

DERECHOS INDIVIDUALES Y COLECTIVOS EN EL NACIONALISMO

Juan Olabarría Agra

Universidad del País Vasco

La cultura política del occidente europeo en este fin de siglo es claramente una cultura demoliberal; puede decirse que las instituciones democráticas y los derechos individuales constituyen principios implícitos y gozan de una legitimidad apenas discutida. El descrédito y el fracaso de los regímenes comunistas ha reforzado el prestigio de los gobiernos democráticos y de la doctrina que los sustenta.

Sin embargo la ideología demoliberal no se ha quedado sin competidores, ya que, apenas el comunismo ha sido enterrado, cuando algunos de sus sepultureros exhuman y desempolvan un viejo cadáver que goza de excelente salud: el nacionalismo.

Quizá en la historia de las ideas, como en la del arte nos hayamos quedado sin futuro y estemos condenados a llenar el tiempo restante con reiteraciones periódicas del pasado; con reminiscencias arcaicas que afloran al papel impreso como en un viejo palimpsesto. Así, las más recientes doctrinas sobre la identidad colectiva o sobre la importancia de las raíces culturales producen en el historiador de las ideas la sensación de lo «déja vu»: son textos que ya se escribieron hace doscientos años. Lo que evidentemente ha cambiado es el contexto; aunque el nacionalismo apareció para combatir las tendencias democráticas y liberales, muy pocos de los líderes nacionalistas en Europa occidental se declararían antidemocráticos. Y es que la cultura política actual es en buena medida una cultura sincrética, una cultura que no quiere renunciar ni a la lógica de la democracia ni a la lógica de la identidad, a pesar de que históricamente casi siempre una y otra han servido de soporte a posiciones políticas irreconciliables. Quizá donde mejor se muestre esta contraposición sea en el distinto concepto que el nacio-

nalismo y el liberalismo han tenido y tienen sobre los derechos humanos, ya que el primero insiste en los derechos colectivos y el segundo en los derechos individuales. Es mérito de Andrés De Blas¹ y de John Breuilly² el haber subrayado esta contradicción que tantas veces pasa desapercibida, incluso a especialistas en el tema tan celebrados como Ernest Gellner.

El propósito de este trabajo es reproducir, siquiera a grandes saltos, las principales fases del itinerario ideológico nacionalista desde sus orígenes, centrándome en la contraposición derechos colectivos/derechos individuales.

Los Orígenes. Herder y la reacción antiuniversalista

Hace ya muchos años que Friedrich Meinecke³ describió el nacionalismo cultural como una ideología reactiva frente a dos formas de modernidad: la Ilustración o modernidad cultural y el liberalismo o modernidad política. En fechas más recientes Isaiah Berlin⁴ ha estudiado los aspectos antiutópicos y antiuniversalistas de las ideologías de la identidad, tal como fueron formuladas fundamentalmente por la contrailustración alemana. La antiutopía historicista iba dirigida sobre todo contra el universalismo y el individualismo. Pero debe tenerse en cuenta que en el siglo XVIII existían dos modelos universalistas netamente diferenciados.

El universalismo cristiano era en primer lugar epistemológico y ontológico, ya que tanto el ser como la posibilidad de su conocimiento se derivaban de la omnipotencia de un Dios creador. La razón y la revelación, verdaderas explicaciones del mundo, son el efecto de una causa perfecta y trascendente: Dios. Desde esta perspectiva sobrenatural, la divinidad legisla con criterios de universalidad; el mundo no es más que el producto de su sólo voluntad personal, y esa voluntad es una. El cristianismo, acorde con la herencia iusnaturalista del mundo helenístico, proclamaba a los hombres esencialmente iguales, capaces de razona-

¹ Vid. en especial *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984.

² *Nacionalismo y Estado*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1990.

³ *El historicismo y su génesis*, Méjico, Madrid, Buenos Aires, F.C.E., 1983.

⁴ *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, F.C.E. 1983. Edición original de 1955. *El fuste torcido de la Humanidad. Capítulos de historia de las ideas*. Barcelona, Península, 1992. Edición original de 1959.

miento y de acción moral, miembros de una misma *Humanitas*, hermanos en Cristo. Por esta razón la filosofía relativista que sirve de base a los nacionalismos culturales encontraría en el universalismo critiano un serio obstáculo.

Las posibilidades igualitarias del cristianismo no tenían por qué plasmarse en realizaciones en este mundo, ya que, salvo en sus versiones milenaristas, se trataba en realidad de una igualdad ante Dios, cuyo carácter trascendente permitía el aplazamiento del ideal nivelador hasta el más allá.

Por su parte, los ilustrados recogían el ideal universalista cristiano, pero dándole un sentido inmanente. Inmanencia en el conocimiento, ya que la razón universal tenía ahora por depositarios a individuos (racionalismo cartesiano), que pretendían usar sus reglas sin acomodarse a la revelación divina ni a las tradiciones humanas. Pero inmanencia también en las finalidades perseguidas, por cuanto la igualdad que se demandaba, basada en una antropología igualitaria, era la igualdad ante la ley, una igualdad en el reino de este mundo. A medida que crecían las dudas sobre el más allá, se fue generalizando el optimismo sobre las posibilidades de perfeccionar indefinidamente el más acá; de tal manera que gran parte de los ilustrados compartían una misma fe en el progreso, entendido como la posibilidad, abierta para todos los países, de perfeccionarse siguiendo un único modelo racional de validez universal⁵.

En el Siglo de la luz se estaba perfilando un proyecto de orden social, que, asentándose en el racionalismo crítico, pretendía romper con la tradición e instaurar un nuevo mundo de hombres libres e iguales ante la ley. El sujeto de tales cambios sería la persona aislada, el individuo, ya que paralelamente al racionalismo se estaba desarrollando una revolución cultural que colocaba al individuo, y no simplemente al «hombre», en el centro del Universo.

Pero la Ilustración no tuvo un sentido único, ya que en su seno se desarrollaron tendencias contrarias. La idea cosmopolita, racionalista e individualista del progreso fue vivamente combatida por los nostálgicos de la comunidad primitiva (Rousseau)⁶ y, sobre todo, por quienes empezaban a

⁵ Vid. MEEK, Ronald, *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*. Madrid, Siglo XXI, 1981.

⁶ Rousseau puede ser considerado como el fundador del individualismo romántico, pero también como un partidario decidido de sumir al individuo en la colectividad (el «reconocimiento del yo por los otros», la fiesta, la «transparencia») disolviendo lo pri-

pensar en la nacionalidad como la única forma natural de agrupamiento humano: la escuela historicista alemana y en especial su figura más representativa: Johan Gottfried Herder, rompían con una larga tradición universalista, encarnada tanto en el ideal cristiano como en el progresismo ilustrado.

Herder, culminando las tendencias historicistas iniciadas con Vico, rompió con los dos modelos universales. En su obra, y en especial en su obra de madurez *«Ideas sobre la Filosofía de la Historia de la Humanidad»* (escrita a partir de 1783)⁷ esboza un visión del mundo que prefigura ya en sus rasgos esenciales las tesis del «nacionalismo cultural» o nacionalismo de la identidad.

En primer lugar sustituye la concepción trascendente del mundo por otra de carácter inmanente y naturalista. La misma Providencia queda sometida a las «leyes del mundo»⁸. Como precursor del Romanticismo, Herder comienza un proceso de deificación del mundo. Si la razón crítica expulsaba del cielo a Dios, el sentimiento romántico poblaba la tierra con nuevos espíritus deificados; el Dios que los ilustrados expulsaban por la puerta, los románticos lo introducían por la ventana, pero ahora, como en el paganismo antiguo, se trataba de una gran variedad de dioses que habían decidido habitar el mundo e instalar su morada dentro de los seres sensibles. Frente a la visión mecánica y fría de la ciencia, frente a la «jaula de hierro» de la racionalidad moderna, el mundo quedaba encantado por una nueva magia politeísta, mientras materia y espíritu quedaban indisolublemente entreverados en un «naturalismo místico». Tal como ha subrayado José L. Villacañas, se trataba de «una concepción panteísta del mundo en la que se pretende redotar a lo real de un carácter sagrado»⁹.

vado en una publicidad comunitaria. Benjamín CONSTANT (*La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*) desarrollará un ideal político basado en la preservación de la libertad individual y de la privacidad, que, incorporado a la tradición demoliberal, contribuyó a descartar de ésta las tentaciones holistas de la democracia roussoniana.

⁷ *«Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité»* par HERDER, ouvrage traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Edgar Quinet, Paris, Lévraut, 1834, 3 t.

⁸ Vid... III, lib. XV, cap. V, p. 144. «El Dios que yo busco debe ser el mismo en la historia que en la naturaleza; porque el hombre no es más que una pequeña parte del todo; y su historia, como la historia de un insecto, está íntimamente unida a la trama en que transcurren sus días. Por lo tanto es preciso que prevalezca un sistema de leyes inherentes a la esencia misma de las cosas» (...)

⁹ VILLACAÑAS, JOSÉ L., «Fichte y los orígenes del nacionalismo alemán moderno», *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Epoca), n.º 72, abril-junio de 1991, pp. 129-172.

En ruptura con el espiritualismo cristiano, la antropología de Herder se basa en una causalidad arraigada en la diversidad de la naturaleza. El carácter humano, su peculiaridad intelectual y moral están determinados por la constitución física ¹⁰. Esta era única en la pareja originaria del Génesis, pero la dispersión por el planeta y la consiguiente influencia de los climas produjo variaciones físicas que comportaban cambios morales e intelectuales. Estos cambios llegaron a hacerse irreversibles y rigurosamente hereditarios, conformando, aunque en menor medida que la lengua ¹¹, la personalidad de las naciones.

Aún sin dejar de invocar un intenso sentimiento de solidaridad humanitaria, Herder subraya el interés por la variedad de los grupos humanos o «naciones culturales». Rompe, además, con el ideal mimético que asignaba (en lo terrenal o en lo celestial) un modelo único de perfección para todos los hombres. En adelante el único modelo será la «autenticidad», el ser fieles a la propia personalidad, tanto individual como colectiva. Ningún país debe menospreciarse por no parecerse a otro, juzgado como más perfecto, ya que no existe una vía única y universal en el desarrollo de las naciones.

Ahora bien, cuando Herder defiende la autenticidad y la originalidad individual entiende que la personalidad del individuo se define por la idiosincrasia del grupo étnico al que pertenece. El individuo queda así subsumido en el grupo humano llamado nación, por lo que el ideal romántico de «autenticidad individual», tiene en realidad un carácter holista.

El material de la política es el hombre. En la tradición aristotélica y escolástica el hombre nunca era tomado en su individualidad, sino como perteneciente desde su nacimiento a una serie de grupos concéntricos: familia, estamento o grupo de nacimiento, gremio, etc... En las nuevas teorías contractualistas el hombre era tomado como actor político en su individualidad. En el nacionalismo romántico de Herder la unidad política era la «etnia», o nación entendida como un conjunto de hombres que participan de una personalidad común. De ahí que cuando el nacionalismo cultural reivindique la libertad o el «derecho a la diferencia», entienda siempre que el sujeto de esa libertad y ese derecho no es el individuo, sino la nación, una colectividad que, en adelante

¹⁰ Vid. en especial los lib. VI y VII.

¹¹ Para la lengua como forma colectiva de pensamiento vid. lib. IX. También apud VILLACAÑAS, 133: «Una nación. un lenguaje. una forma de ser y pensar»(...)«cada nación habla según piensa y piensa según habla. pues no podemos pensar sin palabras».

asume los rasgos de la personalidad individual. Si el material esencial de la política no es el individuo, sino la nación, es lógico deducir que a cada colectividad humana homogénea llamada nación debe corresponderle su propio Estado ¹², y no sólo para garantizar la independencia respecto a otras naciones, sino también para que exista una fiel correspondencia entre las instituciones políticas y la personalidad colectiva tal como ésta se conserva en la tradición.

Es frecuente una interpretación de Herder en clave progresista. Según esta interpretación Herder, al reivindicar la originalidad, habría librado a la cultura de una estéril y servil mimesis, mientras que, al relativizar todas las culturas habría contribuido a la emancipación de los llamados «pueblos inferiores» frente al imperialismo de la cultura francesa. Sin embargo, en la obra de un hombre que, como Herder, odiaba las desigualdades aristocráticas y que alimentaba un sentimiento de solidaridad universal, hay que señalar varias contradicciones que se deducen de sus teorías étnicas. Así, en «Ideas» los pueblos germánicos y los indoeuropeos en general (persas, hindúes, griegos) aparecen mejor dotados de cualidades morales e intelectuales, en tanto que los negros ocupan el lugar más bajo de la escala.

La humanidad, tal como aparece descrita en «Ideas», queda dividida en grupos étnicos, llamados naciones, a los que se tomaba como unidades políticas naturales, diferenciadas unas de otras por una personalidad hereditaria; la variedad de grupos étnicos, por mucho que se reivindique el ideal relativista de la originalidad cultural de cada pueblo, se traduce en desigualdad racial ¹³.

¹² «El Estado más natural es una nación con un carácter distintivo. Nada nos parece más contrario al fin de los gobiernos que el engrandecimiento desproporcionado de los Estados y que la mezcla de razas y de naciones reunidas bajo un cetro único» (*Ideas*, lib. IX, cap. IV, p. 196, apud. Gregorio de YURRE, *Totalitarismo y egolatría*, Madrid, Aguilar, 1962, p. 39).

¹³ Vid. un típico ejemplo de la ambigüedad herderiana: «El negro tiene derecho a tratar a sus salvajes opresores con los nombres deshonorosos de albinos y demonios blancos...penetremos sin ningún sentido de orgullo en el lugar que le ha sido destinado...puesto que en semejante clima era imposible que el negro recibiese una más noble impronta, lejos de despreciarle, sepamos compadecerle» (t. I, lib. VI, cap. V, p. 348).

Herder rechaza la jerarquización racista, aún cuando él mismo había contribuido a su fundamentación: así, por ejemplo en t. II, lib. VII, p. 8: «yo desaría que todas las distinciones que se han establecido»...«algunos, por ejemplo, han juzgado conveniente emplear el término de razas...la palabra se refiere a una diferencia de origen que no existe» (ibidem).

La segunda contradicción estriba en que la autenticidad, que puede ser percibida como un derecho del individuo a «ser él mismo», es, en realidad, rigurosamente antiindividualista¹⁴. Finalmente lo que se reivindica en nombre de la fidelidad a la propia idiosincrasia colectiva no es otra cosa que la tradición, pero una tradición que ha dejado de ser universalista y trascendente para hacerse particularista e inmanente.

Revolución y contrarrevolución

A partir de 1789 Francia se convertía en el banco de pruebas de las ideas revolucionarias; la abolición del Antiguo Régimen fue acompañada de una gran cantidad de formulaciones teóricas. Dos de ellas, impresas en este mismo año, me parecen especialmente significativas: *¿Qué es el Tercer estado?* del abate Siéyès y la *«Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano»*.

El interés del primero radica sobre todo en la aparición del término nación con un nuevo significado político y en la definición que se hace de ella: *«¿Qué es una nación?. Un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y representados por la misma legislatura»*¹⁵.

Llevar esta definición del papel a la realidad significaba quebrar las bases sociales y políticas del Antiguo Régimen. Instaurar la igualdad ante la ley era poner fin a los privilegios estamentales. Subsistía la desigualdad económica, pero los estamentos sociales cerrados y hereditarios habían desaparecido. La única jerarquía cuya necesidad social se legitimaba era la «carrera abierta al mérito», carrera que sólo podía ganar el individuo que demostrase su propia excelencia en la práctica, es decir en competencia con otros individuos.

Por lo demás Herder compartía con muchos de sus contemporáneos (por ejemplo con Montesquieu o con el conde de Boulainvilliers) los prejuicios germanistas: «Todas las naciones que viven en los bosques según las costumbres de sus antepasados son fuertes, atrevidas...las que viven en países cultivados, privados de sombra y de frescor, se degeneran poco a poco: el alma y el coraje habitan en el fondo de los bosques» (t. II, lib. VII, p. 54).

Para el antijudaísmo de Herder vid. lib. XII y XVI.

¹⁴ En el contractualismo de Locke el hombre como individuo tiene derechos antes de abandonar el estado de naturaleza. Por el contrario para Herder «el hombre aislado no tiene ningún derecho natural propio» (apud. VILLACAÑAS, p. 135).

¹⁵ SIEYES, *¿Qué es el tercer estado?*. Madrid, Aguilar, 1973, p. 13.

La aplicación de este mismo principio de igualdad ante la ley implicaba, además, la abolición de los privilegios territoriales, tan notorios en el Antiguo Régimen, sobre todo en el terreno fiscal; implicaba por lo tanto un proceso centralizador, al que sus enemigos tildaron enseguida con el mote inadecuado de «jacobino»¹⁶.

Por otra parte el modelo político implícito en la definición de Siéyès es el modelo contractualista liberal: la nación es la suma de individuos que deciden libremente dotarse de una autoridad común, llamada Estado; por lo tanto la nación, como sujeto de la soberanía, debía estar representada por un parlamento que reflejase su voluntad. La ruptura con la monarquía tradicional del Antiguo Régimen era aún mayor por el hecho de que Siéyès atribuyese a la nación, a la voluntad mayoritaria de los ciudadanos, una capacidad constituyente ilimitada. Esta mayoría, en virtud de su voluntad soberana podía dotar al país de un sistema de gobierno que no dependiese de la tradición, sino de modelos de perfección universal inspirados en la razón.

La primera «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano», muestra que, a pesar de la tendencia colectivista y roussoniana del paréntesis jacobino, la revolución se perfilaba ya desde 1789 como liberal e individualista. La misma sociedad política aparece subordinada a la defensa de la libertad de los individuos. Los derechos allí defendidos son sobre todo derechos que garantizan la propiedad individualista burguesa (una propiedad no vinculada ni amortizada), y la libertad individual. La religión y las ideas dejan de ser hereditarias y se convierten por derecho en libre opción de cada individuo, que en adelante dispondrá de la posibilidad de elegir entre una pluralidad de opciones. Esta tendencia al pluralismo, que libera al individuo de toda adscripción ideológica, se verá reforzada cuando, varios decenios después, se admita la legitimidad de los partidos políticos en cuanto representantes de intereses e ideologías que no tienen por qué ser unánimes. El derecho a disentir y a optar entre varias ideologías o partidos venía así a coronar al individuo como sujeto último de la soberanía. El nuevo pluralismo político puesto al servicio de la libertad individual, implicaba no sólo la neutralidad ideológica del Estado, sino la desaparición de los «organismos inter-

¹⁶ Es claro que Napoleón, cuyo célebre código civil encarna el principio jurídico igualador y centralizador difícilmente podría ser llamado jacobino. Lo mismo puede decirse del Directorio, que siendo una reacción política antijacobina no fue por ello menos centralista.

medios» así como de algunas formas de representación política comunitaria características del Antiguo Régimen: gremial, estamental, familiar. Individuos libres para escoger su propia opción entre una pluralidad de partidos eran los nuevos sujetos de la política. El nuevo hombre surgido de la revolución tenía muchos menos vínculos hereditarios y menos raíces que el antiguo; muchas veces podía elegir en una serie de cuestiones que para sus antepasados estaban predefinidas por el nacimiento.

Por otra parte la clase que lideraba y hegemonizaba el proceso, la burguesía, estaba entrando en la modernidad económica aún antes de iniciarse la revolución industrial, ya que ésta fue precedida por una transformación individualista de las relaciones sociales¹⁷ (contrato) y de la propiedad (desvinculación, fin de las rentas feudales, desamortización).

Muchos de los que impugnaban la obra de la revolución francesa comprendían muy bien que las transformaciones políticas que ésta había llevado a cabo no eran más que el colofón de un largo proceso de modernización en todos los ámbitos. Antes de que la revolución aboliese el absolutismo y los privilegios, una parte de la burguesía y de la nobleza habían ido transformando el mundo de las ideas y el de las cosas hasta hacerlos poco habitables para los privilegiados: uno de los resultados de esta transformación fue la creciente competitividad de unos individuos que reclamaban derechos como tales, así como una sociedad en la que el conflicto parecía suceder al consenso. A la clásica comunidad orgánica, conjunto de individuos jerárquicamente estratificados, obedientes a una legitimidad tradicional, le sucedía un conjunto de individuos que competían entre sí sin resignarse a las situaciones hereditarias y que reclamaban igualdad de derechos. A la vieja lealtad personal en función del estatus nobiliario, le sucedía ahora la competencia de poderes medidos en términos cuantificables de mera racionalidad económica.

Por eso la reacción aristocrática y clerical contra la política revolucionaria lo fue también contra la modernidad en su conjunto y en especial contra el héroe de los nuevos tiempos: el individuo. Fue entonces cuando el concepto romántico de nación comenzó a adquirir cierta relevancia política.

¹⁷ Es significativo el estupor aristocrático de Tocqueville ante unas relaciones con los criados que no descansaban ya en la fidelidad familiar, sino en el contrato.

Empiristas políticos como Burke, tradicionalistas como José de Maistre, historicistas románticos como Adam Müller o los hermanos Schlegel, todos coinciden en elaborar una alternativa al concepto revolucionario de nación. Surge así la idea de *la nación como una comunidad naturalmente diferenciada a la que debe corresponder un Estado propio*¹⁸. La nación romántica, que tiene su antecedente en Herder, asume los rasgos del individuo, tiene una personalidad propia, independiente de la voluntad de las personas que la forman. La nación se define como un grupo humano diferenciado desde los orígenes, bien sea por el designio de la Providencia o por la variedad de la naturaleza¹⁹. Esta idea de nación como diferencia colectiva no sólo excluye la soberanía contractualista entendida como suma de voluntades individuales²⁰, sino que suprime la misma individualidad personal. José de Mais-

¹⁸ La manera en que los contrarrevolucionarios definen a la nación es muy similar tanto por lo que comprende como por lo que excluye: la soberanía como voluntad política de los ciudadanos es sustituida por la identidad colectiva entendida como un destino que debe ser obligatoriamente asumido como deber ineludible. La nación es anterior y superior a la suma de los individuos que la componen; por encima de los avatares históricos o de la voluntad democrática de la mayoría está el destino de una comunidad diferenciada desde el comienzo de los tiempos por la naturaleza (o por Dios); el deber de ésta es conservar su diferencia, separándose de las otras comunidades y respetando (en lo cultural y en lo institucional) su propia tradición (entendida con frecuencia como reminiscencia de una «edad de oro») o a su «constitución interna», rechazando las reformas como «extranjerizantes».

Para la definición de la identidad colectiva como un hecho «natural» y, por lo tanto, como ineludible vid. entre otros: J. G. FICHTE, *Discursos a la nación alemana*. Barcelona, Altaya, 1995, pp. 65 y ss. (donde se vincula la identidad alemana con la perfección originaria del pueblo primitivo, el «urvolk»). Jacques DROZ, *Le Romantisme Politique en Allemagne*, París, Armand Colin, s.a. Comprende el estudio del nacionalismo romántico alemán en sus principales representantes: Adam Müller, los hermanos Schlegel, Novalis, Goerres, Fichte entre otros.

¹⁹ Para la idea de que la nación no es un hecho humano, sino natural vid. DROZ, p. 25 y ss.

²⁰ «Porque, si el orden social viene de la naturaleza, no hay en absoluto contrato social» (Joseph de MAISTRE, *Etude sur la Souveraineté*, cap. II, en O.C. Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, s. a., t. I, p. 319).

«La misma potencia que ha decretado el orden social y la soberanía ha decretado también las diferentes modificaciones de la soberanía según el diferente carácter de las naciones.» (ibid., p. 221)

«Las naciones tienen un alma general y una verdadera unidad moral que las constituye en cuanto tales. Esta unidad aparece anunciada sobre todo por la lengua.» (Ibid., cap. IV, p. 325)

«De estos diferentes caracteres de las naciones nacen las diferentes modificaciones

tre proclamaba la desaparición del hombre universal; en adelante sólo se hablaría de franceses, ingleses, rusos o persas, pero no del hombre en abstracto. Esta nueva antropología no rechazaba la universalidad abstracta para recuperar la personalidad de los individuos, sino para negarla. No se trataba sólo de impugnar la idea de que los ciudadanos tienen derecho a autogobernarse conforme a la voluntad de la mayoría; empiristas, tradicionalistas o románticos, son conscientes de que la revolución no es más que la última de las consecuencias de un largo proceso que, incluso por vías divergentes, había conducido a la emancipación del individuo. Individualismo religioso con la Reforma, filosófico con el racionalismo cartesiano, moral por la emancipación kantiana del sujeto ético, o por el simple principio del egoísmo individual que tanto el liberalismo económico como el utilitarismo postulaban. Todo esto había transformado una lógica del consenso conformista y de la armonía en lógica del disenso, de la participación universal y de «la guerra de todos contra todos». Para volver a taponar la caja de Pandora que había abierto la modernidad era preciso disolver al individuo en la colectividad, pero no en la vieja colectividad universal de la hermandad en Cristo, sino en colectividades culturalmente diferenciadas que sumiesen al individuo en su comunidad aislándole del resto del mundo. La ruptura con el universalismo implicaba la proclamación de «verdades nacionales» por encima de cualquier objetividad y no sólo era una ruptura con el universalismo cultural del Siglo de las Luces, sino con todo tipo de universalismo, incluido el cristiano ²¹.

Louis Dumont ²² ha subrayado por una parte el progreso del individualismo en la historia moderna, por otra la reacción antiindividualista del romanticismo político, que sustituye la personalidad individual por una personalidad colectiva llamada nación.

Los nacionalistas románticos pensaron que no era posible luchar contra la revolución sin entablar un proceso general contra el indivi-

de los gobiernos»(...)«De estos principios indiscutibles nace una consecuencia que no lo es menos: el contrato social es una quimera... porque, si las formas de estos gobiernos están prescritas imperiosamente por la potencia (pouissance, palabra a la que de Maistre asigna el sentido de potencia angélica o «poder intermedio» entre la divinidad y el mundo) que ha dado a cada nación tal posición moral, física, moral, comercial, etc, ya no puede hablar de *pacto* (subrayado por el autor). Cada modo de soberanía es el resultado inmediato de la voluntad del creador»(...) (Ibid., cap. IV, pp. 328, 329).

²¹ El romanticismo político insistía en la necesidad de religiones nacionales.

²² DUMONT define a la nueva nación romántica como individuo colectivo. *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid, Alianza, 1993.

dualismo. Este debía ser anulado en todos sus aspectos: negación del individualismo político implícito en las ideas contractualistas, rechazo de las formas de representación individual («numéricas») frente a la representación orgánica colectivista del Antiguo Régimen. Se trataba también de negar los aspectos económicos y sociales del individualismo triunfante. Frente a una sociedad móvil, de individuos competitivos, una sociedad jerarquizada y estática cuyo modelo ideal es el Egipto antiguo o, mejor aún, el código de Manú, que consagraba la sociedad de castas en una India dominada por los arios²³.

Era una rebelión contra el individualismo económico y la competencia, contra el ascenso social de la burguesía, contra las nuevas formas de riqueza inmobiliaria, a las que se contraponía la idealización de los antiguos vínculos sociales. Se daba así desde el primer nacionalismo un rasgo destinado a persistir hasta la actualidad en muchas de sus posteriores versiones: la exaltación del mundo precapitalista y agrario frecuentemente acompañada de esos ataques al capitalismo²⁴ que Marx llamaría el «socialismo reaccionario»²⁵.

La usurpación del individuo por la personalidad colectiva fue tan intensa que nada quedó a salvo. Si el egoísmo hedonista había desatado ambiciones generalizadas, si era culpable de haber trocado la paz en conflicto, el patriotismo, exaltando las pasiones altruistas, incitando al individuo al sacrificio, a «hacer don de sí», volvería a transformar el conflicto en paz.

Así, contra el individualismo hedonista el nacionalismo romántico predicaba el sacrificio altruista²⁶ a la colectividad; contra la cultura ilustrada y cosmopolita en la que el individuo elige según sus afinidades personales, la cultura colectiva de raíz popular, el «Volksggeist», la tradición nacional o el prejuicio como reflejo de una sabiduría primitiva

²³ Vid. DROZ. *Ob. cit.* pp. 19 y 172. y LÉON POLIAKOV, *Le Mythe Aryen*, París, Calman-Lévy, 1971.

²⁴ Vid. DROZ, *ob. cit.*, p. 77 y ss.

²⁵ Vid. *Manifiesto del Partido Comunista y Manuscritos de 1844*, ambas publicadas recientemente en un volumen titulado *La cuestión judía y otros escritos*, Planeta Agostini, Barcelona, 1993. pp. 113 y 271.

²⁶ La necesidad del sacrificio individual a la colectividad es un tópico de toda la literatura contrarrevolucionaria, tanto la nacionalista como la que no lo es (p.e. Luis de Bonald). Lo mismo puede decirse de la formación del pensamiento sociológico (vid. Robert A. NISBET, *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.)

y originaria²⁷. Pero sobre todo la reacción más profunda fue la que se produjo en el terreno epistemológico.

Emancipada de la fe religiosa o sometida a ella, la razón había tenido un carácter universal en cuanto a sus reglas objetivas e individual en cuanto al sujeto que la ejerce. Este individualismo del sujeto pensante y este universalismo del pensamiento alcanzaron su cénit con la filosofía cartesiana. Como ha señalado acertadamente Léon Brunschwig²⁸, «Descartes había proclamado lo que es efectivamente la base del racionalismo moderno, la unidad de la sabiduría humana; no hay más que una inteligencia, un método, una verdad».

Los ataques al universalismo racionalista, que habían comenzado con el escepticismo empirista de Hume, se renovaban ahora con otros métodos. Se postulaba una nueva epistemología, en la que el individuo sólo podía percibir la realidad objetiva a través de categorías mentales colectivas determinadas por el lenguaje. Esto tuvo dos efectos paralelos: acabar con la universalidad de la razón y con la individualidad del sujeto pensante²⁹. El pensamiento así «nacionalizado», ni tenía al indi-

²⁷ Vid. DROZ, p. 111 y ss. y 164. FICHTE, p. 65.

²⁸ *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris, Alcan, 1927. t. II, p. 547. También LEGROS Robert (*Hegel entre Lumières et Romantisme*) señala la oposición entre la autonomía de la razón individual cartesiana y la vuelta a la naturalización originaria de los románticos. Frente a la perspectiva cartesiana para la que «ninguna adhesión es legítima, si no se construye a partir de la subjetividad reducida a puro pensamiento», los románticos propugnaban la pertenencia del individuo a un sistema de ideas colectivo. Para el romanticismo la «desnaturalización» del individuo, su «desarraigo» de los orígenes representa no una emancipación, sino una deshumanización. (V.V.A.A. *La Révolution Française entre Lumières et Romantisme*, en Cahier de Philosophie politique et juridique, 1989, n.º 16, Centre de Publications de l'Université de Caen.

Para la influencia del nacionalismo cultural y del romanticismo en el legitimismo francés vid. V.V.A.A. *Romantisme et Politique (1815-51)*. Colloque de L'Ecole Normal Supérieure de Saint Cloud, Paris, Armand Colin, 1969.

²⁹ Vid. Joseph de MAISTRE, que opone la unidad racional y moral de la nación a la del individuo: «La razón humana reducida a sus fuerzas individuales es perfectamente nula, no sólo para la creación, sino aún para la conservación de cualquier asociación religiosa o política, por que no produce más que disputas, y porque el hombre para su comportamiento no necesita problemas, sino creencias. Su cuna debe estar rodeada de dogmas y cuando su razón despierte es preciso que encuentre sus opiniones ya hechas, al menos en todo cuanto se relacione con su conducta» (...) «Todos los pueblos conocidos han sido felices cuando han obedecido fielmente a esta razón nacional que no es otra cosa que la aniquilación de los dogmas individuales y el reino

viduo por sujeto, ni podía proclamarse universal en su validez. La lengua, esencia definidora de la pertenencia nacional, era también una epistemología colectiva, capaz de condicionar al individuo en su conocimiento del mundo y en su sistema de ideas y valores; la lengua confiere entonces una personalidad colectiva que llega hasta lo más íntimo de los individuos que la hablan³⁰.

El romanticismo político y el nacionalismo aparecían así como «la otra cara de la modernidad», es decir como una reacción contra ella que no se basase en la mera restauración de la cultura tradicional, sino en la formulación de nuevos principios. Paradójicamente, estos enemigos de la modernidad, no eran discípulos ortodoxos de la tradición y no lo eran porque habían roto con el universalismo y con la trascendencia del cristianismo³¹, pero también por que sus teorías de la nacionalidad quebraban el legitimismo dinástico y esta es la razón de que el nacionalismo, perfectamente formulado en lo doctrinal desde la revolución misma, tuviese un escaso valor en la práctica política contrarrevolucionaria³².

absoluto de los dogmas nacionales, es decir de los prejuicios útiles» (*Etude sur la Souveraineté*, en *O.C.*, t. 1, p. 375 y ss.)

Para la negación de la razón individual en Bonald vid. KOYRE, Alexander: *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971, p. 145 y ss.

³⁰ Para los grandes cambios en las concepciones lingüísticas de finales del XVIII son útiles las obras siguientes: GENETTE, Gérard, *Mymologies. Voyage en Cratilie*, Paris, Seuil, 1976. OLENDER, Maurice, *Les langues du Paradis*, Galimard-Seuil, 1989. Eco, Umberto, *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Crítica, Grijalbo-Mondadori, 1993.

Una cuestión decisiva en la ruptura con la universalidad fue el abandono del antiguo mito de la «lengua perfecta» o lengua originaria creada por Dios e instrumento ideal para el conocimiento de la verdad. Fue el relativista cultural Herder quien rompió con el ideal lingüístico de la lengua perfecta. (*Ensayo sobre el lenguaje humano*, en *Obra Selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982, pp. 207-225) Fichte, de manera contradictoria puesto que quiere insistir a la vez en la superioridad y en la peculiaridad alemanas, aún se mantiene fiel al mito de la lengua originaria.

³¹ La tendencia a la divinización del mundo y de la naturaleza es evidente en muchos nacionalistas románticos, entre otros Fichte y José de Maistre. Para de Maistre vid. Robert TRIOMPHE, *Joseph de Maistre. Etude sur la vie et sur la doctrine d'un materialiste mystique*, Ginebra, Droz, 1968, p. 590.

³² Para la oposición de Metternich a los nuevos nacionalistas románticos por razones tanto dinásticas como religiosas vid DROZ, **ob. cit.** p. 31 y ss. Fue, por ejemplo muy significativo el abandono del panteísmo y la «conversión» religiosa de Adam Müller.

Fichte es uno de los nacionalistas que, por sus ambigüedades y contradicciones, más difícilmente podía ser asimilado a la filosofía política de la Restauración. Por un lado

La época del nacionalismo liberal (1815-1870)

Durante el período que media entre la instauración del sistema de Viena y la realización de la unidad nacional de Italia y Alemania, el liberalismo pareció vivir en buena armonía con los principios de la nacionalidad. La causa de la unidad nacional alemana e italiana, enfrentada a los intereses dinásticos y a la represión absolutista de Metternich, tomó un cariz predominantemente liberal. Por otra parte las simpatías de liberales franceses como Michelet o Quinet hacia las causas nacionalistas, se explican por el contexto político y cultural. En lo político el liberalismo occidental veía en la rebeldía nacionalista de la Europa central y de Italia un aliado natural en la lucha contra el absolutismo, al oponer el derecho de los pueblos al de los reyes. En lo cultural el factor más importante fue la penetración del romanticismo historicista en Francia, con su culto a la colectividad y su divinización panteísta de los pueblos entendidos como entidades naturales³³.

la divinización de la patria y el rechazo de todo idealismo trascendente se sostenían sobre un panteísmo apenas disimulado. La «patria como portadora de eternidad» (p. 159) era un «más acá» al que la religión cristiana no podía rendir culto. (el cristianismo era para Fichte, como lo había sido para Rousseau, un obstáculo para la solidaridad comunitaria, solidaridad que no admitía «fugas del individuo» hacia una salvación en el más allá). Además, consecuente con su definición de la nación alemana, Fichte rechaza el interés dinástico de los príncipes. Por otra parte, a pesar de haber definido la nación como unidad espiritual y como fidelidad a la tradición, reivindica el pluralismo ideológico, la libertad política de los individuos, y el fin de los privilegios. Durante mucho tiempo el nacionalismo germánico mantendrá esta ambigüedad entre principios liberales y reaccionarios. Un interesante testimonio del carácter pseudoprogresista de las ligas estudiantiles y patrióticas de las guerras de liberación se encuentra en H. HEINE, *De l'Allemagne*, Paris, Pluriel, 1981. Heine, discriminado por los prejuicios antisemitas de los nacionalistas alemanes, siempre permaneció alerta frente al patriotismo y frente al romanticismo de su propio país. Resulta de especial interés la alarma que siente el autor ante el gran cambio cultural en las élites alemanas: el paso del cristianismo a una filosofía inmanente de la naturaleza, a un paganismo que exalta la fuerza y las virtudes guerreras (p. 153): «cuando la cruz, este talismán que la encadena, se rompa, entonces se desbordará de nuevo la ferocidad de los antiguos combatientes».

³³ Para Michelet vid. BENICHO, Paul, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de a época romántica*. F.C.E., 1984, p. 466 y ss. Michelet intentó mantener un equilibrio entre la libertad y la plena conciencia de los individuos y la pertenencia «naturalista y determinista al magma nacional. En frase de B. Michelet "llegó a pensar que la naturaleza era el dios del siglo XIX?". Quizá una de sus obras donde mejor se muestran la contradicción entre libertad individual y deberes nacionales sea "El pueblo.", obra en la que lo emocional ocupa un lugar preeminente frente a lo racional, en que la fusión de las clases y los individuos en el todo de la nación resulta obsesiva.

Por su parte el movimiento nacional alemán estuvo hegemonizado hasta el fracaso de 1848 por la corriente liberal³⁴. Más tarde el miedo al radicalismo revolucionario y la admiración suscitada por las primeras victorias prusianas inclinarán al nacionalismo hacia sus orígenes holistas, tradicionalistas y autoritarios³⁵.

El movimiento nacional italiano asumió los principios del liberalismo; sin embargo, si analizamos la doctrina nacionalista en dos de sus líderes que militaron en las filas de la izquierda, el teórico Pasquale Stanislao Mancini y el revolucionario Giuseppe Mazzini, vemos que el contractualismo liberal está ausente de ella.

Para Pasquale Stanislao Mancini³⁶ la nación es un producto de la Providencia y de la naturaleza³⁷, cuya formación no depende de la voluntad contractual de los hombres (voluntad «artificial y política»). La naturaleza, divide a los hombres en grupos homogéneos cuya comunidad de valores depende de la raza y, sobre todo, de la lengua, verdadera comunidad moral³⁸. Los derechos que en 1789 se proclamaron para las personas individuales, deben proclamarse para los individuos colectivos que son las naciones³⁹. Así, el derecho de los pueblos a la independencia no sería otra cosa que una transferencia legítima de la autonomía individual kantiana⁴⁰ a las colectividades naturales, el re-

³⁴ Vid. ABELLÁN, Joaquín, *El liberalismo Alemán en el siglo XIX (1815-48)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987. Los liberales alemanes, sin embargo, entienden la nación más como comunidad que como asociación de los individuos.

Para el progresivo alejamiento de las teorías contractualistas en el pensamiento jurídico alemán a partir de 1848 vid. KLIPPEL, Diethelm, *La polémique entre Jellinek et Boutmy: une controverse scientifique ou un conflit de nationalismes*, artículo publicado en la Revue Française d'Histoire des Idées Politiques, n.º 1, 1 semestre de 1995, p. 85 y ss.

³⁵ Vid. DROZ, Jacques, *Europa: Restauración y revolución. (1815-48)*, Madrid, Siglo XXI, 1981, p. 164 y ss.

³⁶ MANCINI, Pasquale Stanislao, *Sobre la nacionalidad*, Madrid, Tecnos, 1985.

³⁷ (...) «la familia y la nación. Hijas ambas de la naturaleza y no del artificio» (...) «ambas tienen el mismo sagrado origen, porque son igualmente revelaciones elocuentísimas de los designios de la creación, de la constitución natural y necesaria de la humanidad» (ibid., p. 25)

³⁸ «la unidad de lenguaje manifiesta la unidad de la naturaleza moral de la nación y crea sus ideas dominantes». (Ibid., p. 33.)

³⁹ *Ibid.*, p. 16

⁴⁰ «Puede aplicarse al principio de la nacionalidad lo que dijo Kant de a libertad, que en el campo del derecho, por la igualdad de las personas jurídicas, aquella se limita a sí misma en cada una de ellas. Y de ahí resulta esta fórmula de justicia: coexistencia y armonía de la libertad de todos los hombres, que nosotros debemos traducir en esta

conocimiento de que a cada comunidad humana naturalmente diferenciada (nación o etnia) debe corresponderle su propio Estado («etniarquía»)

Mancini reconoce la importancia del factor subjetivo o conciencia nacional, pero considera que esta no es el resultado de una libre opción, sino un deber ineludible de cuantos forman parte de la «nación natural», la conservación de la nacionalidad como un «deber jurídico», que no puede depender de la «arbitraria voluntad de los individuos»:

«Pero, cuando el ejercicio de la libertad según una determinada dirección se ve, además, como necesario para la vida misma de la humanidad y para su fin, en el camino por el que las leyes inmutables de su constitución la llaman, aquélla es más que un derecho para los hombres libres, es un deber. Separarse de ese camino, dejar de concurrir a la realización de ese fin, es perturbar el orden moral, cuya observancia fue impuesta a la voluntades libres de los hombres»(...)«Estos vínculos jurídicos, que se generann necesaria y espontaneamente del hecho de la nacionalidad, sin que sea causa eficiente de ello artificio de pacto político alguno, tienen un doble modo esencial de manifestación: la libre constitución interna de la nación y su independiente autonomía respecto a las naciones extranjeras. La unión de ambas es el estado naturalmente perfecto de una nación, su etniarquía»⁴¹.

Giuseppe Mazzini comparte con Mancini la misma idea de la nacionalidad como un ser designado por la Providencia⁴² cuyos derechos políticos no pueden ser la suma de los derechos individuales. En polémica constante con el concepto individualista de los derechos hu-

otra: coexistencia y armonía de las nacionalidades libres de todos los pueblos» (Ibid., p. 59). «El derecho de nacionalidad no es más que la misma libertad del individuo, ampliada al común desarrollo del agregado orgánico de individuos que forman las naciones; la nacionalidad no es más que la manifestación colectiva de la libertad, siendo tan santa y divina como la libertad misma». (ibid. p. 37).

Así pues, la idea de personalidad nacional no nace como sostiene Elie Kedouri, de Kant, sino de la transferencia de la autonomía individual kantiana a la nación, transferencia que efectúa constantemente el nacionalismo romántico. Vid E. KEDOURI, *Nacionalismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985, p. 12 y ss.

⁴¹ *Ibid.*, p. 38.

⁴² Para Mazzini la divinidad se encarna en el destino de las naciones («Dios se encarna sucesivamente en la Humanidad» (*Los deberes del hombre*, p. 43). Como consecuencia de esta divinización panteísta de la nación el patriota se convierte en un «creyente sin templo» (*Pensamientos sobre la democracia en Europa (1846-52)* en *Scritti Politici*, vol. XXXIV, Imola, 1922, p. 104.

manos⁴³ y más aún con el utilitarismo de Bentham, Mazzini rechaza los principios individualistas de la revolución, cuyo origen atribuye erróneamente a un Rousseau «descarriado por no sé qué fermento de egoísmo»⁴⁴.

El contrato social o el principio de soberanía nacional no tienen sentido, si no son la expresión de unos deberes hacia el destino nacional asumidos por los individuos, «un deber común a todos»⁴⁵.

Las cautelas del liberalismo

En la década de los setenta la tensión entre los principios de libertad individual y libertad de los pueblos comenzó a hacerse evidente para algunos de los intelectuales liberales que habían simpatizado con el «principio de las nacionalidades», y que ahora se mostraban más bien cautelosos respecto a las consecuencias políticas de su aplicación.

La crítica más conocida del nacionalismo cultural o étnico en nombre de los principios liberales proviene del libro de Renan «¿Qué es una nación?». La obra, dictada por el oportunismo polémico (la necesidad de demostrar el carácter francés de Alsacia-Lorena), se ha convertido en la definición clásica de la nación desde un punto de vista liberal, a pesar de que, en realidad, su autor distase mucho en sus convicciones de los principios que proclamaba⁴⁶. Frente al nacionalismo cultural, que asignaba un estado a cada comunidad étnicamente diferenciada (por la raza o por la lengua), Renán, sin dar importancia a la comunidad lingüística o racial, definía la nación como un producto de los avatares históricos de un Estado, siempre que fuera libremente aceptado por sus habitantes. La autodeterminación no se reivindicaba como un derecho de las colectividades «diferentes», sino como la suma de las voluntades individuales.

⁴³ (...) «Los tristes principios franceses» (...) «la libertad de creencias» (que) «rompe con toda comunión de fe» («*Los deberes del hombre*», en «*Scritti Politici*», Imola, 1935, vol. LXIX, p. 11 y ss.

⁴⁴ «*Sobre la revolución francesa de 1789*» en «*Scritti Politici*», Imola, 1941, vol. XCIL, p. 242 y ss.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ En realidad Renan concedía una importancia esencial a la raza. Respecto al liberalismo, lo único que ocasionalmente le acercaba a sus principios era el miedo a «una dictadura clerical». Vid. DIGEON, Claude, *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, Paris, P.U.F., 1992, p. 186 y ss. En realidad puede considerarse a Renan como uno de los fundadores del «neotradicionalismo» francés. Vid. RENAN, E. *La reforma intelectual y moral de Francia*, Barcelona, Península, 1972.

Liberales ingleses como John Stuart Mill o Lord Acton, que habían expresado su simpatía por el «principio de las nacionalidades», manifestaban ahora su alarma ante unos principios esencialistas de la comunidad nacional basada en razas, «identidades naturales» o en «culturas homogéneas». Para Mill la absorción de diferentes etnias en un Estado común, y la fusión cultural consiguiente representaban ventajas frente al ideal etnicista⁴⁷ Para Lord Acton el nacionalismo de la identidad sacrificaba la libertad de los individuos a la de las naciones entendidas como comunidades naturales y eternas: «el nacionalismo se convirtió en una condena de todo Estado que incluyera diferentes razas y constituyó finalmente la completa teoría según la cual el Estado y la nación deben ser coextensivos».(...)

«la nación es aquí una unidad ideal fundada en la raza...controla los derechos de los individuos y los deseos de los habitantes, absorbiendo sus intereses en una unidad ficticia»(...)«la teoría de la nacionalidad, por lo tanto, es un paso retrógrado en la historia»(...)«la nacionalidad no apunta ni a la libertad, ni a la prosperidad, sacrificadas a la necesidad imperativa de convertir a la nación en el molde y la medida del Estado»⁴⁸.

Del nacionalismo al fascismo (1890-1933)

Desde mediados de los setenta Europa experimenta grandes transformaciones en su economía, en su política interior y en las relaciones internacionales. La industrialización se intensificó a partir de la revolución siderúrgica del acero y comenzó a extenderse hasta la periferia de Europa, pero este crecimiento fue acompañado de crisis de superproducción (la «Gran Depresión» de 1873-98), y de malestar social tanto entre los sectores de las clases medias incapaces competir, como en-

⁴⁷ «La experiencia prueba que es posible a una sociedad fundirse en otra y cuando esta nacionalidad era originariamente una porción inferior o atrasada de la especie humana, la absorción es muy ventajosa para ella. Nadie puede dudar que no sea más ventajoso para un bretón o para un vasco de la Navarra francesa ser arrastrado a la corriente de ideas y sentimientos de un pueblo altamente civilizado y culto...que vivir adheridos a sus rocas, resto semisalvaje de tiempos pasados, girando sin cesar en su estrecha órbita intelectual...Todo lo que tienda a mezclar las nacionalidades, a fundir sus caracteres y sus cualidades en una unión común es un beneficio para la raza humana» (*Del gobierno representativo*, Madrid, Tecnos, 1965, p. 331).

⁴⁸ Apud. KOHN, Hans, *El nacionalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1966, p. 171.

tre el nuevo proletariado. Crisis de sectores tradicionales que veían la desaparición de su viejo mundo (una de las obras del antisemita Drumont se titula significativamente «El fin de un mundo»), urbanización acelerada, aparición de grandes almacenes que arruinan al pequeño comerciante, migraciones, disolución de las costumbres tradicionales que adscribían al individuo al lugar y a las condiciones de nacimiento, incremento de la movilidad y de la incertidumbre social, generalización de la enseñanza y consiguiente aumento de la competencia entre los individuos. Por otra parte, una nueva conflictividad laboral se extiende con la industria, mientras los partidos socialistas comienzan a hacer notar su presencia. Entre tanto los sistemas liberales comienzan su evolución hacia la democracia, de tal manera que la escena política tiene cada vez más actores y se va haciendo más conflictiva.

Desde mediados de los ochenta comienzan a cristalizar partidos que utilizan la idea de nación como el talismán que permita recuperar por la vía autoritaria la tradición y la unidad espiritual, que la modernidad política económica y social habían quebrantado. En una época de democratización creciente era lógico que los nuevos nacionalismos tuviesen un componente populista e interclasista, acorde con su vocación de partidos de masas.

Algunos ideólogos nacionalistas fueron más allá de la estrategia interclasista y ensayaron una síntesis de nacionalismo verdadero y falso socialismo. Esta ideología, que anticipaba el fascismo, y cuyo pionero era Sorel, proponía una convergencia de nacionalistas y sindicalistas revolucionarios en la que la solución a los problemas sociales apareciese subordinada a la «emancipación nacional», es decir la utilización de la capacidad movilizadora de un socialismo falso al servicio de un nacionalismo verdadero.

Si, en los años anteriores a la Gran Guerra los teóricos del fascismo eran generales sin soldados, la situación cambió radicalmente al día siguiente del armisticio. Las esperanzas suscitadas entre las masas durante la guerra, la quiebra de la economía, la crisis de los partidos tradicionales, la complacencia de las viejas élites, dispuestas a compartir transitoriamente el poder político con tal de conservar el económico, son algunos de los factores que pueden explicar la expansión fascista. Zeev Sternhell ha subrayado la importancia que el nacionalismo tuvo en la génesis del fascismo: ambos pueden considerarse dos olas consecutivas de la misma marea, de tal manera que el estallido de la segunda solo puede explicarse sobre la base de la primera. Esto se hace más evidente cuando comprobamos que nacionalismo y fascismo se nutrie-

ron de un medio cultural idéntico: la reacción antipositivista, la resurrección del «viejo fondo romántico».

Desde finales de los ochenta comienza a esbozarse una tendencia cultural contraria a los valores de la ilustración y de la modernidad⁴⁹: contra la racionalidad irracionalismo vitalista⁵⁰; contra la objetividad subjetividad extremada o percepción puramente fenoménica del mundo⁵¹, contra el pensamiento consciente el inconsciente colectivo⁵², contra el naturalismo artístico simbolismo espiritualista⁵³, contra el progreso decadencia⁵⁴ o regreso a una edad de oro ruralizante⁵⁵, contra

⁴⁹ Para la reacción antipositivista vid. entre otros STROMBERG, Roland, *Historia intelectual europea desde 1789*, Madrid, Debate 1990, p. 259 y ss. LUKACKS, G. *El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo. Para el irracionalismo alemán y sus conexiones políticas con el nacionalismo desde 1850 hasta los años 20 vid., STERN, Fritz, *Politique et désespoir. Les ressentiments contre la modernité dans l'Allemagne préhitlerienne*. Paris, Armand Colin, 1990. Se encontrará una síntesis muy sugestiva de las tendencias irracionalistas en Italia y Francia en las obras de Zeev STERNHELL: *El nacimiento de la ideología fascista*. Madrid, Siglo XXI, 1994. *La droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme, 1885-1914*, Seuil, 1984. En especial la introducción a Maurice Barrès et le nationalisme français. París, Complexe, 1985.

⁵⁰ En la estela de la gran ruptura con la racionalidad moderna que supuso la obra de Dostoyewski habría que citar H. Bergson en Francia, M. de Unamuno en España, G. Papini en Italia, Paul de Lagarde o Julius Langbehn mucho más influyentes en Alemania que el «demasiado aristocrático» Nietzsche, autores todos cuyo interés radica en que cultivaron paralelamente el irracionalismo y el nacionalismo (Bergson no fue un escritor nacionalista, pero desde SOREL hasta los futuristas italianos se inspiraron en su obra. vid. THIBAUDET, A., *Bergson et le bergsonisme politique*. Paris. 1922).

⁵¹ La coincidencia entre nacionalismo y subjetivismo irracionalista está ejemplificada por Barrès (*Le culte du moi*) y por Unamuno (*Vida de D. Quijote y Sancho*).

⁵² Ya el romanticismo había exaltado las fuerzas incoscientes (vid. BEGUIN, A. *El alma romántica y el sueño*, F.C.E., 1993. El romántico Carus inspiró a Dostoyewski (vid. FRANK, Joseph, *Dostoyewski. La secuela de la liberación, 1860-1865*). A finales del siglo pasado tuvieron gran difusión las teorías sobre el inconsciente colectivo formuladas por E. Hartmann y Gustave Le Bon (Inspiradores directos de Freud y Jung).

⁵³ Vid. MICHEL, Mario de. *Las Vanguardias artísticas del siglo XX*, Madrid, Alianza, 1985.

⁵⁴ No es casual que la decadencia y la muerte se convirtiesen en tópicos literarios de la «belle époque»: Marcel Proust, Gabriel D'Annunzio, Thomas Mann entre los grandes; Barrés y Maurras entre los menores. El nacionalista antisemita E. DRUMONT, publicaba en 1889 «*El fin de un mundo*».

⁵⁵ Salvo excepciones (el futurismo) los nacionalismos se asocian a la una nostalgia del pasado deseosa de inmovilizar la historia. La «intrahistoria» de Paz en la Guerra es un ejemplo de tiempo inmóvil, del deseo unamuniano de librarse de la muerte eternizando el pasado.

las certezas científicas los mitos⁵⁶, contra la moral hedonista el comportamiento imprevisible ajeno al cálculo utilitario⁵⁷, contra el individuo aislado⁵⁸ el retorno a la comunidad primigenia.

Los hombres, aislados y extraviados en la modernidad, encontraban la nación la unidad recobrada. Los nacionalistas de ámbito estatal, tanto como los que reivindicaban la separación respecto a ese estado (Partido Nacionalista Vasco, Cymru galés o Movimiento Bretón) compartían un mismo concepto de nación, heredado del romanticismo: la nación es una identidad colectiva, cuyo ser no depende ni de los avatares históricos ni de la voluntad de los hombres. Nacionalistas alemanes como Paul de Lagarde o Julius Langbehn⁵⁹ italianos como Francesco Crispi⁶⁰ o franceses como Maurice Barrès habían adoptado sin alterarlo el concepto romántico y herderiano que otorgaba a la nación una personalidad independiente de los individuos. Por lo tanto las personas reales tenían que adoptar la personalidad atribuida por los nacionalistas a la nación. Pertenecer a la nación significaba para un nacionalista participar de una identidad común. Esta identidad podía estar constituida por la lengua, por la raza o, por la ideología.

Asumiendo los principios del tradicionalismo político, los nacionalistas proclamaron el carácter antinacional de las ideologías post-revolucionarias: el liberalismo, la democracia, el socialismo. Quien las defendiera quedaba excluido espiritualmente de la comunidad nacional. La religión se declaraba preceptiva, no por sus metas trascendentes, sino como parte de la identidad nacional, y esto incluso por agnósticos tan notorios como Charles Maurras⁶¹.

⁵⁶ En especial SOREL, A. *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza.

⁵⁷ Así, la aceptación del sufrimiento tanto en la moral heroica de Nietzsche, como en los personajes dostoyewskianos, inconcebibles, por ejemplo, en el contexto utilitarista de la narrativa francesa de su época.

⁵⁸ El aislamiento del individuo en la gran ciudad, expresado como angustia («El grito», de Munch) o como incomunicación (monólogo interior en la obra de V. Wolf o J. Joyce) es uno de lugares comunes más frecuentados por el arte moderno.

⁵⁹ STERN, *Ob. cit.*, p. 33 y ss.

⁶⁰ CHABOD, Fererico, *La idea de nación*, F.C.E., 1987. p. 99.

⁶¹ En el nacionalismo finisecular confluyen dos corrientes culturales distintas; por un lado la cultura de raíz tradicionalista y clerical, muy vinculada al mundo legitimista, por el otro la de agnósticos, a menudo materialistas filosóficos, que venían a aliarse con el tradicionalismo por odio al progreso y al mundo moderno. Es el caso de Maurras en Francia o de Paul de Lagarde en Alemania. De ahí las dificultades que el nacionalismo y el fascismo tendrán con las Iglesias. Por otra parte las tendencias pantefistas una cultura secularizada que había erigido un altar a la biología y al darwinismo eran

La lengua y la raza eran las dos formas de identidad colectiva a la que los nacionalistas daban más importancia. Después del holocausto nazi es inevitable considerar el racismo como la forma más radical y peligrosa que el nacionalismo ha asumido históricamente. Pero, sin negar lo anterior, es preciso llevar la atención a otro aspecto, que diversos historiadores han subrayado⁶²: tanto la lengua como la raza cumplen en la lógica del nacionalismo la misma función que cumplían en los románticos alemanes: la lucha contra el individuo y su integración en un colectivo que lo asimila y le confiere personalidad.

La lucha contra la autonomía individual asume diversas formas: es una lucha contra el kantismo en la medida en que Kant proclamaba la autonomía moral del individuo⁶³. Pero es también un ataque al individualismo racionalista y al individualismo social. Frente a la razón individual se proclama una «razón nacional» influida por la tradición histórica por la lengua y por la herencia genética. Frente al individuo socialmente emancipado se proclama la necesidad de una adscripción familiar, territorial y hereditaria. Barrès denuncia al individuo sin raíces por su pretensión de ascenso social y de autonomía intelectual como a alguien que ha caído en una «abstracción estéril», como un Anteo condenado a perecer desde que sus piés se han separado de la tierra. Es preciso restaurar el inconsciente colectivo, ya que la razón no es más que «una parte insignificante» de la psique⁶⁴.

incompatibles con cualquier religión trascendente. A medio camino entre el materialismo y la trascendencia universal quedaban los proyectos de fundar un «cristianismo nacional».

⁶² BRUNTSCHWIG, L. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris, Félix Alcan, 1927. Brunschwig subraya sobre todo el papel de la epistemología colectivista en la lucha ideológica con el individualismo, tanto en Bonald («he querido hacer una filosofía del nosotros»), como en la tradición sociológica o en las teorías deterministas.

STERNHELL (*La droite révolutionnaire*, p. 151 y ss) interpreta el racismo como un antiindividualismo extremado.

STERN (*Politique et désespoir*, p. 11 y ss. 43 y ss) relaciona el nacionalismo de Lagarde y Langbehn con el deseo de recuperar la comunidad perdida.

⁶³ Vid. MAURRAS «La enseñanza de una moral independiente es una perfecta quimera...porque la moral independiente constituye un gran error filosófico al que el genio de Kant prestó durante mucho tiempo su deplorable autoridad» (Apud ROUDIEZ, Léon, *Charles Maurras jusqu'à l'Action Française*, Paris, André Bonne, 1957, p. 108). La obra e Barrès es en buena medida un ataque a la noción de individuo.

⁶⁴ Sobre la «invención» del individuo por el humanismo griego Vid. BARRES, M. *Du sang de la volupté et de la mort*, Paris, Plon, 1921, p. 241. En su novela Los desarri-

Las ideologías fascistas tuvieron como base un nacionalismo exacerbado, que combinaron con un pseudo socialismo⁶⁵. Ahora bien, su concepto de nación es una herencia fiel del romanticismo. Si exceptúa la idea de «nación proletaria», una invención atribuida al nacionalista italiano Enrico Corradini⁶⁶, invención que obedecía al intento de presentar las guerras como una forma de lucha de clases, el fascismo no cambió los términos en que el nacionalismo había sido descrito por el nacionalismo cultural o nacionalismo romántico. Para Benito Mussolini «Donde los pueblos no viven en el marco de sus propias fronteras naturales constituidas por la lengua y la raza...no puede existir el clima histórico necesario para el desarrollo normal del movimiento de clase» (...) «nosotros no concebimos al Estado (encarnación jurídica de la nación) ni como una asociación de individuos ciudadanos, ni como un semicontrato...nosotros la veríamos como la concreción de una personalidad histórica»⁶⁷.

Esta personalidad de la nación, ya sea racial, como en el caso de la ideología nazi o cultural, es igualmente el lugar donde se abisma la personalidad de los individuos concretos. Para Mussolini: «El fascismo, es decir (...) la negación del individualismo democrático, del racionalismo de la Ilustración, el fascismo es la afirmación de los principios de la tradición...de sacrificio individual tendente hacia el ideal históri-

gados el profesor Bouteiller, el racionalista liberal, el profesor Bouteiller, aparece retratado con todos sus pecados (partidario de la Tercera República, librepensador, ambicioso de origen humilde que no se ha resignado a su condición hereditaria y, sobre todo, individuo autónomo: «es un producto pedagógico, un hijo de la razón, extraño a nuestras costumbres tradicionales, locales o familiares: él mismo ha preferido, discutido y decidido sus vínculos y costumbres» (*Les déracinés*, Paris, Plon, 1922, p. 22).

Puede considerarse a LE BON como el más exitoso divulgador de las teorías de la psicología racial. «No hay nada tan estable en una raza como el fondo hereditario de su pensamiento» (*La psicología de las multitudes*, Buenos Aires, E.M.C.A., s.a., p. 22).

Parecidas teorías se encuentran en Lagarde, Langbhen o en Arthur Möller Van Den Bruck, que vinculan la psicología individual al volk.

⁶⁵ «Los millones de trabajadores que volverán a los surcos de los campos, después de haber vivido en los surcos de las trincheras, realizarán la síntesis de la antítesis: clase y Nación» (MUSSOLINI, apud. STERNHELL, *Ob. cit.* p. 338).

⁶⁶ Vid. STERNHELL, Z. *El nacimiento de la ideología fascista*. p. 246: «La lógica del análisis de Corradini impone la transposición de la lucha antiburguesa del sindicalismo revolucionario a la arena internacional.»

Para la polémica de los nacionalistas italianos contra la democracia vid. PERFETTI, Francesco, *Il movimento nazionalista in Italia (1903-1914)*, Bonaco editore, Roma, 1984.

⁶⁷ Apud. STERNHELL, *Ob. cit.*, pp. 313 y 354.

co...contrapuesto y en el extremo contrario, a la razón, la individualidad abstracta y empírica de los hombres de la Ilustración, de los positivistas, de los utilitaristas»⁶⁸.

Hitler, escandalizado por la existencia del Estado multiétnico de los Habsburgo, buscó la adecuación del Estado a la comunidad étnica germana. En la estela del romanticismo político, rechazaba la idea contractualista del Estado⁶⁹, a la vez que proclama frente a éste la primacía de los «derechos humanos»⁷⁰. Sólo que la persona humana que detenta tales derechos no es ningún individuo, sino una colectividad nacional homogénea, racialmente definida, a la que debe corresponder un Estado. El Estado no es más que la expresión de la persona nacional germánica, persona cuyo primer deber es la permanencia. Una vez que la nación usurpa la personalidad del individuo, las paradojas se suceden en cascada: «Si en la lucha por los derechos humanos, una raza sucumbe, es porque no ha pesado en la balanza del destino lo suficiente como para contituar subsistiendo en el mundo terrenal. Porque esto es lo que hace la Providencia⁷¹ al decretar la muerte del hombre que no se halla preparado o es incapaz de bregar por su propia subsistencia»⁷².

⁶⁸ MUSSOLINI, apud. STERNHELL., p. 351. Para las relaciones entre el yo absoluto y el sujeto particular en el fascismo Vid. LO SCHIAVO, Aldo, *La filosofía política de Giovanni Gentile*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1975, p. 156 y ss.

⁶⁹ (...)«los que contemplan el Estado como un conjunto más o menos voluntario de individuos bajo una administración gubernativa». (*Mi Lucha*, Barcelona, Editors, s.a., p. 178). «El estado no constituye un conjunto de comerciantes allegados durante un período determinado de tiempo con el exclusivo fin de llevar a cabo un propósito económico: es la organización de una comunidad homogénea en su naturaleza y para cumplir el destino que le hubiere sido designado por la Providencia. Este, y sólo éste es el objeto y significado del Estado». (*ibid.*, p. 75).

En 1940 Hitler escribía: «nosotros, como arios, podemos por lo tanto imaginar que un Estado es el organismo viviente de una nacionalidad que no sólo salvaguarda la preservación de esa nacionalidad, sino que, por medio de un entrenamiento más intenso de sus habilidades espirituales e ideales, lo conduzca al más alto grado de libertad» (Apud. CONNOR, Walker, *Democracia, etnocracia y el Estado multinacional moderno: paradojas y tensiones*, en *Sociología del Nacionalismo*, Alfonso PÉREZ AGOTE (ed.), servicio editorial de la universidad del País Vasco, 2.º Congreso mundial vasco, 1989., pp. 111-130).

⁷⁰ «Los derechos humanos son más sagrados que los derechos del estado». (*Mi lucha.*, p. 51)

⁷¹ Son significativos los deslizamientos semánticos: de derechos humanos a derechos étnicos, y de Providencia a destino.

⁷² *Ibidem*.

Los nuevos nacionalismos

El contexto cultural de la postmodernidad

Los 25 años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial han pasado a la historia como una edad de oro sin precedentes en el desarrollo económico y la generalización del bienestar en los E.E.U.U. y en todo el occidente europeo. La política keynesiana, domesticando los ciclos depresivos, fue capaz de garantizar un crecimiento intenso y constante; este hecho, al amortiguar la lucha de clases, contribuyó más que ninguna otra cosa al mantenimiento de la paz social y a la estabilidad de las democracias. El optimismo decimonónico del progreso se plasmaba ahora en una palabra mágica: desarrollo. Y, para quienes no creían en sus virtudes, siempre estaba a mano la esperanza en una utopía socialista.

Pero desde los años 70 la economía keynesiana basada en la creación de una «demanda adicional» tuvo que ser abandonada y sustituida por «políticas de oferta», con duros ajustes de plantilla e incertidumbre en cuanto a los ritmos del crecimiento. Hemos entrado por tanto en una época no de retroceso, pero sí de crecimiento lento, acompañado de crisis. Las resistencias a la integración en la U.E., las críticas al mercado, la tentación proteccionista o aislacionista, de cierta izquierda, son síntomas de la crisis permanente en la que vivimos. La modernidad económica siempre ha suscitado reacciones antimodernas, rebeliones contra la «jaula de hierro», o contra la «razón instrumental». Pero si, habiéndose hundido la utopía socialista, el futuro del capitalismo se nos presenta además con tintes sombríos, entonces la rebelión antimoderna llega al paroxismo: las lamentaciones contra la inhumanidad del «Sistema» (siempre con mayúsculas) alcanzan su cenit. No es de extrañar, por tanto, que el pesimismo cultural, el relativismo y postmodernismo se instalasen entre nosotros ⁷³.

Todo comenzó con una crisis epistemológica. Tal como suele ocurrir en las épocas de pesimismo cultural, el primero en pagar el pato fue Descartes y su «racionalismo individualista». Pero nuestros estudiosos del conocimiento no se limitaron a denunciar el «racionalismo

⁷³ Para la relación entre ciclos adversos y reacción antimoderna y neorromántica vid. WENER BRAND, Karl, *Aspectos cíclicos de los nuevos movimientos sociales: fases de crítica cultural y ciclos de movilización del nuevo radicalismo de clases medias*, en *Los nuevos movimientos sociales*, Russel J. DALTON y KUECHLER, Manfred (compiladores), Valencia, Edicions Alfons El Magnanim, 1992. pp. 45-69.

totalitario» de Descartes en la línea empirista trazada por Sir Karl POPPER («la razón nunca acierta de una vez para siempre», axioma que por otra parte los positivistas siempre aceptaron). A partir del relativismo epistemológico, y puesto que el conocimiento objetivo no era posible, hubo quien llegó a la conclusión de que el saber sólo es una convención de la tribu, tan variado y plural como las etnias. Por otra parte, al no existir una mente individual capaz de captar la «verdad», al no ser posible la valoración objetiva de una cultura, el individuo debe resignarse a pensar dentro de su propia tradición, renunciando así a la crítica⁷⁴. De tal manera que la hermenéutica está volviendo a la tradición romántica que sitúa al sujeto del conocimiento dentro del contexto conocido, con un talante de participación y «empatía».

La crisis epistemológica de los setenta fue reforzada en los ochenta por una crisis de los valores de la modernidad: se empezó criticando la seguridad dogmática en el advenimiento histórico del progreso, para acabar condenando el progreso mismo como valor.

La posibilidad de una ética racional y universalista no dictada por la cultura histórica ha sido impugnada por algunos de los filósofos postmodernos que, en palabras de uno de sus críticos, [parecen restaurar] «una especie de relativismo historicista»⁷⁵. La idea ilustrada de una historia universal es quizá la más rebatida de todas las «ideas de la modernidad». Así, para G. Vattimo estamos ante «el problema de inventar una humanidad capaz de existir en un mundo en el que la creencia en una historia unitaria...ha sido sustituida por la perturbadora experiencia de la multiplicación indefinida de los sistemas de valores y de los criterios de legitimación»⁷⁶.

La «Europa de las etnias» y el «comunitarismo»

Con la derrota de los fascismos las doctrinas nacionalistas quedaron desacreditadas por largo tiempo, pero, tímidamente a partir de los sesenta y en plena expansión desde la década siguiente, el nacionalismo

⁷⁴ Vid. SOLA, Luis, *En torno al problema del relativismo epistemológico*: WINCH, GADAMER, KUHN, FEYERABEND, RORTY. (Sistema, n.º 108, mayo 1992).

Para Gadamer: «Frente a la razón ilustrada, que persigue la neutral objetividad en su acceso a lo real, Gadamer reivindica el prejuicio».

⁷⁵ Vid. *El neoconservadurismo de los postmodernos*, José María MARDONES en Jornadas sobre «Crisis de los ideales de la modernidad: la posmodernidad», Bilbao, 1989.

⁷⁶ *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1986, p. 13.

étnico ha ido encontrando una creciente aceptación social. La exigencia de que cada etnia disponga de un Estado propio implica la modificación de las fronteras y la partición de los Estados, en nombre del derecho de autodeterminación de los pueblos.

La mayor parte de los antiguos regionalismos, originados en un medio ideológico ultrarreaccionario y clerical, herederos de la vieja crítica legitimista al «Estado jacobino»⁷⁷, comprometidos a menudo por su colaboracionismo durante la ocupación nazi, han renacido como el ave Fénix. En este resurgimiento ha contribuido una cierta izquierda deseosa de unir la cuestión nacional con la cuestión social; de ahí que se generalizase en todos los movimientos separatistas o autonomistas el concepto de «nación proletaria» o «colonialismo interior»⁷⁸. Así la emancipación nacional aparecía como un capítulo indispensable de la lucha de clases⁷⁹.

Los movimientos nacionalistas han intentado además renovarse ideológicamente mediante la incorporación de dos derechos que se presentan como complementarios: el derecho de los pueblos a la «diferencia étnica»⁸⁰ y el

⁷⁷ Para una descripción de los vínculos entre regionalismo ultraconservador y colaboración Vid. V.V.A.A. *Régions et régionalisme en France du XVIII^e siècle à nos jours* P.U.F. 1977.

Para las relaciones entre la extrema derecha maurrasiana y el Plaid Cymru galés, así como para el «colaboracionismo» del movimiento flamenco vid. HOBBSAWM, E. J. *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991. p. 150 y ss.

Para una crítica izquierdista de los movimientos étnicos en Francia vid. CHATELAIN, Daniel et TAFANI, Pierre, *Qu'est-ce qui fait courir les autonomistes*, Stock, 1976. De especial interés es la crítica a un proyecto descentralizador de evidentes raíces contrarrevolucionarias y conectado con una derecha arcaizante y nostálgica o fascitizante (p. 53). En sus páginas podemos encontrar el testimonio de antiguos partidarios de Acción Francesa apoyando «el derecho de los franceses a ser diferentes» y animandoles a quebrar «un modelo jacobino» (¡el de 1789!). p. 55.

A juicio de los autores cuando los autonomistas pretenden reconciliar la ideología de la diferencia con la lucha de clases (de nuevo aparece en los textos la expresión «países proletarios»), están realizando una mistificación que favorece a la burguesía más reaccionaria.

⁷⁸ Vid. LAFONT, Robert, *La revolución regionalista*, Barcelona, Ariel, 1971. (primera edición en francés de 1967).

⁷⁹ Algunos de los más importantes ideólogos del nacionalismo étnico han realizado a lo largo de sus vidas un extraño «glisando doctrinal», así François FONTAN transitando de «la Acción Francesa, al anarquismo, troskismo y a la «nueva izquierda» (LAFONT, Robert, *La revendication occitane*, Paris, Flammarion, 1974, p. 268).

⁸⁰ Para la adhesión de la extrema derecha a los «valores de la diferencia» vid. BE-NOIST, Alain de, *La nueva derecha*, Barcelona, Planeta, 1982 (edición francesa de 1979).

derecho de los ciudadanos a establecer nuevos contratos políticos, rompiendo los que existen (autodeterminación y formación de nuevos Estados).

La vulgata de los autonomismos de base étnica fue y sigue siendo el libro de Guy Héraud, «L'Europe des étnies»⁸¹. En él basan sus reivindicaciones autodeterministas los modernos nacionalismos étnicos. Héraud intenta mantener un equilibrio entre los derechos colectivos de la nación y los derechos individuales de los ciudadanos. Interesa en especial analizar su concepto de nación y de autodeterminación.

La nación es para Héraud una identidad colectiva a la que llama «etnia». Dado el desprestigio de la palabra raza, los nacionalistas emplearon la palabra etnia, ya que su interés no estaba en subrayar los aspectos deterministas de la pertenencia a la nación, sino, fundamentalmente, los aspectos holistas. Con base racial⁸² o con base cultural el nacionalismo afirma ante todo las identidades colectivas, entendiendo que la nación es un grupo natural, y prepolítico. La política, es decir la voluntad de los habitantes expresado mediante el sufragio, no puede sino corroborar el «hecho natural de la diferencia». Se supone que el zócalo sobre el que se asientan los Estados debe ser una comunidad de individuos parecidos entre sí y diferentes de los demás.

La personalidad de los individuos depende del grupo al que pertenecen, de donde se sigue el interés por la «etno-psicología»⁸³. El factor esencial de la identidad colectiva, «el santuario de los valores étnicos» es la lengua, entendida no como medio de comunicación, sino como verdadero molde mental para quienes la hablan⁸⁴. En rigor, dado que los Estados deben tener su límite natural en las etnias, bastaría trazar un mapa étnico para configurar los nuevos Estados, «Lo ideal sería despolitizar las opciones étnicas...de manera que se ejerzan según un criterio científico. Es la etnopsicología quien tiene la palabra»⁸⁵.

⁸¹ París, Presses d'Europe. 1963.

⁸² Si bien la etnia no aparece descrita en términos raciales, éstos tampoco se desdican. Así, el prologuista Alexandre MARC, tras lamentar, haciéndose eco de Bernanos, los males de la modernidad capitalista («desarraigo, masificación, proletarianización, sistema totalitario, el trust de los trusts» y de acusar al «liberalismo desencarnado» presenta la lucha política en términos que recuerdan la «lucha de las razas» de Gumplovicz (HÉRAUD, *ob. cit.*, p. 9 y ss.). Por otra parte Héraud concede mucha importancia a la herencia genética (27 y ss) al R.H negativo de los vascos (p. 157) etc.

⁸³ *Ibid.*, p. 29 y ss.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁸⁵ *Ibid.* p. 56.

Sin embargo, lo que transforma a la etnia en nación es la conciencia que los individuos tienen de pertenecer a una identidad cultural determinada. Y es ahí, en el paso de lo natural a lo político, donde se invoca el derecho democrático a la autodeterminación: «como lo piensa Renan, como lo exige la dignidad del hombre, la nacionalidad resulta de un acto libre».

Por lo tanto se reivindica un derecho democrático y político de los individuos en nombre de una ideología de la identidad que se define como anti-individualista y pre-política. Esta ambigüedad corresponde al doble sentido que para el autor tiene la palabra nación: un sentido natural, «objetivo» o prepolítico y otro político y «subjetivo», que depende de la voluntad de las personas expresada mediante el sufragio⁸⁶. Para Héraud Bajo la apariencia de un derecho democrático de los individuos, lo que realmente se reclama es un deber colectivo de los pueblos. Se considera que el verdadero sujeto de los derechos políticos es la etnia y no el individuo⁸⁷ (y en este sentido se ha llegado a poner en entredicho la forma de representación democrática, basada en mayorías, voto individual y pluralismo en la elección⁸⁸). Los derechos del individuo se transforman en deberes, sobre todo en el deber de preservar la identidad cultural de la etnia, amenazada de «alienación» lingüística o demográfica. No se concibe, por tanto, que los individuos utilicen el derecho de voto en el plebiscito de autodeterminación para contradecir los designios nacionales⁸⁹. Tal contradicción sólo podría explicarse por «alguna causa malsana: relajación, cobardía, defecto de educación o complejos inoculados por la etnia dominante»⁹⁰.

A fin de garantizar que la autodeterminación sea positiva, conviene que los sujetos que la ejerzan se hayan identificado previamente con la cultura étnica, para lo cual se debe excluir a los inmigrantes. Para Hé-

⁸⁶ p. 57.

⁸⁷ p. 85.

⁸⁸ Las minorías étnicas no aceptan el voto mayoritario por considerarlo la expresión de la «etnia dominante». Se trataría de sustituir la democracia individualista liberal por una «etnodemocracia». Así, para Héraud, «aceptable en un medio homogéneo, la ley de la mayoría en un medio [étnicamente] heterogéneo camufla la opresión», p. 88.

Para la «etnocracia» como concepto no individualista de la «democracia» vid. Walter CONNOR, *Democracia, etnocracia y el estado multinacional moderno: paradojas y tensiones*, en ALFONSO PÉREZ AGOTE (edit.), *Sociología del Nacionalismo*, Universidad del País Vasco, 1988. pp. 11-131.

⁸⁹ HÉRAUD, *Ob. cit.*, p. 93.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 94.

raud el sujeto de la soberanía no es el pueblo, entendido como la totalidad de los habitantes: «La noción de pueblo, distinta de la nación, se sitúa en el marco de una visión abstracta del mundo, un mundo no dividido en naciones»⁹¹. En consecuencia no se trata de que ejerzan el derecho al sufragio todos los individuos que habitan un territorio, sino aquellos de los que puede esperarse que hayan asimilado los ideales étnicos. Por eso conviene (...) «reservar únicamente el carácter de participante a los ciudadanos que pueden testimoniar sus vínculos con el país, bien sea exigiendo un determinado nivel de asimilación o de forma más simple, imponiendo un tiempo de residencia lo suficientemente amplio»⁹². (al autor le parece aceptable que ese tiempo sea, por ejemplo, «tres generaciones»)⁹³. No parece, por lo tanto, que la autodeterminación que se reivindica sea un derecho de los individuos, sino más bien de unas supuestas comunidades étnicas de tipo natural, cuya voluntad de independencia deba ser corroborada por éstos.

Por otra parte, al otro lado del Atlántico viene desarrollándose una polémica que cae de lleno en el terreno de las relaciones entre los derechos individuales frente a los colectivos o, dicho de otra forma, entre el concepto liberal del Estado-nación y el romántico de Nación-estado. Me refiero a la discusión entre neo-contractualistas liberales y «comunitaristas»⁹⁴.

Los neocontractualistas, como R. Dworkin o J. Rawls, parten de una antropología individualista, sobre la base del hombre emancipado que ejerce la razón crítica sobre el contexto cultural en que vive. El Estado, axiológicamente neutral, no tiene otro fin que el de garantizar, en tér-

⁹¹ Vid. HERAUD, G., «Democracia y autodeterminación» en «Autodeterminación de los pueblos. Un reto para Euskadi y para Europa» (V.V.A.A.), Bilbao, Herria Eliza 2.000, 1985, 2 t., 1, p. 62 y ss.

⁹² *Ibid.*, p. 67.

⁹³ *Ibidem.*

⁹⁴ Vid. THIEBAULT, Carlos, *Los Límites de la Comunidad (las críticas comunitaristas y neorristotélicas al programa moderno)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Méjico, F.C.E., 1993.

La ética de la autenticidad, Barcelona, Paidós, 1994. (título original: *The malaise of modernity*, 1991).

DWORKIN, R. *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, 1993.

RAWLS, J. *Sobre las libertades*, Paidós, 1994.

Teoría de la Justicia, Madrid, Alianza, 1994.

minos redistributivos, los derechos igualitarios de todos los ciudadanos⁹⁵.

Por el contrario, incluso comunitaristas «liberales», como Taylor, vinculado al nacionalismo quebequés, critican al «hombre atomizado» de la sociedad moderna y, partiendo de una antropología holista, postulan un tipo humano anclado en los valores distintivos y tradicionales de su comunidad⁹⁶. El Estado, por lo tanto, no debe ser axiológicamente neutral, sino que debe orientarse a la protección de los valores comunitarios. Así en el comunitarismo la igualdad no se pide para la personas, sino para las culturas.

El contraste entre iguales derechos individuales e iguales derechos comunitarios se evidenció tras la adopción de la Carta Canadiense de Derechos (1982). En tanto que los anglocanadienses entendían que estos derechos se aplicaban a las personas, los francocanadienses entendieron que eran derechos colectivos que su propio Estado autonómico debía promover y, en consecuencia promulgaron leyes que restringían la libertad lingüística y de enseñanza de los habitantes de su comunidad⁹⁷.

Conclusión

Es frecuente leer que «el nacionalismo no es una ideología política», ya que la causa nacional ha sido históricamente secundada por los partidos más diversos. Esta es una opinión difundida sobre todo entre ciertos sociólogos. Por el contrario, en los historiadores de las ideas es ya un lugar común la distinción entre la nación de los ciudadanos, conjunto de individuos con un mismo Estado que garantiza sus derechos, y la nación cultural, conjunto de individuos con una identidad común en busca de un Estado capaz de perpetuarla. La nación de los ciudadanos, hija de la Revolución Francesa, implica una ideología demoliberal. La nación cultural, hija de la contra-ilustración y de la contra-revolución,

⁹⁵ «Las desigualdades sólo resultan tolerables, cuando éstas redundan en favor de los menos “aventajados” en el reparto» (MUGUERZA, Javier, *Desde la perplejidad*, F.C.E., 1990).

⁹⁶ Taylor parte del concepto herderiano de «autenticidad», entendida como originalidad colectiva vinculada a la tradición.

⁹⁷ La enseñanza en francés pasó a ser obligatoria para los francófonos y los emigrantes, sin que las familias tuvieran opción respecto a qué tipo de escuela deseaban para sus hijos. (TAYLOR, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, p. 79 y ss).

encierra una ideología impregnada de valores tradicionales y antiliberales a la que llamamos nacionalismo.

La nación de los ciudadanos no es la nación de los nacionalistas. Declararse ciudadano español, vasco o francés, significa estar dispuesto a asumir las obligaciones y reclamar los derechos propios de la ciudadanía en un Estado democrático: solidaridad para contribuir a la carga fiscal, cumplimiento de la ley, participación política, igualdad jurídica. La lealtad constitucional no supone en una nación de ciudadanos ninguna adhesión a valores específicos supuestamente atribuidos a la comunidad, ya que los valores o bien son universales o pertenecen a la esfera de lo privado. En la nación de los ciudadanos la libertad es atributo de las personas, no de las etnias.

Por el contrario, declararse nacionalista es mucho más que considerarse ciudadano de un determinado país; es abrazar una serie de supuestos valores vinculados a la identidad colectiva y a la tradición, valores cuya inserción en el marco de la doctrina demoliberal resulta más que problemática.

Hemos podido observar también que los textos ideológicos se repiten machaconamente en épocas muy diferentes, sobre todo cada vez que se da un contexto histórico modernizador. Quizá es la coincidencia cronológica entre aparición del nacionalismo y proceso modernizador lo que ha llevado a Gellner a atribuir al nacionalismo un papel activo en la modernización. Indudablemente, durante el proceso descolonizador el nacionalismo ha tenido un importante papel en los intentos modernizadores del Tercer mundo. Pero, por lo que se refiere a Europa, creo que la interpretación debe ser muy diferente. Nacionalismo de la identidad y modernización coinciden casi siempre en el tiempo, pero difieren en el significado. Frecuentemente ambos se dan en las mismas fechas, pero la razón no es, como suponen los partidarios de la «teoría modernizadora», que el nacionalismo ayude a la modernización; creo, que, por el contrario, la verdadera causa de esta coincidencia está en el hecho de que reacciona contra ella.

Pero, si los discursos se repiten a lo largo de la historia, es evidente también que los contextos varían. Vivimos en una época de prestigio indiscutido de la democracia y esto explica que la cultura política nacionalista sea una cultura sincrética, alimentada a la vez de valores demoliberales y de políticas comunitarias que los contradicen. Creo que la coexistencia en las mismas personas de dos ideologías que se contraponen y que se rigen por lógicas opuestas, podría quedar ejemplificada por una figura literaria medieval que está en el origen de la complejidad

psicológica de nuestra narrativa: la «psicomaquia» o «lucha del alma» entre tendencias opuestas. En esta guerra civil que se desarrolla dentro de algunas mentes, cuanto mayor es la pujanza de la etnias reclamando sus derechos, menos espacio puede ocupar el individuo en demanda de los suyos.

José De Maistre, atacando el concepto mismo de humanidad abstracta, alegaba «haber visto franceses, alemanes o rusos, pero nunca hombres»⁹⁸. Cabría replicar con Kolakowski⁹⁹ «si había visto a un francés, un alemán, un ruso, o más bien a Dupont, Müller o Ivanov».

Las crisis económicas, la «jaula de hierro del capitalismo», pueden llevarnos a desear formas de organización política y social premodernas y tribales, pero en ese caso debemos saber ya que lo que estamos haciendo no es cambiar la historia, sino volver a empezarla.

⁹⁸ «*Considerations sur la France*, en *O.C.*, vol. 1, p. 74.

⁹⁹ Apud. MUGERZA, Javier, *Desde la perplejidad*, p. 374.