacional'. He propuesto clasificar a los nacionalismos en dos categorías, nacionalismos condescendientes e intransigentes, según cómo reaccionen cuando observan que un cierto número de sujetos no encaja dentro de su descripción de la nación, no obstante habitar en el territorio que los nacionalistas han dibujado para ella. La condescendencia o intransigencia del nacionalismo con respecto a esos casos incómodos, disfuncionales para su doctrina, no depende sólo de qué rasgos de inclusión y exclusión elija para acotar la nación. La clasificación está expresada desde el punto de vista de los valores del propio nacionalista. Al hablar de nacionalismo condescendiente pretendo indicar que el nacionalista acaba permitiendo algo que su propia doctrina tal y como está formulada le inclina a rechazar *prima facie*, la presencia permanente en sus dominios de los rasgos que considera característicos de los extranjeros. Hace un esfuerzo (movido por un conflicto entre su doctrina y otros valores y un esfuerzo por hacerlos compatibles) por permitir algo que tiene la tendencia de prohibir. El nacionalismo intransigente, por el contrario, se abandona a ese mandato *prima facie* de su propia doctrina y trata de conseguir que en el ámbito que ha declarado 'nacional' habiten sólo individuos que posean los rasgos de inclusión y exclusión que considera distintivos de la nación, de tal modo que no permite la presencia permanente de rasgos contradictorios con ellos.

La repercusión práctica del nacionalismo intransigente se resume en la adopción de cualquiera de los tres tipos de medidas siguientes: (i) medidas políticas de asimilación forzosa, es decir, medidas con las que los señalados como extranjeros por el nacionalismo serán obligados a adoptar los rasgos escogidos por el nacionalismo como 'nacionales'; (ii) la expulsión del territorio, cuando se considera que las políticas de asimilación son insuficientes y se ha decidido declarar el territorio "sólo para los miembros de la nación"; su confinamiento (iii) o, por último, (iv) su eliminación física.

En cuanto a las repercusiones prácticas del nacionalismo condescendiente, la situación de quienes considera extranjeros será cuando menos muy poco agradable en el caso de que éste alcance el poder político o una importante adhesión social. Los dos

grandes efectos sobre la vida cotidiana de esas personas pueden ser una rebaja de su posición legal, lo cual les acarreará los efectos perjudiciales fijados en el ordenamiento jurídico para los no nacionales; y en cualquier caso, siempre una rebaja de su posición social, con lo que esas personas se convertirán socialmente en ciudadanos de segunda categoría y, como mínimo, en portadores del consiguiente estigma social que ello supone. Por supuesto, el nacionalismo no es la única fuente productora de estigmas sociales. Ahora bien, el origen social difuso de muchos estigmas no evita la pregunta de si el nacionalismo es una doctrina que lucha contra ellos o los favorece. Créo que la respuesta es clara: el nacionalismo presenta una pretendida justificación moral de ciertos estigmas sociales, *los envuelve de razones*, los refuerza, y en algunas ocasiones esos estigmas no sólo son justificados, sino también creados por él.

I.6. En cuanto a las reivindicaciones complementarias, el nacionalismo las toma prestadas de otras doctrinas políticas porque no va unido necesariamente a ningún sistema concreto de derechos y libertades, a ninguna fórmula específica de distribución de la riqueza, ni a ningún modo de designación de los gobernantes. No contiene ninguna teoría de la justicia que se ocupe directamente de esos asuntos ni ninguna propuesta sobre la mejor forma de gobierno. Por supuesto, cuando su objetivo sea conquistar el poder político, es decir, *gobernar*, necesitará subsanar esa carencia incorporando en sus programas alguna solución para todos los interrogantes mencionados. Ahora bien, no hay ningún punto de apoyo en la doctrina nacionalista del cual poder derivar esas respuestas.

I.7. El abanico de posibilidades argumentativas del nacionalismo gira en torno a la doctrina central y está limitado por ésta, de tal modo que apenas tiene a su disposición más que cuatro estrategias, una que se sirve de un razonamiento tautológico, otra que recurre a argumentos naturalistas, una tercera que alega las consecuencias beneficiosas de adoptar el nacionalismo y una cuarta que sostiene que nuestras convicciones valorativas tienen carácter emocional. Desde un punto de vista metaético, ninguna de

ellas sirve para justificar de un modo adecuado a esta doctrina política. Las dos primeras producen razonamientos inválidos y las dos segundas argumentos autofrustrantes.

I.8. El triunfo simultáneo de todos los nacionalismos es imposible, y por tanto, es absurdo pensar que si atendemos a las peticiones de todos los nacionalismos tendremos un planeta habitado por nacionalismos que han satisfecho sus reivindicaciones y conviven en *armonía*. No se trata de un juicio normativo, sino la constatación de una regularidad empírica que puede ser comprendida si atendemos a la estructura lógica de esta doctrina política. Sólo la creencia naturalista en que las naciones coexisten en perfecta vecindad, con sus claras delimitaciones, sus diferencias evidentes y sin solapamientos, puede llevar a pensar que un mundo dividido políticamente en esas unidades sería armónico. 'Nación' es un concepto normativo en el lenguaje del nacionalismo. No hay naciones naturales porque no hay naciones sin nacionalismos que las imaginen y las proclamen, y apenas hay un rincón del planeta en que no hayan colisionado nacionalismos incompatibles entre sí, es decir, nacionalismos que presentan proyectos solapados de nación para el mismo territorio e, incluso, para la misma población.

Cuando dos nacionalismos colisionan por mantener pretensiones incompatibles sobre un mismo espacio geográfico o sobre una misma población generan una situación de suma cero, en la que es imposible satisfacer a uno sin perjudicar a otro. Uno de los grandes problemas del nacionalismo es que no puede ofrecer ninguna solución a ese tipo de situaciones desde su propia doctrina. En una situación así sólo puede prevalecer la voluntad del más fuerte. Así pues, aunque el nacionalismo no tienen ninguna vinculación conceptualmente necesaria con la violencia como método de acción política, la probabilidad de que genere situaciones de ese tipo y que, una vez en ella, las partes recurran a la violencia para conseguir sus objetivos es muy alta.

Conclusiones de la Segunda Parte:

La evaluación normativa del nacionalismo

II.1. Desde un punto de vista conceptual o lógico, el nacionalismo es compatible con grandes cotas de libertad negativa y también como con el libre ejercicio individual de la libertad positiva, o autonomía. Ni el paternalismo ni el perfeccionismo, que violarían la libertad negativa, ni las formas de gobierno no democráticas, que vulnerarían la libertad positiva, son sus atributos necesarios. La condescendencia hacia los excluidos del concepto de 'nación' que justifica y estimula todo nacionalismo no se manifiesta necesariamente en la acción del gobierno, en el ámbito público, y sí en cambio en las relaciones privadas entre los ciudadanos. El nacionalismo intransigente también puede ser liberal hacia la nación, el único grupo que ha admitido dentro del *demos*. Por tanto, el nacionalismo y el liberalismo son doctrinas políticas compatibles.

II.2. En cuanto al ejercicio colectivo de la libertad positiva, o autodeterminación: a) la autodeterminación nacional no puede ser derivada válidamente de la autodeterminación individual; b) las naciones del nacionalismo no tienen un derecho moral a la autodeterminación; c) algunos grupos humanos pueden tener un derecho moral a la autodeterminación, y algunos de ellos pueden coincidir con lo que algún movimiento nacionalista considere también su nación, pero lo que justifica el surgimiento de ese derecho no son las razones que alega el nacionalismo. No hay razones morales para hablar de un derecho a la autodeterminación cuya titularidad debamos atribuir a ningún grupo ideal o necesario, tal y como sostiene el nacionalismo, pero que sí las hay para que algunos seres humanos puedan poner fin a situaciones de opresión grave y continuada mediante un referéndum que les dé acceso a un nuevo marco político, si esa fuera una medida adecuada para tal fin.

Sin embargo, el que las razones del nacionalismo sean malas razones para justificar sus pretensiones de autodeterminación *no* es, a su vez, una razón suficiente para ignorarlas en todos los casos; o más en concreto, *no* es una razón suficiente para

ignorar esas reivindicaciones cuando ha conseguido un apoyo importante entre la población a la que se dirige y se dan además otras dos circunstancias: esa población se encuentra concentrada geográficamente y sus pretensiones no suponen la vulneración de derechos básicos. Sólo lo será cuando alguna de esas tres circunstancias falle.

Cuando cumplen esos dos requisitos, las reclamaciones de cualquier grupo de personas que desea acceder a algún grado de autogobierno adquieren mucha fuerza moral. Ahora bien, esa fuerza proviene de esas dos circunstancias, no del tipo de grupo humano del que proceden. Cuando ese grupo humano coincida en todo o en parte con un movimiento nacionalista, la razón de su fuerza moral no será en ningún caso el reconocimiento de las razones del nacionalismo. Por otra parte, esa fuerza moral no hace surgir ningún derecho a la escisión unilateral. Da lugar a una obligación del Estado y los demás agentes políticos interesados a iniciar negociaciones que lleven a un referéndum de autodeterminación. Entre los asuntos que deberán ser el fruto de un acuerdo tan cercano a la unanimidad como sea posible, estarán *a)* cómo estabilizar el resultado del referéndum; y *b)* si se debe establecer una indemnización en el caso de que el resultado del referéndum sea la escisión y en qué debe consistir. Por último, no hay ningún modo necesario de efectuar el cómputo de los votos en esa consulta popular; ni hay tampoco ningún criterio *a priori* que nos permita establecer con carácter universal cómo subdividir las circunscripciones y qué alcance debe tener la discrepancia de resultados entre ellas. Los mismos criterios de concentración geográfica y respeto de los derechos básicos deben regir también para hacer ese cómputo. El resultado de la escisión o de la creación de instituciones de autogobierno sólo es admisible si no reproduce los mismos problemas que trata de arreglar.

II.3. La doctrina central del nacionalismo vulnera las exigencias formales del principio de igualdad, pues diferencia de forma injustificada el trato que se debe dar a los seres humanos en ciertas materias o para lograr ciertos fines. Dicho con otras palabras, el

nacionalismo es necesariamente no igualitario en sentido moral, discriminatorio, porque exige un trato diferente para el grupo de personas al que considera una nación sin presentar una justificación válida para ello. Este problema afecta fundamentalmente al principio de igualdad formal porque lo relevante para la doctrina central del nacionalismo no es el contenido de las leyes, sino el ámbito de validez de la potestad normativa y las personas en las que está depositada ésta.

II.4. No hay ninguna relación necesaria entre la justicia social y la doctrina del nacionalismo. Puesto que responde de un modo puramente formal a la pregunta de en qué deben ser iguales los individuos incluidos en el ámbito político de la nación, deja abierta la puerta para que cualquier teoría de la justicia dé contenido a esas leyes que la doctrina central del nacionalismo deja sin especificar. Ahora bien, desde un punto de vista empírico, hay un hilo que une a una gran cantidad de variedades de nacionalismo con la desigualdad material: todos los que exijan la constitución de un Estado propio y también todos los que deseen que las competencias económicas sean traspasadas en exclusiva a la nación. Este es un problema moral que esos tipos de nacionalismo comparten con la mayoría de las doctrinas particularistas, incluidas todas aquellas que defiendan a los Estados actuales como el medio más *justo* de organización política, pues el principio de igualdad material, en cualquiera de sus dos versiones, no permite el tratamiento diferenciado, sino que su aplicación debe beneficiar a todos los seres humanos por el mero hecho de serlo. No obstante, la relación entre la desigualdad material y la división del planeta en comunidades políticas separadas es una tendencia fáctica, no una necesidad lógica.

II.5. Se puede rechazar el nacionalismo como doctrina política sin caer de nuevo en él. Para evitar el nacionalismo basta con no utilizar el concepto de nación en la deliberación práctica que conduce a la acción política. El interés propio y el deseo de llevar las propias convicciones a la acción de gobierno son razones suficientes para

justificar la participación en la vida política de la comunidad política efectiva en la que vive cada persona. Ni esa participación ni el deseo de mejorar las condiciones de vida en la propia comunidad política exigen que quien participa en ella la tome por una unidad básica y necesaria. No hay nada contradictorio en considerar preferible el mantenimiento de las fronteras actuales y, al mismo tiempo, admitir que si se dan ciertas condiciones la comunidad pueda disolverse o sufrir escisiones parciales. En cambio, quien debe presentar buenas razones a favor de sus pretensiones es quien desea alterar su estabilidad, romper la cooperación y escindirse u obtener algún grado de autogobierno.

II.6. Al comprobar que los criterios que ha ofrecido tradicionalmente la teoría del Estado no son satisfactorios para dibujar los contornos de ninguna comunidad política de un modo justificado, es preciso concluir que no hay ninguna razón moral para sacralizar a las fronteras actuales, para considerarlas inmutables o incuestionables, pero no que el nacionalismo sea el remedio perfecto para justificarlas ni tampoco para establecer un nuevo trazado. Las comunidades políticas actuales *son* contingentes y además *deben ser* entendidas como tales, pues éste es el único modo de respetar los principios de libertad y de igualdad.

Si aceptamos que la estabilidad de las fronteras de las comunidades políticas es algo valioso, cada vez que propongamos un cambio tendremos que hacerlo de tal modo que no perjudique gravemente los derechos que ésta protege, lo cual exigirá a su vez iniciar un proceso de deliberación, y tal vez de negociación, con el resto de los agentes sobre los que repercutirá la transformación de la estructura básica de la sociedad. Cuando una pregunta relevante para la moral no se puede resolver *a priori*, la razón práctica nos empuja a dejar su solución en manos de sus protagonistas, cuya actividad política, no obstante, deberá estar guiada y constreñida por esa misma razón práctica y, por tanto, por los principios de igualdad y de libertad.

BIBLIOGRAFÍA

ACKERMAN, Bruce: *Social Justice in the Liberal State*; hay trad. al español de C. Rosenkrantz: *La Justicia Social en el Estado Liberal*. Madrid: CEC, 1993.

ACTON, J.E.E.D. (Lord): "Nationality", *Home and Foreign Review*, I (julio de 1862); se cita por la edición en J.E.E.D. Acton: *Selected Writings*. Indianápolis: Liberty Fund, 1985, vol.I, pp.409-433.

ÁGUILA TEJERINA, Rafael del: "El caballero pragmático: Richard Rorty y el liberalismo con rostro humano", *Isegoría*, 8 (1993), pp.26-48.

ÁGUILA TEJERINA, Rafael del: *Las Estrategias Políticas en Maquiavelo. Tecnologías del poder y razones colectivas*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998.

ÁGUILA TEJERINA, Rafael del: "Introducción: políticas pragmáticas", en la recopilación elaborada por el propio R. del Águila de artículos de R. Rorty: *Pragmatismo y Política*, cit., pp.9-25.

ÁGUILA TEJERINA, Rafael del: "La razón de Estado y sus vínculos con la ética política", *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, 2 (1998), pp.67-86.

ALBERTINI, Mario et al.: *L'Idée de Nation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

ALCHOURRÓN, Carlos E. Y BULYGUIN, Eugenio: *Normative Systems*. Viena: Springer Verlag, 1971; hay trad. al español de los propios autores, por la que se cita: *Introducción a la Metodología de las Ciencias Jurídicas Sociales*. Buenos Aires: Astrea, 1974.

AKZIN, B.: *State and Nation*. Londres: Hutchinson, 1964; hay trad. al español, por la que se cita, de E. de la Peña: *Estado y Nación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

ALTER, P.: *Nationalismus*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1985; se cita por la trad. al inglés de S. McKinnon-Evans: *Nationalisms*. Londres: Edward Arnold, 1989.

ANDERSON, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the origins and spread of nationalism*. Londres: Verso: 1983; hay trad. al español, por la que se cita, de E. L. Suárez: *Comunidades Imaginadas, Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: FCE, 1993.

ARANA GOIRI, Sabino: *La Patria de los Vascos. Antología de escritos políticos de Sabino Arana Goiri*. Compilación a cargo de A. Elorza. San Sebastián: R&B Ediciones, 1995.

ARANDA AZNAR, Juan José: "La mezcla del pueblo vasco"; *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 1 (1998), pp.121-177.

ARANZADI, Juan: *El Milenarismo Vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*. Madrid: Taurus, 1982.

ARENDT, Hannah: *Crises of the Republic*. Nueva York: Harcourt Brace Yovanovich, 1969; hay trad. al esp, por la que se cita, de *Crisis de la República*. Madrid: Taurus, 1973, pp.138-158.

ARISTÓTELES: *Política*. Ed. consultada: Julián Marías y María Araújo, 2ª ed., Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1970.

ARMSTRONG, John A.: *Nations before Nationalism*. Chapel Hill: The University of Carolina Press, 1982.

ARON, Raymond: *Paix et Guerre entre les Nations*. Paris: Calmann-Levy, 1962; hay trad. al esp., por la que se cita, de L. Cuervo: *Paz y Guerra entre las Naciones*. Madrid: Revista de Occidente, 1963.

ATIENZA, Manuel: *Tras la Justicia*. Barcelona: Ariel, 1993.

AVINERI, S. y DE-SHALIT, A. (eds.): *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

AZCONA, Jesús: "Definición de etnicidad", en A. Pérez-Agote (éd.): *Sociología del Nacionalismo*, cit., pp.259-262.

AZCONA, Jesús: *Etnia y Nacionalismo Vasco. Una aproximación desde la antropología*. Barcelona: Anthropos, 1984.

BAIDER, Veit: "Citizenship and exclusion. Radical democracy, community and justice. Or, what is wrong with communitarianism?", *Political Theory*, 23/2 (mayo de 1995), pp.211-246.

BALCELLS, Albert: *El Nacionalismo Catalán*. Madrid: Historia 16, 1991.

BALIBAR, Etienne y WALLERSTEIN, Immanuel: *Race, Nation, Classe*. Paris: Editions La Découverte, 1988; hay trad. al español, por la que se cita: *Raza, Nación y Clase*. Madrid: IEPALA, 1991.

BANAC, Ivo: *The National Question in Yugoslavia. Origins, history, politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.

BANTON, M.: *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

BARBERIS, Mauro: "L'ombra dello stato. Sieyès e le origini rivoluzionarie dell'idea di nazione", en *Il Politico* LVI/3 (1991), pp.509-531.

BARON, S. W.: *Modern Nationalism and Religion*. Nueva York: Harper and Brothers, 1947; reimprimido en Nueva York: Meridian Books, y Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1960.

BARRY, Brian: "Self-government revisited", en D. Miller y L. Siedentop: *The Nature of Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1983, pp.121-154.

BARTH, Frederik: *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference*. Londres: Georg Allen and Unwin, 1969; hay trad. al español: *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BASTIDE, Xacobe: *La Nación Española y el Nacionalismo Constitucional*. Barcelona: Ariel, 1998.

BAUER, Otto: *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, 1907; hay trad. al español, por la que se cita, de C. Ceretti, R. Burkhardt e I. Carril, e incluye una introducción de José Aricó: *La Cuestión de las Nacionalidades y la Socialdemocracia*. Madrid: Siglo XXI, 1979.

BAYÓN MOHÍNO, Juan Carlos: *La Normatividad del Derecho*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

BEITZ, Charles: *Political Theory and International Relations*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979.

BENGOETXEA, Joxerramon: "Nacionalismo y autodeterminación. En defensa del nacionalismo vasco", en M. Segura Ortega y J. Rodríguez-Toubes Muñiz; *Regiones, Naciones y Nacionalismos en el Contexto Final del Siglo XX*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1994, pp.11-31.

BENGOETXEA, Joxerramon: "European union, nation-states and 'stateless nations'", en *Challenges to Law at the End of the 20th Century. XVII International Association Philosophy of Law and Social Philosophy World Congress*. Bolonia: Univesità degli Studi di Bologna, 1995, vol.IV, pp.148-154.

BENN, Stanley I.: "The uses of 'sovereignty'", en *Political Studies* 3 (1955), pp.109-122; hay trad. al español de E.L. Suárez, en A. Quiton (ed.): *Filosofía Política*. México: FCE, 1974, pp.106-129.

BENN, Stanley I.: "Sovereignty", en P. Edwards (ed.): *The Encyclopedia of Philosophy*. Nueva York: Crower Collier and Macmillan, 1967, pp.501-505.

BENN, S. I. y PETERS, R.S.: *Social Principles and the Democratic State*. Londres: George Allen & Unwin, 1959, esp.cap.12; hay trad. al español, por la que se cita, de R.J. Vernengo: *Los Principios Sociales del Estado Democrático*. Buenos Aires: Eudeba, 1984.

BERAMEDI, Justo y MÁIZ, Ramón y NÚÑEZ, Xosé M.: *Nationalism in Europe. Past and Present*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1994, 2 vols.

BERGER, Peter L. y LUCKMANN, Thomas: *The Social Construction of Reality*. Nueva York: Garden City, 1966.

BERGHE, Pierre L. van den: "Race and ethnicity: a sociobiological perspective", *Ethnic and Racial Studies*, 1/4 (octubre de 1978), pp.401-411.

BERGHE, Pierre L. van den: *The Ethnic Phenomenon*. Nueva York: Basic Books, 1981.

BERGHE, Pierre L. van den: "¿Does race matter?", *Nations and Nationalism*, 1/3 (noviembre de 1995), pp.357-368.

BERRY, Christopher J.: "Nations and norms", *The Review of Politics*, 43 (1981), pp.75-87.

BERLIN, Isaiah: *Two Concepts of Liberty*. Oxford: Clarendon Press, 1958; reimpresso en id.: *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969; hay traducción al español, por la que se cita, de J. Bayón: "Dos conceptos de libertad", en *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*. Madrid: Alianza, 1988.

BERLIN, Isaiah: *Vico and Herder. Two studies in the history of ideas*. Nueva York: The Viking Press, 1976.

BERLIN, I.: "Igualdad", en *Concepts and Categories*. Londres: The Hogarth Press, 1978; hay traducción al español, por la que se cita, de F. Gozález Aramburo: *Conceptos y Categorías. Un ensayo filosófico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, pp.147-178.

BERLIN, Isaiah: "Nationalism", en I. Berlin: *Against the Current*. Oxford: Oxford University Press, hay trad. al español de H. Rodríguez Toro: *Contra la Corriente*. México: FCE, 1983.

BERLIN, Isaiah: *The Crooked Timber of Humanity*. Londres: Fontaña Press, 1991; hay trad. al español, por la que se cita, de J. M. Álvarez Flórez: *El Fuste Torcido de la Humanidad*. Barcelona: Península, 1992.

BERLIN, Isaiah: "Kant como un origen desconocido del nacionalismo", en I. Berlin: *The Sense of Reality. Studies in ideas and their history*. Londres: Chatto y Windus, 1996; hay trad. al español, por la que se cita, de P. Cifuentes: *El Sentido de la Realidad. Sobre las ideas y su historia*. Madrid: Taurus, 1998, pp.331-354.

BILBENY, Norbert: *La Ideología Nacionalista a Catalunya*. Barcelona: Laià/L'Entrellat, 1988.

BIRCH, A.H.: *Nationalism*. Londres: Unwin Hyman, 1989.

BLAS GUERRERO, Andrés de: "El problema nacional-regional español y los programas del PSOE y PCE", *Revista de Estudios Políticos*, 4 (julio/agosto de 1978), pp.155-170.

BLAS GUERRERO, Andrés de: *Nacionalismo e Ideologías Contemporáneas*. Madrid: Espasa Calpe, 1984.

BLAS GUERRERO, Andrés de: "Lord Acton y el pensamiento político liberal", *Sistema*, 93 (1989), pp.29-42.

BLAS GUERRERO, Andrés de: *Sobre el Nacionalismo Español*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

BLAS GUERRERO, Andrés de: *Tradicón Republicana y Nacionalismo Español*. Madrid: Tecnos, 1991.

BLAS GUERRERO, Andrés de: *Nacionalismos y Naciones en Europa*. Madrid: Alianza, 1994.

BLAS GUERRERO, Andrés de: "Liberalismo, democracia y nacionalismo", en A. de Blas (ed.): *Enciclopedia del Nacionalismo*. Madrid: Tecnos, 1997, pp.285-287.

BLOOM, S. F.: *The World of Nations. A Study of the National Implications in the Work of Karl Marx*. Nueva York: AMS Press, 1967 (hay trad. al español, por la que se cita, de R. Bixió: *El Mundo de las Naciones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1975.

BODIN, Jean: *Les Six Livres de la République*, 1576; hay trad. al español, por la que se cita, de P. Bravo Gala: *Los Seis Libros de la República*. Madrid: Tecnos, 1985.

BOBBIO, Norberto: "Sur le principe de légitimité", en AA.VV.: *L'Idée de Legitimité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967, pp.47-60.

BOBBIO, Norberto: *Igualdad y Libertad*. Traducción de P. Aragón. Barcelona: Paidós/ICE/UAB, 1993 pp.53-54 (Ed. orig., voces *Uguaglianza y Libertà* de la *Enciclopedia del Novecento*, vol.II, pp.355-364 y vol.III, pp.994-1004.)

BOBBIO, Norberto: "Igualdad y dignidad de los hombres" en N. Bobbio: *El Tiempo de los Derechos*, Madrid: Sistema, 1991, cap.II, pp.37-52.

BOTTI, A.: *Cielo y Dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*. Madrid: Alianza, 1992.

BRÉTON, A. et al. (eds.): *Nationalism and Rationality*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1995.

BREUILLY, John: *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press, 1985; hay trad. español, por la que se cita, de J. M. Pomares: *Nacionalismo y Estado*. Barcelona: Pomares Corredor, 1990.

BRU DE SALA, Xabier y TUSELL, Javier (eds.): *España/Cataluña. Un diálogo con futuro*. Barcelona: Planeta/INEHCA, 1998.

BUCHANAN, Allen: *Secession. The morality of political divorce from fort sumpter to Quebec*. Boulder, Colorado: Westiview Press, 1991.

CANOVAN, Margaret: *Nationhood and Political Theory*. Cheltenham: Edward Elgar, 1996.

CASTRO, Fidel: *Discursos*. La-Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1976.

CHABOD, Federico: *L'Idea di Nazione*. Roma: Laterza, 1961, 2ª ed., 1962.

CHEVALIER; Jean-Jacques: "L'idée de nation et l'idée d'État", en Albertini et al.: *L'Idée de Nation*, pp.49-62.

COAKLEY, John: "The social origins of nationalist movements and explanations of nationalism: a review", en J. Coakley (ed.): *The Social Origins of Nationalist Movements*, cit., pp.1-20.

COAKLEY, John (ed.): *The Social Origins of Nationalist Movements. The Contemporary West European Experience*. Londres: Sage, 1992.

COBBAN, Alfred: *The Nation State and National Self-Determination*. Londres: Collins, 1969.

COLOMER, Josep María: *Contra los Nacionalismos*. Barcelona: Anagrama, 1984.

COLOMER MARTÍN-CALERO, José Luis: "Libertad personal, moral y derecho. La idea de la 'neutralidad moral' del Estado liberal", *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, 2 (1998), pp.89-129.

CONNOR, Walker: *The National Question in Marxist-Leninist Theory*. Princenton: Princenton University Press, 1984.

CONNOR, Walker: "Democracia, etnocracia y el Estado multinacional moderno: paradojas y tensiones", en Pérez-Agote (ed.): *Sociología del Nacionalismo*. Vitoria: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1989, pp.111-130.

CONNOR, Walker: *Etnonationalism. The quest for understanding*. Princenton, N.J.: Princenton University Press, 1994; hay trad. al español, por la que se cita, de M. Corniero: *Etnonacionalismo*. Madrid: Trama, 1998.

CORCUERA ATIENZA, Javier: *Orígenes, Ideología y Organización del Nacionalismo Vasco (1876-1904)*. México: Siglo XXI, 1979

CRANSTON, Maurice: "The roots of nationalism", en M. Albertini et al.: *L'Idée de Nation*, cit., pp.63-67.

CRICK, Bernard: *In Defense of Politics*. Londres: Weinfeld and Nicholson, 1962; hay trad. al español, por la que se cita, de J. Martín Ruiz-Werner: *En Defensa de la Política*. Madrid: Taurus, 1968, p.44.

CRICK, Bernard: "Soberanía", en David L. Shills (ed.): *The Encyclopaedia of Social Sciences*. Londres: Crouer and Macmillan, 1968 (hay trad. al español, por la que se cita: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol.9. Madrid: Aguilar, 1974, pp.768-772.

CRICK, Bernard: *Political Theory and Practice*. Nueva York: Basic Books, 1973.

DAHL, Robert A: "Democracy and the chinese boxes", en H. S. Kariel (ed.): *Frontiers of Democratic Theory*. Nueva York: Random House, 1970, pp.370-394.

DAHL, Robert A.: *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press, 1989.

DAHL, Robert A.: "Procedural democracy", en P. Laslett y J. Fishkin (eds.): *Philosophy, Politics and Society, 5th Series*. Oxford: Basil Blackwell, 1989, pp.97-133.

DAVIS, H.B.: *Nationalism and Socialism. Marxist and labor theories of nationalism to 1917*. Nueva York: Monthly Review Press, 1967; hay trad. al español, por la que se cita, de J. Cabanes: *Nacionalismo y Socialismo. Teorías marxistas y laboristas sobre el nacionalismo hasta 1917*. Barcelona: Península, 1972.

DAUENHAUER, B. P. : "A critique of Tamir's theory of liberal nationalism", *European Journal of Law, Philosophy and Computer Science*, 6 (1995), pp.45-51.

DELANNOI, Gil y TAGUIEFF,, Pierre-André: *Theories du Nationalisme*. Paris: Kimé, 1993; hay trad. al español de A. López Ruiz, por la que se cita: *Teorías del Nacionalismo*. Barcelona: Paidós, 1993.

DERATHÉ, Robert: "Patriotisme et nationlisme au XVIIIe siècle", en M. Albertini et al.: *L'Idée de Nation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969; pp.69-84.

DEUTSCH, Karl W.: *Nationalism and Social Communication. An inquiry into the foundations of nationality*. Cambridge, Mass.: MIT Press/Nueva York: Wiley, 1953.

DEUTSCH, K. W. y Folz, W. J. (eds.): *Nation-building*. Nueva York: Atherton Press, 1963.

DEUTSCH, K. W.: *Nationalism and Its Alternatives*. Nueva York: Alfred Knopf, 1969; hay trad. al español, por la que se cita, de C. R. Luis: *El Nacionalismo y sus Alternativas*. Buenos Aires: Paidós, 1971.

DEUTSCH, K. W.: *Tides among Nations*. Nueva York: The Free Press, 1979; hay trad. al español, por la que se cita, de E. L. Suárez: *Las Naciones en Crisis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

DEUTSCH, K. W.: "Towards the understanding of nationalism and national development", *European Journal of Political Research*, 15 (1987), pp.653-666; hay traducción al español; por donde se cita: "Hacia una comprensión científica del nacionalismo y del desarrollo nacional: la aportación crítica de Stein Rokkan" en G. Delannoi y P. A. Taguieff (eds.): *Teorías del Nacionalismo*, cit., pp.407-424.

DÍAZ GARCÍA, Elías: *Notas para una Historia del Pensamiento Español Actual. 1939-1973*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo, 1974; reeditado como *Pensamiento Español en la Era de Franco (1939-1975)*. Madrid: Tecnos, 1983.

DÍAZ GARCÍA, Elías: "¿Qué significa querer la paz?", publicado en *Derecho y Paz. Actas del Primer Congreso de Filosofía del Derecho*. Madrid: Instituto de Estudios Jurídicos, 1964, pp.287-289.

DÍAZ GARCÍA, Elías: *De la Maldad Estatal y de la Soberanía Popular*. Madrid: Debate, 1984.

DOUGLASS, W.: "A critique of recent trends in the analysis of ethnonationalism", *Ethnic and Racial Studies*, 11/2 (abril de 1988), pp.192-206; hay una versión en español presentada en el Congreso de Sociología del Nacionalismo celebrado en 1987 en el marco del Congreso Mundial Vasco, publicada como "Crítica de las últimas tendencias en el análisis del nacionalismo", en Pérez-Agote (ed.): *Sociología del Nacionalismo*, cit.

DUNN, John: *Western Political Theory in the Face of the Future*. Londres: Cambridge University Press, 1979; hay trad. al español: *La Teoría Política de Occidente ante el Futuro*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

DUPONT-FERRER, G.: "Les sens des mots 'patria' et 'patrie' en France au Moyen Age et jusqu'au début du XVIIe siècle", *Revue Historique*, 188-189 (1940), pp.89-104.

DWORKIN, Ronald: *Taking Rights Seriously*. Londres: Duckworth, 1977.

DWORKIN, Ronald: "Liberalism", en S. Hampshire (ed.): *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, pp.113-143; reeditado en R. Dworkin: *A Matter of Principle*, cit., pp.181-220.

DWORKIN, Ronald: *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

DWORKIN, Ronald: *Law's Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986; se cita por la edición en Londres: Fontana, 1986; hay trad. al español de C. Ferrari: *El Imperio de la Justicia*. Barcelona: Gedisa, 1988.

DWORKIN, Ronald: "Liberal community", *California Law Review*, 77/3 (1989), pp.479-504.

EISENSTADT, S. N. y ROKKAN, S. (eds.): *Building States and Nations*. Beverly Hills, Calif.: Sage Publications, 1973.

EMERSON, Rupert: *From Empire to Nation. The Rise to Self-Assertion of Asian and African Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960.

ELORZA, Antonio: *Ideologías del Nacionalismo Vasco. 1876-1937*. San Sebastián: Haramburu, 1978.

ELORZA, Antonio: *La Religión Política. El nacionalismo sabiniano y otros ensayos sobre nacionalismo e integrismo*. San Sebastián: Haramburu, 1995.

ELORZA, Antonio (compilador): *Sabino Arana: La Patria de los Vascos. Antología de escritos políticos de Sabino Arana Goiri*. San Sebastián: R&B Ediciones, 1995.

FERRAJOLI, Luigi: *La Sovranità nel Mondo Moderno. Nascita e crisi dello stato nazionale*. Milán: Anabasi, 1995; aparecido luego íntegramente como artículo, por el se cita, en *Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 2 (1996), pp.19-73.

FERRATER MORA, José: *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral, 1973.

FISHMAN, Joshua A.: *Language Problems in Developing Countries*. Nueva York: John Wiley, 1968; Joshua A. Fishman (ed.): *The Rise and Fall of the Ethnic Revival*. Berlin, Nueva York y Amsterdam: Mouton, 1985.

FISS, Owen M.: "Groups and the equal protection clause", en M. Cohen, T. Nagel y T. Scanlon (eds.): *Equality and Preferential Treatment*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977, pp.84-154.

FOX, Inman: *La Invención de España*. Madrid: Cátedra, 1997.

FRANK, THOMAS: "The emerging right to democratic governance", en *The American Journal of International Law* 86 (enero de 1992), pp.46-91.

FRENCH, Stanley y GUTMAN, Amy: "The principle of national self-determination", en V. Held, S. Morgenbesser y T. Nagel (eds.): *Philosophy, Morality and International Affairs*. Oxford: Oxford University Press, 1974, pp.138-153.

FUSI AIZPÚRUA, Juan Pablo: *El País Vasco. Pluralismo y nacionalidad*. Madrid: Alianza, 1984.

FUSI AIZPÚRUA, Juan Pablo: "Política y Nacionalidad", en J.P. Fusi Aizpúrua y F. García de Cortázar: *Política, Nacionalidad e Iglesia en el País Vasco*. San Sebastián: Txertoa, 1988.

FUSI AIZPÚRUA, Juan Pablo: "Revisionismo crítico e historia nacionalista (a propósito de un artículo de Borja de Riquer)", *Historia Social*, 7 (primavera/verano de 1990), pp.127-135.

FUSI AIZPÚRUA, Juan Pablo: "La aparición de los nacionalismos", *Revista de Estudios Constitucionales*, 11 (1992), pp.181-195.

GALLIE, W. B.: "Essentially contested concepts". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56 (1955-56), pp.167-198.

GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando (ed.): *Nación y Estado en la España Liberal*. Madrid: Noesis, 1994;

GARMENDIA, J. A., PARRA F. y PÉREZ-AGOTE, A.: *Abertzales y Vascos*. Madrid: Akal, 1982.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto: "Acerca de las limitaciones legales del soberano legal", en *Sistema* 43-44 (septiembre de 1981), pp.43-56.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto: *El Concepto de Estabilidad de los Sistemas Políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto: "Acerca de la tesis de la separación entre la ética y la política", *Sistema*, 76 (enero de 1987), pp.111-119.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto: "Acerca del concepto de legitimidad", *Anuario de Derechos Humanos*, 5 (1988-89), pp.343-366.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto: "No pongas tus sucias manos sobre Mozart", *Claves de Razón Práctica*, 19 (enero-febrero de 1992), pp.16-23.

GAUTHIER, David: "Breaking up: an essay on secession", *Canadian Journal of Philosophy*, 24/3 (septiembre de 1994), pp.357-372.

GELLNER, Ernest: *Thought and Change*. Londres: Weindfeld and Nicholson, 1964.

GELLNER, Ernest: *Naciones y Nacionalismo*. Ithaca: Cornell University Press, 1983; hay trad. al español, por la que se cita, de Javier Setó: *Naciones y Nacionalismo*. Madrid: Alianza, 1983.

GELLNER, Ernest (ed.): *Islamic Dilemmas. Reformers, nationalists and industrialization*. Berlín: Mouton, 1985.

GELLNER, Ernest: *Culture, Identity and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987; hay trad. al español, por la que se cita, de A. L. Bixio: *Cultura, Identidad y Política*. Barcelona: Gedisa, 1989.

GELLNER, Ernest: *Encounters with Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1994; hay trad. al español, por la que se cita, de F. Meler: *Nacionalismo*. Madrid: Destino, 1997.

GEERTZ, Clifford: *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books, 1973; hay trad. al español, por la que se cita, de A. L. Bixio: *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa, 1997.

GELLNER, Ernest: *Words and Things. An explanation and an attack on linguistic philosophy*. Londres: Victor Gollancz, 1959, 2ªed. revisada en Londres: Routledge and Keagan Paul, 1979; hay trad. al español, por la que se cita, de M. Acheroff: *Palabras y Cosas*. Madrid: Tecnos, 1962.

GELLNER, Ernest: "The concept of a story", en *Contemporary Thought and Politics*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974; W.E. Connolly: *The Terms of Political Discourse*. Lexington, Mass.: D.C. Heath, 1974.

GINER, Salvador: *Sociología*. Barcelona: Península, 1985.

GLAZER, Nathan y MOYNIHAN, Daniel P. (eds.): *Ethnicity*. Cambridge, Mass.: Harvard Univestiy Press, 1975.

GOFFMAN, Erving: *Notes on the Management of Spoiled Identity*. Londres: Prentice Hall, 1963; hay trad. al español de L. Ginsberg: *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu, 1970.

GOODWIN, Barbara: *Using Political Ideas*. Londres: John Wiley, 1987; hay trad. al español, por la que se cita, de E. Lynch: *El Uso de las Ideas Políticas*. Barcelona: Península, 1988; excepto cuando se usa el cap.IX aparecido en la 3ªed., en 1992, pp.199-216, "Beyond ideology: Nationalism".

GORDON, Milton M.: "Toward a general theory of racial and ethnic group relations", en N. Glazer y P. Moynihan (eds.): *Ethnicity*, cit., pp:84-110.

GRAY, John: "On the contestability of social and political concepts", *Political Theory*, 5 (1977), pp.331-348.

GRAY, John: "On liberty, liberalism and essential contestability", *British Journal of Political Science*, 8 (1978), pp.385-402.

GRAY, John: *Isaiah Berlin*. Londres: Fontana, 1995; hay trad. al español, por la que se cita, de G. Muñoz: *Isaiah Berlin*. Valencia: Edicions Alfons El Magnanim, 1996.

GUIBERNAU, Monserrat: *Nationalisms: the Nation-state and Nationalism*. Londres: Polity Press, 1996; hay trad. al español, por la que se cita, de C. Salazar: *Los Nacionalismos*. Barcelona: Ariel, 1996.

GUIBERNAU, Monserrat y REX, Jon: *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Oxford: Polity Press, 1997.

GIDDENS, Anthony: *The Nation and Violence*. Cambridge. Cambridge University Press, 1985.

GILBERT, Paul: *The Philosophy of Nationalism*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1998.

GUIMÓN, Julen: *El Derecho de Autodeterminación*. Bilbao: Deusto, 1995.

HABERMAS, J.: *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkam Verlag, 1981, 4ª ed., 1987; hay trad. al español, por la que se cita, de M. Jiménez Redondo: *Teoría de la Acción Comunicativa*. 4ª ed. rev., Madrid: Taurus, 1987.

HANNAFORD, Ivan: *Race. The history of an idea in the west*. Washington: The Wodrow Wilson Center Press y Johns Hopkins University Press, 1996.

HARE, Richard M.: *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1952 (hay trad. al español, por la que se cita, de G. R. Carrió y E. A. Rabossi: *El Lenguaje de la Moral*. México: UNAM, 1975.

HARRIS, Marvin: *Cultural Materialism*. Nueva York: Vintage Books, 1980.

HARRIS, Marvin: *Cultural Anthropology*. Nueva York: Harper and Row, 1980, 2ª ed.; hay trad. al español, por la que se cita, de V. Bordoy y F. Revuelta: *Antropología Cultural*. Madrid: Alianza, 1990.

H.L.A. Hart: *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1961; hay trad. al español de G. Carrió: *El Concepto de Derecho*. 2ª ed. México: Ed. Nacional, 1980.

HART, Herbert Lyonel Adolphus: "Are there natural rights?", en *Philosophical Review*, 64 (1955) pp.175-191; reeditado en A. Quinton (ed.): *Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1967, pp.53-66; hay trad. al esp. de G. Carrió en H. L. A. Hart: *Derecho y Moral. Contribuciones a su Análisis*. Buenos Aires: Depalma, 1962; y de E. L. Suárez en A. Quinton (ed.): *Filosofía Política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974, pp.84-105.

HAYES, Carlton J. H.: *Nationalism: A Religion*. Nueva York: Macmillan, 1960.

HAYES, C. J. H.: "The church and nationalism. A plea for a further study on a major issue", en *The Catholic Historical Review* 28 (abril de 1942), pp.1-12.

HÉRAUD, Guy: *Le Europe des Ethnies*. París: Presses d'Europe, 1963.

HERDER, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784; hay trad. al español, por la que se cita, de J. Rovira Armengol: *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*. Buenos Aires: Losada, 1959.

HERDER, Johann Gottfried: *Obra Selecta*. Madrid: Alfaguara, 1982.

HERRERO, Javier: *Los Orígenes del Pensamiento Reaccionario Español*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo, 1973.

HERRERO DE MIÑÓN, Miguel: *Idea de los Derechos Históricos*. Madrid: Espasa Calpe, 1991.

HERRERO DE MIÑÓN, Miguel: "La dinámica de una constitución abierta", en M. Herrero (ed.): *Veinte Años Después*, cit., pp.69-91.

HERRERO DE MIÑÓN, Miguel: *Veinte Años Después. La Constitución cara al siglo XXI*. Madrid: Taurus, 1998.

HETCHER, Michael: "The political economy of ethnic change", *American Journal of Sociology*, 79/5 [marzo de 1974], pp.1151-1178.

HETCHER, Michael: *Internal Colonialism. The Celtic fringe in British national development*. Londres: Routledge and Keagan Paul, 1975.

HETCHER, Michael: "Ethnicity and nationalism", *Ethnicity*, 3/3 [1976], pp.214-224.

HETCHER, Michael: "Group formation and the cultural division of labor", *American Journal of Sociology*, 84/2 (1978), pp.293-318.

HETCHER, Michael: "El nacionalismo como solidaridad de grupo", en A. Pérez-Agote (ed.): *Sociología del Nacionalismo*. Vitoria: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1989, pp.23-35.

HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, Liborio L.: *El Realismo Jurídico Escandinavo. Una teoría empirista del derecho*. Valencia: Fernando Torres, 1981.

HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, Liborio L.: "Ross y Bobbio sobre la democracia. El racionalismo de dos emotivistas", en A. Llamas (ed.): *La Figura y el Pensamiento de Norberto Bobbio*. Universidad Carlos III de Madrid y BOE: Madrid, 1994, pp.237-255.

HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, Liborio L.: "Las huellas de la desigualdad en la Constitución", en Reyes Mate (ed.): *Pensar la Igualdad y la Diferencia*, cit., pp.131-150.

HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR: "Justicia, igualdad y eficiencia", *Anuario de la Facultad de Derecho de la UAM*, 2 (1998), pp.145-180.

HOBBSAWM, Eric: *The Age of Revolution. Europe, 1789-1848*. Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1964; hay trad. al español, por la que se cita, de F. Ximénez de Sandoval: *Las Revoluciones Burguesas*. Barcelona: Labor, 1981.

HOBBSAWM, Eric: "Some reflections on nationalism", en T. J. Nossiter, A.H. Hanson, S. Rökkan et al. (eds.): *Imagination and Precision in Social Science: Essays in Memory of Peter Nettl*. New Jersey: Atlantic Heights, 1972.

HOBBSAWM, Eric y RANGER, Terence (eds): *The Invention of Tradition*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press, 1983.

HOBBSAWM, Eric: *Nations and Nationalism since 1780. Programme, myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press; hay trad. al español, por la que se cita, de J. Beltrán: *Naciones y Nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica, 1991.

HOLMES, S.: "The permanent structure of antiliberal thought", en N. Roseblum (ed.): *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

HONORÉ, Anthony D.: "What is a group?", *Archiv für Recht und Social Philosophie*, 61/2 (1975), pp.160-180.

HOOGE, Liesbet: "Nationalist movements and social factors: a theoretical perspective", en J. Coakley (ed.): *The Social Origins of Nationalist Movements*, cit.

HOROWITZ, Donald L.: "Ethnic identity", en N. Glazer y P. Moynihan (eds.): *Ethnicity*, cit., pp.111-140.

HOROWITZ, Donald L.: "Patterns for ethnic separatism", *Society for Comparative Study of Society and History*, 23 (1981), pp.165-195.

HROCH, Miroslav: *Social Preconditions for National Revival in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

HROCH, Miroslav: "How much does nation formation depend on nationalism?", *Eastern European Politics and Society*, 1990, 4/1, pp.101-115.

HROCH, Miroslav: "La construcción de la identidad nacional: del grupo étnico a la nación moderna", *Revista de Occidente*, ???, pp.45-60.

HUME, David: *Essays Moral, Political and Literary*. Ed. por Eugen F. Miller, Indianápolis: Liberty Fund, 1985.

IGLESIA FERREIRÓS, A. (ed.): *Soberanía y Autonomía*. Madrid: Marical Pons, 1996.

ISAACS, Harold R.: "Basic group identity", en N. Glazer y P. Moynihan (eds.): *Ethnicity*, cit., pp.29-52.

JAFFRELOT, Christophe: "Los modelos explicativos del origen de las naciones y del nacionalismo. Revisión crítica.", en G. Delannoi y Taguieff: *Teorías del Nacionalismo*, cit., pp.203-254.

JÁUREGUI BERECIARTU, Gurtuz: *Ideología y Estrategia Política de ETA. Análisis de su Evolución entre 1959 y 1968*. Madrid: Siglo XXI, 1980.

JÁUREGUI BERECIARTU, Gurtuz: *Contra el Estado-nación. En torno al hecho y a la cuestión nacional*. Madrid: Siglo XXI, 1986.

JÁUREGUI BERECIARTU, Gurtuz: *La Nación y el Estado Nacional en el Umbral del Nuevo Siglo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

JÁUREGUI BERECIARTU, Gurutz: *Los Nacionalismos Minoritarios y la Unión Europea*. Barcelona: Ariel, 1997.

JELAVICH, Barbara: *History of the Balkans*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 2 vols.

JOUVENEL, Bertrand de: *De la Souveraineté*. Paris: Editions Genin, 1955; hay trad. al español, por la que se cita, y prólogo de L. Benavides: *La Soberanía*. Madrid: Rialp, 1957.

JOUVENEL, Bertrand de: *The Pure Theory of Politics*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1963; hay trad. al esp., por la que se cita, de J. M. de la Vega: *Teoría Pura de la Política*. Madrid: Revista de Occidente, 1965.

JUARISTI, Jon: *El Linaje Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1987.

JUARISTI, Jon: *Vestigios de Babel. Para una arqueología de los nacionalismos españoles*. Madrid: Siglo XXI, 1992.

JUARISTI, Jon: *El Bucle Melancólico. Historias de nacionalistas vascos*. Madrid: Espasa, 1997.

KAMENKA, Eugene (ed.): *Le Nationalisme, Facteur Belligère*. Bruselas: Bryllant, 1972.

KAMENKA, Eugene: "Political nationalism: the evolution of the idea", en E. Kamenka (ed.): *Nationalism. The nature and evolution of an idea*. Londres: Edward Arnold, 1976, pp.2-20.

KAMENKA, Eugene: "Human rights, people's rights", *Bulletin of the Australian Society of Legal Philosophy*, 33/9 (junio de 1985), pp.148-159.

KEATING, Michael: *Nations against the State. The new politics of nationalism in Quebec, Catalonia and Scotland*. Londres: Macmillan, 1996; hay trad. al español de J. Beltrán: *Naciones contra el Estado. El nacionalismo de Cataluña, Quebec y Escocia*. Barcelona: Ariel, 1996.

KEDOURIE, Elie: *Nationalism*. Londres: Hutchinson, 1966; hay trad. al español, por la que se cita, de J. J. Solozábal, con prólogo de F. Murillo Ferrol: *Nacionalismo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1988.

KELLAS, J.G.: "The study of nationalism in Europe: the state of the art", en J. Beramedí, R. Máiz y X. M. Núñez: *Nationalism in Europe. Past and Present*. vol. I., pp.49-58.

KELSEN, Hans: *General Theory of Law and State*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1945; hay trad. al español de E. García Maynez: *Teoría General del Derecho y del Estado*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, 2ª ed., por la que se cita, de 1958.

KEMILÄINEN, Aira: *Nationalism. Problems concerning the word, the concept and classification*. Jyväskylä: Turun Yliopisto, 1964.

KOHN, Hans: *The Idea of Nationalism*. Nueva York: The Macmillan Co., 1944; hay trad. al español, por la que se cita, de S. Cossío Villegas: *Historia del Nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.

KUHN, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962; hay trad. al español, por la que se cita, de A. Contín: *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. México: FCE, 1962.

KYMLICKA, Will: "Liberal individualism and liberal neutrality", *Ethics*, 99 (julio de 1989), pp.883-905.

KYMLICKA, Will: *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

KYMLICKA, Will: "Individual and community rights", en J. Baker: *Group Rights*. Toronto: university of Toronto Press, 1994.

KYMLICKA, Will: *Contemporary Political Philosophy. An introduction*. Oxford: Clarendon Press, 1990; hay trad. al español, por la que se cita, de R. Gargarella: *Filosofía Política Contemporánea*. Barcelona: Ariel, 1995.

KYMLICKA, Will: *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp.181-182; hay trad. al español, por la que se cita, de C. Castells Auleda: *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996.

KYMLICKA, Will: "The sources of nationalism.", en R. McKim, y J. McMahan (eds.): *The Morality of Nationalism*, cit. pp.56-65.

KYMLICKA, Will y NORMAN, Wayne: "Return to the citizen: a survey of recent work on citizenship theory", *Ethics*, 104 (enero de 1994), pp.352-381.

LAMO DE ESPINOSA, Emilio: "Vicios privados y virtudes públicas. Consideraciones sobre ética, derecho penal y marginación social", *Sistema*, 53 (marzo de 1983), pp.3-28.

LAMO DE ESPINOSA, Emilio: *Delitos sin Víctima. Orden Social y Ambivalencia Moral*. Madrid: Alianza, 1989.

LAMO DE ESPINOSA, Emilio (ed.): *Culturas, Estados, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid: Alianza, 1995.

LAMO DE ESPINOSA, Emilio: "¿Tiene España un lugar en Cataluña? España como nación de naciones", en X. Bru de Sala y J. Tusell (eds.): *España/Cataluña*, pp.133-164.

LAPORTA SANMIGUEL, Francisco J.: "El uso del término 'libertad' en el lenguaje político", *Sistema*, 52 (enero de 1983), pp.23-43.

LAPORTA SANMIGUEL, Francisco J.: "Norma básica, constitución y decisión por mayorías", *Revista de las Cortes Generales* 1 (1984), pp.35-57.

LAPORTA SANMIGUEL, Francisco J.: "El principio de igualdad. Introducción a su análisis", *Sistema*, 67 (julio de 1985), pp.3-31.

LAPORTA SANMIGUEL, Francisco J.: "Sobre el concepto de derechos humanos", *Doxa*, 4 (1987), pp.23-46.

LAPORTA SANMIGUEL, Francisco J.: "Ética y derecho en el pensamiento contemporáneo", en V. Camps (ed.): *Historia de la Ética*. vol.II. Barcelona: Crítica, 1989, pp.221-295.

LAPORTA SANMIGUEL, Francisco J.: "La quimera del nacionalismo", *Claves de Razón Práctica*, 14 (julio/agosto de 1990), pp.36-44.

LAPORTA SANMIGUEL, Francisco J.: "Problemas de la igualdad", en Amelia Valcárcel (ed.): *El Concepto de Igualdad*. Madrid: Fundación Pablo Iglesias, 1994, pp.65-76.

LAPORTA SANMIGUEL, Francisco J.: "Comunitarismo y nacionalismo", *Doxa*, 17-18 (1995), pp.53-67.

LEERSEN, Joep T.: "Anglo-Irish patriotism and its European context: notes towards a reassessment", en A. Harrison e I. Campbell (eds.): *Eighteenth-Century Ireland*. Dublín: Eighteenth Century Ireland Society, 1988, vol.III, pp.7-24.

LENIN, Vladimir Ilich: *Obras Escogidas*. París: Editions de la Librairie du Globe, 1972.

LLOBERA, Josep R.: *The God of Modernity. The development of nationalism in Western Europe*. Oxford: Berg, 1994; hay trad. al español, por la que se cita, de R. Sarró Maluquer: *El Dios de la Modernidad*. Barcelona: Anagrama, 1996.

LORENTE, Marta: "Autonomía y soberanía: entre la historia conceptual y la historia del derecho", *Initium. Revista Catalana d'Historia del Dret*, 3 (1998), pp.487-530.

LÖWY, Michael y HAUPT, Georges: *Les Marxistes et la Question Nationale, 1848-1914*. París: Maspero, 1974; hay trad. al español: *Los Marxistas y la Cuestión Nacional*. Barcelona: Fontamara, 1980.

LUCAS, Javier de: *Europa: ¿Convivir con la Diferencia? Racismo, nacionalismo y derechos de las minorías*. Madrid: Tecnos, 1992.

LUCAS, Javier de: "Las fronteras 'de' y 'en' el Estado hoy: las razones de la exclusión", *Ius Fugit*, 3-4 (1994-1995), pp.457-466.

LUKES, Steven: *Power. A Radical View*. Londres: The MacMillan Press, 1974.

LUKES, Steven: *Individualism*. Oxford: Basil Blackwell, 1973; hay trad. al español, por la que se cita, de J. L. Álvarez: *El Individualismo*. Barcelona: Península, 1975.

LUXEMBURG, Rosa: "La cuestión nacional y la autonomía", serie de artículos publicados originalmente en *Przegląd Socjaldemokratyczny*, 6/15 (1908-1909); hay trad. al español, por la que se cita, en M. J. Aubet (ed.): *El Pensamiento de Rosa Luxemburg*. Madrid: Ediciones del Serbal, 1983, pp.155-156.

MACCORMICK, Neil: *Legal Right and Social Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1982; hay trad. al español, por la que se cita en la mayor parte de las ocasiones, de M. L. Gozález Soler: *Derecho Legal y Socialdemocracia*. Madrid: Tecnos, 1990.

MACCORMICK, Neil: "On self-determination and other things", *Bulletin of the Australian Society of Legal Philosophy*, 15/54-55 (1990), pp.1-20...

MACCORMICK, Neil: "Is nationalism philosophically credible?", en W. Twining (ed.): *Issues on Self-Determination*. Aberdeen: Aberdeen University Press, 1991, pp.8-19; hay trad. al español, por la que se cita, de N. López Calera y M. Escamilla Castillo: "¿Es filosóficamente creíble el nacionalismo?", *Anales de la Cátedra de Francisco Suárez*, 31 (1994), pp.61-71.

MACCORMICK, Neil: "Beyond the sovereign state", en *The Modern Law Review* 56/1 (enero de 1993), pp.1-19.

MACCORMICK, Neil: "Sovereignty, democracy and subsidiarity", en *Rechtstheorie* 25 (1994), pp.281-290.

MACCORMICK, Neil: "Igualdad, libertad y nacionalismo", *Sistema*, 130 (enero de 1996), pp.31-50.

MACCORMICK, Neil: "Democracy, subsidiarity and citizenship in the 'European Commonwealth'", en *Law and Philosophy* 16/4 (julio de 1997), pp.331-356.

MACINTYRE, Alasdair: "The essential contestability of some social concepts", *Ethics*, 84 (1973-74), pp.1-9.

MACINTYRE, Alasdair: "Is patriotism a virtue?", *Lindley Lectures*. Arkansas: Departamento de Filosofía de la Universidad de Arkansas, 1984.

MAKINSON, David: "Rights of peoples: a logician's point of view", en J. Crawford: *The Rights of Peoples*. Oxford: Clarendon Press, 1988, pp.69-92.

MÁIZ, Ramón: "¿Etnia o política? Hacia un modelo constructivista para el análisis de los nacionalismos", *Revista Internacional de Filosofía Política*, 3 (mayo de 1994), pp.102-121.

MÁIZ, Ramón: "Nacionalismo y movilización política: un análisis pluridimensional de la construcción de las naciones", *Zona Abierta*, 79 (1997), pp.167-216.

MANCINI, Paquale Stanislao: *Della Nazionalità como Fondamento del Diritto delle Genti*. Turín, 1851; hay trad. al español por la que se cita, de M. Carrera Díaz; *Sobre la Nacionalidad*. Madrid: Tecnos, 1985.

MANNHEIM, Karl: *Ideology and Utopia*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1954; hay trad. al español de Eloy Terrón *Ideología y Utopía*. 3ªed. Madrid: Aguilar, 1973.

MARGALIT, Avishai y RAZ, Joseph: "National self-determination", *The Journal of Philosophy*, 87/9 (septiembre de 1990), pp.439-461.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, F.: *El Concepto Cultural Alfonsí*. Madrid: Mapfre, 1994.

MARSAL ANGELET, Juan F.: "Nación, nacionalismo y ciencias sociales", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 4 (octubre/diciembre de 1978), pp.29-46.

MATE, Reyes (ed.): *Pensar la Igualdad y la Diferencia*. Madrid: Fundación Argentina/Visor, 1995.

MATEUCCI, Nicola: "Soberanía", en N. Bobbio y N. Mateucci (eds.): *Dizionario di Politica*, 1976; hay traducción al español, por la que se cita: *Diccionario de Política*. Madrid: Siglo XXI, 1983, pp.1534-1546.

MAYALL, James: *Nationalism and International Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

MAZZINI, Giuseppe: *Dei Doveri dell'Uomo*, 1860; se cita por la edición en Milán: Mursia, 1965.

MCKIM, Robert y MCMAHAN, Jeff (eds.): *The Morality of Nationalism*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1997.

MEINECKE, Frederik: *Welbürgertum und Nationalstaat*. Munich: R. Oldenbourg, 1963; se cita por la trad. al inglés de R. B. Kimber: *Cosmopolitanism and the National State*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970.

MERRIT, R. L. y ROKKAN, S.: *Comparing Nations. The use of quantitative data in cross-national research*. New Haven: Yale University Press, 1966.

MEZO ARANZIBIA, Josu: "Nationalist political elites and language in Ireland (1922-1937)", en J.G. Beramendi, R. Máiz y X. M. Núñez (eds.): *Nationalism in Europe, Past and Present*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago, 1990, vol.II, pp.209-222.

MILL, John Stuart: *Considerations on Representative Government*. Londres: Parker, son and Bourn, 1861; hay trad. al español, por la que se cita, de A. Guzmán Balboa: *Consideraciones sobre el Gobierno Representativo*. San José de Costa Rica: Universidad Autónoma de Centroamérica, 1987.

MILL, John Stuart: *On Liberty*, 1859; trad. al español de P. de Azcárate: *Sobre la Libertad*. Madrid: Alianza, 1970.

MILLER, David: "Linguistic philosophy and political theory", en D. Miller y L. Siedentop: *The Nature of Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1983, pp.35-51.

MILLER, David: "The ethical significance of nationality", *Ethics*, 98 (julio de 1988), pp.647-662.

MILLER, David: "In what sense must socialism be comunitarian?", *Social Philosophy and Policy*, 6/2 (1989), pp.51-73.

MILLER, David: "The nation-state: a modest defense", en Chris Brown (ed.): *Political Restructuring Europe. Ethical Perspectives*. Londres: Routledge, 1994.

MILLER, David: "Citizenship and pluralism", *Political Studies*, 43 (1995), 432-450.

MILLER, David: *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press, 1995; hay trad. al esp., por la que se cita, de Ángel Rivero: *Sobre la Nacionalidad*. Barcelona: Paidós, 1997.

MINOGUE, Kenneth R.: "Bacon and Locke or ideology as a mental hygiene", en A. Parel (ed.): *Ideology, Philosophy and Politics*, pp.179-198.

MINOGUE, Kenneth R.: *Nationalism*. Nueva York: Basic Books, 1967.

MINOGUE, Kenneth R.: *Politics. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

MONSALBO ANTÓN, J. M.: *Teoría y Evolución de un Conflicto Social: el Antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI, 1985.

MONTESQUIEU: *Reflexions sur la Monarchie Universelle en Europe*. Burdeos, 1891; se cita por Montesquieu: *Oeuvres Complètes*. Paris: Seuil, 1964, pp.102-197.

MORODÓ, Raúl: *Los Orígenes Ideológicos del Franquismo. Acción Española*. Madrid: Alianza, 1985.

MOSTERÍN, Jesús: *Racionalidad y Acción Humana*. Madrid: Alianza, 1978.

MUGUERZA, Javier: "La alternativa del disenso", en G. Peces-Barba (ed.): *El Fundamento de los Derechos Humanos*. Madrid: Debate, 1989.

MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam: *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell, 1992; hay trad. al esp., por la que se cita, de E. López Castellón: *El Individuo frente a la Comunidad*. El debate entre liberales y comunitaristas. Madrid: Temas de Hoy, 1996.

MURILLO FERROL, F.: *Estudios de Sociología Política*. Madrid: Tecnos, 1963.

MURILLO FERROL, F.: "La nación y el ámbito de la democracia", *Sistema*, 26 (septiembre de 1978), pp.3-19.

NAGEL, Thomas: *Equality and Partiality*. Oxford: Oxford University Press, 1991; hay trad. al español, por la que se cita, de J. F. Álvarez Álvarez: *Igualdad y Parcialidad*. Barcelona: Paidós, 1996.

NAGEL, Thomas: *The Last Word*. New York: Oxford University Press, 1997.

NAIRN, Tom: *The Break-Up of Britain*. Londres: NLB, 1977; hay trad. al español, por la que se cita, de P. Di Masso: *Los Nuevos Nacionalismos en Europa. La desintegración de Gran Bretaña*. Barcelona: Península, 1979.

NAIRN, Tom: "Nationalism and the uneven geography of development", en David Held et al (eds.): *States and Societies*. Oxford: Martin Roberston & The Open University, 1983.

NINO, Carlos Santiago: *Introducción al Análisis del Derecho*. 2ª ed. Buenos Aires: Astrea, 1983; se cita por la edición en Barcelona: Ariel, 1983.

NINO, Carlos Santiago: *Introducción a la Filosofía de la Acción Humana*. Buenos Aires: Eudeba, 1987.

NINO, C.S.: "Liberalismo versus comunitarismo", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 1 (septiembre-diciembre de 1988), pp.363-376.

NINO, C.S.: *Ética y Derechos Humanos. Un ensayo de fundamentación*. Buenos Aires: Paidós, 1984; 2ª ed. revisada, Barcelona: Ariel, 1989.

NINO, C.S.: *El Constructivismo Ético*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

OBIETA CHALBAUD, José A. de: *El Derecho Humano de la Autodeterminación de los Pueblos*. Madrid: Tecnos, 1985.

O'NEILL, Onora: *Towards Justice and Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

O'NEILL, Onora: "Abstraction, idealization and ideology", en J.D.G. Evans (ed.): *Moral Philosophy and Contemporary Problems* (RIP Series). Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp.55-69.

ORRIDGE, A. W.: "Variedades de nacionalismo", en L. Tivey (ed.): *The National State. The formation of modern politics*. Oxford: Martin Roverston & Basil Blackwell, 1981; hay trad al español, por la que se cita, de M. A. Galmarini: *El Estado Nación*. Barcelona: Península, 1987, pp.55-77.

ORTEGA Y GASSET, José: *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1914; se cita por la 2ªed. Madrid: Alianza/Revista de Occidente, 1987.

ORTEGA Y GASSET, José: *España Invertebrada*. Calpe: La Lectura, 1922; se cita por la 3ªed., Madrid: Alianza/Revista de Occidente, 1981.

ORTEGA Y GASSET, José: *La Rebelión de las Masas*, 1930; se cita por la 3ªed., Madrid: Espasa-Calpe, 1980.

PASSERIN D'ENTRÈVES, Alessandro: *La Dottrina dello Stato*. Giapichelli: Turín, 1967; hay trad. al español, por la que se cita, de A. Fernández Galiàno: *La Noción del Estado*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1970.

PASSERIN D'ENTRÈVES, Alessandro: "Frédéric Chabod et l'idée de nationalité", en Albertini et al: *L'Idée di Nazione*, pp.85-96.

PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio: "Tolleranza e comunità. Un confronto tra i teorici comunitari e la teoria liberale", *Teoria Politica*, 1 (1991), pp.121-136.

PAYNE, Stanley: *El Régimen de Franco, 1936-1975*. Madrid: Alianza, 1987.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio: *Los Valores Superiores*. Madrid: Tecnos, 1984.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio: *La Elaboración de la Constitución de 1978*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1988.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio: "La Constitución Española ayer y hoy", en M. Herrero de Miñón (ed.): *Veinte Años Después*, cit., pp.95-125.

PERELMAN, Chaïm: *De la Justice*. Bruselas: Editions de l'Univesité Libre de Bruxelles, 1945; hay traducción al español, por la que se cita, de R. Guerra: *De la Justicia*. México: UNAM, 1964.

PERELMAN, Chaïm: *Justice et Raison*. Bruselas: Editions de l'Université de Bruxelles, 2ªed., 1970.

PÉREZ TRIVIÑO, José Luis: *Los Límites Jurídicos al Soberano*. Madrid: Tecnos, 1998.

PÉREZ-AGOTE, Alfonso (ed.): *Sociología del Nacionalismo*. Vitoria: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1989.

PÉREZ-AGOTE, Alfonso: *La Reproducción del Nacionalismo. El caso vasco*. 2ª ed. Madrid: Siglo XXI, 1986.

PI I MARGALL, Francesc: *Las Nacionalidades*, 1876.

PLAMENATZ, John Petrov: "Two types of nationalism"; id., *On Alien Rule and Self Government*. Londres: Longmans, 1960.

PLAMENATZ, John Petrov: "Two types of nationalism", en E. Kamenka (ed.): *Nationalism. The Nature and Evolution of an Idea*. Londres: Edward Arnold, 1973, pp.22-54.

POLIAKOV, Leon: *Le Mythe Aryen. Essai sur les sources du racisme et du nationalisme*. París: Calmann-Lévy, 1971.

POLYN, Raymond: "L'existence des nations", en Albertini et al.: *L'Idée de Nation*, pp.37-48.

PRAT DE LA RIBA, Enric: *La Nacionalitat Catalana*. Barcelona, 1910; se cita por la edición bilingüe publicada en Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.

PRIETO SANCHÍS, Luis: *Estudios sobre Derechos Humanos*. Madrid: Debate, 1990.

RANGER, Terence: "The invention of tradition revisited: the case of colonial Africa", en T. Ranger y O. Vaghan (eds.): *Legitimacy and the State in the Twentieth Century*. Londres: Macmillan, 1993, pp.62-111.

RAWLS, John: *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; se cita por la edición en Oxford: Oxford University Press, 1973; hay trad. al español de M. D. González Soler: *Teoría de la Justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978.

RAWLS, John: "Kantian constructivism in moral theory", *Journal of Philosophy*, 77 (1980), pp.515-572; hay trad. al español de M. A. Rodilla en J. Rawls: *La Justicia como Equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid: Tecnos, 1986, pp.137-186.

RAWLS, John: *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press, 1993; hay trad. al español, por la que se cita, de A. Domènech: *El Liberalismo Político*. Barcelona: Crítica, 1996.

RAWLS, John: "The law of peoples", *Critical Inquiry*, 20 (otoño de 1993) pp.36-67; hay trad., al español como "Derecho de gentes", *Isegoría*, 16 (mayo de 1997), pp.5-36.

RAZ, Joseph: "Introduction", en J. Raz (ed.): *Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

RAZ, Joseph: *Practical Reason and Norms*. Londres: Hutchinson, 1975; hay trad. al español de la 2ª ed. de 1990, por la que se cita, de J. Ruiz Manero: *Razón Práctica y Normas*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

RAZ, Joseph: *The Authority of Law. Essays on Law and Morality*. Oxford: Clarendon Press, 1979; hay trad. al español de R. Tamayo Salmorán: *La Autoridad del Derecho. Ensayos sobre Derecho y Moral*. México: UNAM, 1982.

RAZ, Joseph: *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

RECALDE, José Ramón: *La Construcción de las Naciones*. Madrid: Siglo XXI, 1982.

RECALDE, José Ramón: *Crisis y Descomposición de la Política*. Madrid: Alianza, 1995.

REINARES, Fernando: *Terrorismo y Antiterrorismo*. Barcelona: Paidós, 1996.

REINARES, Fernando: "Terrorismo y nacionalismo", en A. de Blas (ed.): *Diccionario del Nacionalismo*, pp.503-507.

RENAN, Ernest: *Qu'est qu'une Nation?*, publicada por primera vez en E. Renan: *Discours et Conférences*. París: Calmann Lévy, 1887. Hay varias traducciones al español. Se cita por la de Rodrigo Fernández-Carvajal: *¿Qué es una Nación?* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

REQUEJO COLL, Ferrán: "Diferències nacionals i federalisme asimètric", en E. Undina Abelló (ed.): *Quo Vadis Catalonia?* Barcelona: Planeta, 1995, pp.240-271.

REQUEJO COLL, Ferrán: "Citizenship and tolerance. The challenge of present-day nationalism to liberal democracy. A Taylorian approach", en J. Olives (ed.): *Idees de Tolerància*. Barcelona: Institut d'Estudis Humanístics Miquel Coll i Alentorn, 1995, pp.287-310.

REQUEJO COLL, Ferrán: *Federalisme Per a Què? L'acomodació de la diversitat en democràcies plurinacionals*. Barcelona: Edicions 34, 1998.

REQUEJO COLL, Ferrán: "Estado plurinacional y 'democracia avanzada': política liberal del reconocimiento y federalismo plural", en X. Bru de Sala y J. Tusell (eds.): *España/Cataluña*, cit., pp.235-256.

RICHARDS, David A. J.: *A Theory of Reasons for Action*. Oxford: Clarendon Press, 1971, p.54.

RICHARDS, David A. J.: *Toleration and the Constitution*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

RIGNEY, Ann: "Narrative representations and national identity: on the 'frenchness' of the revolution", J. T. Leersen y M. van Montfrans (eds.): *Yearbook of European Studies*, 2. Amsterdam: Rodolpi, 1989, pp.53-69.

RIVERA LÓPEZ, Eduardo: *Presupuestos Morales del Liberalismo*. Madrid: BOE/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997

RIVERO RODRÍGUEZ, Ángel: "Richard Rorty y la política del nuevo pragmatismo", en F. Vallespín (ed.): *Historia de la Teoría Política*. vol.6. Madrid: Alianza, 1995, pp.334-360.

RÓDENAS CALATAYUD, María Ángeles: *Sobre la Justificación de la Autoridad*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1996, pp.24-27.

RODRÍGUEZ-AGUILERA DE PRAT, Cesáreo: "La nación y los nacionalismos", *Sistema*, 83 (marzo 1988), pp.57-73.

ROKKAN, Stein y UNWIN, Derek (eds.): *The Politics of Territorial Identity: Studies in European Regionalism*. Londres: Sage, 1982.

RORTY, Richard: "The priority of democracy to philosophy", en M.D. Peterson y R.C. Vaughan (eds.): *The Virginia Statute for Religious Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp.257-282.

RORTY, Richard: *Contingency, Irony and Solidarity*. Nueva York: Cambridge University Press, 1991; hay trad. al esp. de A. E. Sinnott, revisada por J. Vigil: *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.

RORTY, Richard: *Pragmatismo y Política*. Compilación a cargo de Rafael del Águila. Barcelona: Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1998.

ROSS, Alf: *On Law and Justice*. Londres: Stevens and Sons, 1958; hay traducción al español, por la que se cita, de G. Carrió: *Sobre el Derecho y la Justicia*. Buenos Aires: Eudeba, 1963.

ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Du Contract Social*, 1762,, Libro II, caps.I-IV; hay trad. al español con prólogo y anotaciones, por la que se cita, de Mauro Armiño. *El Contrato Social*. Madrid: Alianza, 1980.

ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Projet de Constitution pour la Corse (1765) Projet sur le Gouvernement de Pologne (1771)*; hay trad. al español, por la que se cita, con estudio preliminar de A. Hermosa Andújar *Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su Proyecto de Reforma*. Madrid: Tecnos, 1988.

RUBIO LLORENTE, Francisco: "La patria de los españoles y sus naciones", en X. Bru de Sala y X. Tusell (eds.): *España/Cataluña*, cit., pp.273-305.

RUIZ MIGUEL, Alfonso: *Filosofía y Derecho en Norberto Bobbio*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

RUIZ MIGUEL, Alfonso: *La Justicia de la Guerra y de la Paz*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1988.

RUIZ MIGUEL, Alfonso: "Problemas de ámbito de la democracia", *Doxa*, 6 (1989), pp.97-120.

RUIZ MIGUEL, Alfonso: "Las Huellas de la Igualdad en la Constitución", en Reyes Mate (ed.): *Pensar la Igualdad y la Diferencia*, cit., pp.109-129.

RUIZ MIGUEL, Alfonso: "La igualdad en la jurisprudencia del tribunal constitucional", *Doxa*, 19 (1996), pp.39-89.

RUIZ MIGUEL, Alfonso: "Igualdad, liberalismo y socialdemocracia", en V. Ferrari, M. L. Ghezzi y N. Gridelli Velicogna (eds.): *Diritto, Cultura e Libertà*. Milán: Giuffrè, 1997, pp.617-639.

RUIZ MIGUEL, Alfonso: "La justicia como igualdad", *Anuario de la Facultad de Derecho de la UAM*, 2 (1998), pp.131-144.

RUSSELL, Bertrand: *Political Ideals*. Londres: Unwin, 1917; hay traducción al esp., por la que se cita, de Juan Novella Domingo: *Ideales Políticos*. Madrid: Aguilar, 1983

SÁINZ MORENO, Fernando (ed.): *Constitución Española. Trabajos parlamentarios*. Madrid: Publicaciones de las Cortes Generales, 1980, 4 vols.

Sandel, Michael: "The procedural republic and the unencumbered self", *Political Theory*, 12/1 (1984), pp.81-96.

SARRAILH DE IHARTZA, Fernando (pseudónimo de Federico Krutwig): *Vasconia. Estudio dialéctico de una nacionalidad*. Buenos Aires: Norbait, 1963.

SARRAILH DE IHARTZA, Fernando (pseudónimo de Federico Krutwig): *La Nueva Vasconia*. San Sebastián: Ediciones Vascas, 1979.

SAVATER, Fernando: "Falacias de la legitimación histórica", *Claves de Razón Práctica*, 7 (noviembre de 1990), pp.32-36.

SAVATER, Fernando: "La universalidad y sus enemigos", *Claves de Razón Práctica*, 49 (1995), pp.11-19.

SAVATER, Fernando: *Contra las Patrias*. Barcelona: Tusquets, 1984; se cita por la 2ª edición, revisada y ampliada, de 1996.

SAVATER, Fernando y SÁDABA, Javier: *Euskadi: Pensar el Conflicto*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1987.

SCHWARZMANTEL, John: *Socialism and the Idea of the Nation*. Nueva York: Haverster Wheatsheaf, 1991.

SETON-WATSON, Hugh: *Nationalism and Comunism*. Nueva York: Praeger, 1964

- SETON-WATSON, Hugh: *Nations and States*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1977.
- SHAFFER, Boyd C.: *Nationalism. Myth and reality*. Nueva York: Harcourt, Brace and World, 1955.
- SHAFFER, Boyd C.: *Faces of Nationalism. New realities, old myths*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovic, 1972.
- SHUE, Henry: "Eroding sovereignty, The Advance of principle", en R. McKim, y J. McMahan (eds.): *The Morality of Nationalism*, cit., pp.340-359.
- SIÈYES, Emmanuel Joseph: *Qu'est que le Tiers Etat?* París, 1789; hay trad. al español, por la que se cita, de M. Lorente y E. Vázquez: *¿Qué es el Tercer Estado?* Madrid: Alianza, 1989.
- SMITH, Anthony D.: *Theories of Nationalism*. Londres: Gerald Duckworth, 1971; hay trad. al español, por la que se cita, de L. Flaquer, con prólogo de Carlota Soler: *Las Teorías del Nacionalismo*. Barcelona: Península, 1976.
- SMITH, Anthony D.: "Towards an theory model of ethnic separatism", *Ethnic and Racial Studies*, 2/1 (enero de 1979), pp.21-37.
- SMITH, Anthony D.: *The Ethnic Origins of Nations*. Londres: Blackwell, 1986
- SMITH, Anthony D.: *National Identity*. Londres: Penguin Books, 1991; hay trad. al español, por la que se cita, de A. Despujol Ruiz-Jiménez: *Identidad Nacional*. Madrid: Trama, 1997.
- SMITH, A. D.: *Ethnicity and Nationalism*. Leiden: E.J. Brill, 1992.
- SNYDER, Louis L.: *Global Mini-Nationalisms. Autonomy or independence*. Wesport, Conneticut: Greenwood Press, 1982.
- SNYDER, Louis L.: *Macro-Nationalisms. A history of the pan-movements*. Wesport, Conneticut: Grerenwood Press, 1984.
- SOLÉ TURA, Jordi: *Nacionalidades y Nacionalismos en España*. Madrid: Alianza, 1985.
- SOLOZÁBAL ECHAVARRÍA, Juan José: *El Primer Nacionalismo Vasco. Industrialismo y conciencia nacional*. Madrid: Tucur, 1975, pp.333-367; A. Elorza: *Ideologías del Nacionalismo Vasco, 1876-1937*.
- SOLOZÁBAL ECHAVARRÍA, Juan José: "Nación, nacionalidades y autonomías en la Constitución de 1978. Algunos problemas de la organización territorial del Estado", *Revista de Derecho Político*, 13 (primavera de 1982), pp.53-74.
- SOLOZÁBAL ECHAVARRÍA, Juan José: id.: "El Estado autonómico como Estado nacional", *Sistema*, 116 (septiembre de 1993), pp.67-84.

SOLOZÁBAL ECHAVARRÍA, Juan José: "Nación y Estado en la Constitución Española", en A. de Blas (ed.): *Enciclopedia del Nacionalismo*, pp.339-341.

SQUELLA, A.: "¿Por qué democracia? Una coincidencia entre Ross y Kelsen", en el monográfico de la *Revista de Ciencias Sociales*, 25 (1984), vol.II, pp.529-552, dirigido por A. Squella y R. J. Vernengo con el título de *Alf Ross. Estudios en su Homenaje*.

SYMMONS-SYMONOLEWICZ, Konstantin: "Some observations about the comparative approach to nationalism", en M. Palumbo y W. O. Shanahan (eds.): *Nationalism. Essays in Honour of Louis L. Snyder*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1981, pp.60-66.

TAGUIEFF, Pierre-André: "El nacionalismo de los nacionalistas. Un problema para la historia de las ideas políticas en Francia", en G. Delannoi y P.A. Taguieff: *Teorías del Nacionalismo*, cit., pp.63-180.

TAMIR, Yael: "The right to self-determination", *Social Research*, 58/3 (otoño de 1991), pp.565-589.

TAMIR, Yael: *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

TAYLOR, Charles: "Use and abuse of theory", en A. Parel: *Ideology, Philosophy and Politics*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1983, pp.37-59.

TAYLOR, Charles: *Sources of the Self. The making of modern identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989; hay trad. al español de Ana Lizón, con la corrección técnica de Ramón Alfonso Díez: *Las Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996.

TAYLOR, Charles: *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992; hay trad. al español, por la que se cita, de M. Utrilla de Neira: *El Multiculturalismo y "La Política del Reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

TAYLOR, Charles: *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian federalism and nationalism*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1993.

TAYLOR, Charles: "Nationalism and modernity", en R. McKim, y J. McMahan (eds.): *The Morality of Nationalism*, pp.31-55.

C. Taylor: "Cross-purposes: the liberal comunitarian debate", en N. L. Roseblum (ed.): *Rules and Conventions*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1992; hay trad. al español de F. Birulés Beltrán: "Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo", en C. Taylor: *Argumentos Filosóficos*. Barcelona: Paidós, 1997.

THIEBAUT, Carlos: *Los Límites de la Comunidad*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

TILLY, Charles (ed.): *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975.

TIPTON, C. (ed.): *Nationalism in the Middle Ages*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1972.

TOMÁS Y VALIENTE, Francisco: *A Orillas del Estado*. Madrid: Taurus, 1996.

TOMÁS Y VALIENTE, Francisco: "Soberanía y autonomía en las constituciones de 1931 y 1978", en A. Iglesia Ferreirós: *Autonomía y Soberanía*, cit., pp.113-131.

TÖNNIES, Ferdinand: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 8ªed., 1935; trad. al español de J. F. Ivars: *Comunidad y Asociación*. Barcelona: Península, 1979.

TRUYOL SERRA, Antonio: "Souveraineté", *Archives de Philosophie du Droit* 35 (1990), pp.313-326

TULLY, James (ed.): *Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

TURNER, John C. (ed.): *Rediscovering the Social Group. A self-categorization theory*. Oxford: Basil Blackwell, 1987; hay trad al esp., por la que se cita, de P. Manzano, revisada y prologada por J. F. Morales: *Redescubrir el Grupo Social*. Madrid: Morata, 1990.

TYRAKIAN, Edward A. : "Nacionalismo, modernidad y sociología", en Pérez-Agote: *Sociología del Nacionalismo*, cit., pp.143-161

TYRAKIAN, Edward A. y ROGOSWIKI, Ronald (eds.): *New Nationalisms of the Developed West*. Boston y Londres: Allen & Unwin, 1985.

TYRAKIAN, Edward A.: "Nationalist movements in advanced societies: some methodological reflections", en J. Beramendi, R. Máiz y X. M. Núñez: *Nationalism in Europe. Past and Present*, cit., vol.I, pp.325-352.

UNZUETA, Patxo: *Sociedad Vasca y Política Nacionalista*. Madrid: El País, 1987.

UNZUETA, Patxo: *Los Nietos de la Ira. Nacionalismo y violencia en el País Vasco*. Madrid: El País, 1988

VALLESPÍN OÑA, Fernando: "Aspectos metodológicos de la historia de las ideas políticas", en F. Vallespín (ed.): *Historia de la Teoría Política*, vol I. Madrid: Alianza, 1990.

VALLS MONTÉS, R.: *La Interpretación de la Historia de España y sus Orígenes Ideológicos en el Bachillerato Franquista. 1938-1953*. Valencia: ICE de la Universidad Literaria de Valencia, 1984.

VILLACAÑAS, José Luis: "Fichte y los orígenes del nacionalismo alemán moderno", en *Revista de Estudios Políticos* 72 (abril-junio de 1991), pp.129-172.

VILLAR, Francisco: *Los Indoeuropeos y los Orígenes de Europa*. Madrid: Gredos, 1991.

VIROLI, Maurizio: *For Love of Country*. Oxford: Oxford University Press, 1985; hay trad. al español de A. Ruano y C. Escobar: *Por Amor a la Patria*. Madrid: Acento, 1997.

VIROLI, Maurizio: "Patriotismo y nacionalismo entre el final del siglo XVIII y los inicios del siglo XIX", en J. M. Iñurrategui y J. M. Portillo (eds.): *Constitución en España: Orígenes y Destinos*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, pp.51-60.

WALDRON, Jeremy: "Theoretical foundations of liberalism", en *Philosophical Quarterly* 37 (1987), pp.127-50, reimprimido en *Liberal Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp.35-62.

WALDRON, Jeremy: "Minority cultures and the cosmopolitan alternative", *University of Michigan Journal of Law Reform*, 25/3 (1992), pp.751-793.

WALDRON, Jeremy: "What Plato would allow", en I. Shapiro y J. Wagner DeCew (eds.): *Theory and Practice*. (Nomos XXXVII) Nueva York: New York University Press, 1995, pp.138-178.

WALZER, Michael: *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship*. Nueva York: Simon and Schuster, 1970.

WALZER, Michael: "The communitarian critique to liberalism", *Political Theory*, 18/1 (febrero de 1980), pp.6-23.

WALZER, Michael: "Nation and universe", *The Tanner Lectures on Human Values*, XI, Salt Lake City: University of Utah Press, 1990, pp.509-556.

WALZER, Michael: *Spheres of Justice*. Nueva York: Basic Books, 1983; hay trad. al español, por la que se cita, de H. Rubió: *Las Esferas de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

WALZER, Michael: *Thick and Thin. Moral argument at home and abroad*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994; hay trad. al esp., por la que se cita, de R. del Águila Tejerina: *Moralidad en el Ámbito Local e Internacional*. Madrid: Alianza, 1996.

WALZER, Michael: "The politics of difference. Statehood and toleration in a multicultural world", en R. McKim, y J. McMahan (eds.): *The Morality of Nationalism*, pp.245-257.

WALZER, Michael: *On Toleration*. New Haven: Yale University Press, 1998; hay trad. al esp., por la que se cita, de F. Álvarez: *Sobre la Tolerancia*. Barcelona: Paidós, 1998.

WEBER, Eugene: *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford, California: Stanford University Press, 1976.

WEBER, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden soziologie*. Tubinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922; se cita por la trad. al español de J. Medina, J. Roura, E. Ímaz, E. García Maynez y J. Ferrater Mora: *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

WESTEN, Peter: "The empty idea of equality", *Harvard Law Review*, 95/3 (enero de 1982), pp.537-596.

WHELAN, Frederik: "Democratic theory and the boundary problem", en J. Roland Pennock y John W. Chapman: *Liberal Democracy*. Nueva York: New York University Press, 1983, pp.13-47.

WILSON, J.: "Why should other people be treated as equals?", en H. Buch, P. Foriers y C. Perelman: *L'Egalité*. Bruselas: Émile Bruylant, 1971, vol.I, pp.291-305.

WOLFF, Robert Paul: *In Defense of Anarchism*. Nueva York: Harper and Row, 1970.

WRIGHT, Georg Henrik von: *Norm and Action. A logical enquiry*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1963; hay trad. al español, por la que se cita, de P. García Ferrero: *Norma y Acción. Una investigación lógica*. Madrid: Tecnos, 1970.

ZERNATTO, Guido: "Nation: the history of a word", *Review of Politics*, 6/1944, pp.351-366.

REUNIDO EL TRIBUNAL QUE SUSCRIBE EN EL DIA DE
LA FECHA, ACORDO CALIFICAR LA PRESENTE TESIS
DOCTORAL CON LA CENSURA DE ~~SOBREVALENTE~~ ~~CON~~ LAUDE
MADRID. 28 mayo 1999

PER UNANIMIDAD

Four handwritten signatures in black ink, arranged vertically and slightly overlapping. The signatures are stylized and difficult to decipher, but they appear to be the names of the members of the tribunal who signed the document.