

# Lealtades compartidas, lealtades divididas: la pertenencia política en Estados plurinacionales\*

FRANCISCO COLOM GONZÁLEZ

Instituto de Filosofía  
CSIC, Madrid

La idea de ciudadanía conlleva las nociones de derechos, pertenencia política y obligaciones cívicas. El distinto énfasis sobre cada uno de estos elementos nos remite a tradiciones histórica e intelectualmente distintas en su concepción. No obstante, el principio de la autonomía de las identidades, tal y como se reclama en numerosos países nacionalmente plurales, plantea todo un desafío a la forma en que

tradicionalmente se han venido planteando las virtudes políticas de la ciudadanía. Este artículo parte de una revisión histórica de las nociones liberal y republicana de la misma, analiza su relación con la idea de la *nacionalidad* y termina con una reflexión sobre la lealtad como virtud política y las condiciones para su posible reformulación como *patriotismo federal* en los Estados plurinacionales.

## 1. *Ciudadanía: liberal y republicana*

Los derechos y las obligaciones imputables a los miembros de un orden político remiten directamente a las formas de pertenencia concebidas para los mismos. Con anterioridad a las revoluciones liberales, la relevancia política del individuo se encontraba disminuida por su inserción en los vínculos orgánicos típicos del feudalismo, por la especificidad de las normas jurídicas que atendían a criterios estamentales de rango y privilegio y por el revestimiento de la autoridad política con un aura de sacralidad. En los albores de la filosofía moderna la cuestión de la lealtad política se planteaba en los términos de la obediencia debida por los súbditos al soberano, independientemente del origen atribuido a esa soberanía<sup>1</sup>. El reconocimiento de los compromisos recíprocos entre ambas

\* Una primera versión de este texto fue presentada en un seminario hispano-canadiense de filosofía política en torno al tema *Ciudadanía y nacionalidad: dos referentes de la lealtad política*, celebrado en el Instituto de Filosofía del CSIC en el mes de mayo de 1996. Agradezco a D. Weinstock, W. Norman, G. Laforest y J. C. Velasco los comentarios y observaciones que me hicieron sobre el mismo.

<sup>1</sup> En este punto coincidieron tanto la doctrina del derecho divino de los reyes como la teoría contractualista que hacía derivar del pueblo la autoridad política. En realidad, la disputa sobre el derecho de resistencia no versaba tanto sobre el consentimiento a la dominación como sobre las fuentes de legitimidad de la misma. Incluso entre los defensores de semejante derecho no

partes no obviaba el nulo papel de los súbditos en la configuración de la voluntad soberana. Posteriormente, al depositar en el pueblo no ya sólo el origen de la soberanía, como hicieran las doctrinas contractualistas, sino el ejercicio de la misma, las revoluciones del siglo XVIII rescataron la noción democrática de la *ciudadanía* como principio igualitario de pertenencia e hicieron del individuo el principal protagonista de la vida política. En su acepción moderna, la idea de ciudadanía subsumió los principios de la igualdad ante la ley, del derecho a la participación política y del sometimiento a un modelo territorial de dominación.

Las connotaciones jurídico-políticas de la idea de ciudadanía se remontan hasta el Derecho romano y pueden encontrarse plasmadas en el *Digesto* de Justiniano. En la Edad Media, el término *ciudadano* simplemente denotaba a los habitantes de los burgos o ciudades, individuos libres por lo general de las cargas y obligaciones impuestas por las estructuras feudales de dominación. A diferencia de la pasiva obediencia debida por el súbdito, las obligaciones del ciudadano se extendían hacia sus semejantes e implicaban la participación en las instituciones políticas de la ciudad. Los ciudadanos se debían a su ciudad en la misma medida en que ésta dependía para su supervivencia del compromiso de sus habitantes con su defensa y autogobierno. Arraigada en las ciudades-estado del Norte de Italia durante el Renacimiento, la teorización del autogobierno republicano generó un lenguaje moral y político específico, el del *humanismo cívico*, cuya ulterior evolución puede rastrearse en las revoluciones de los siglos por venir<sup>2</sup>.

El principio de ciudadanía se caracteriza por la abolición de las mediaciones entre el individuo y el poder soberano del Estado. Como ha señalado Nisbet, ciudadanía y soberanía constituyeron las hojas de la tijera política con que históricamente se cortaron las redes orgánicas y corporativas tejidas por el feudalismo<sup>3</sup>. Con la emergencia del ciudadano la cohesión del cuerpo político deja de depender de las obligaciones y privilegios colectivos vinculados al rango

---

eran los actos despóticos del tirano los que descalificaban su poder, sino la transgresión de los fundamentos constitutivos de su legitimidad: los dictados de la verdadera religión, de la ley o del papado. Véase J. N. Figgis, *El derecho divino de los reyes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, pp. 171 y ss.

<sup>2</sup> El término *humanismo cívico* fue acuñado por Hans Baron (cfr. *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton, Princeton University Press, 1988). La tesis central de Baron mantiene que el redescubrimiento de la ciudadanía y del particular sentido de la historia asociado a ella cuajó en un lenguaje político gestado en la Florencia de finales del siglo XIV. El peligro de que la ciudad cayese bajo la hegemonía de Giangaleazzo Visconti, señor de Milán, habría movido a los humanistas florentinos a reactivar su autopercepción republicana y a defender los valores cívicos y participativos de la *vita activa* frente a la amenaza monárquica. Según la tesis de Pocock, ese lenguaje cívico-republicano se habría transmitido posteriormente, en un peculiar «ciclo atlántico», a las revoluciones inglesa y americana. Véase J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 1975.

<sup>3</sup> R. Nisbet, «Citizenship: Two Traditions», *Social Research*, vol. 41 (1974), pp. 612-637.

o al nacimiento. La función de gobernar se torna en una tarea de cooperación activa entre sujetos iguales de una misma comunidad política. No obstante, la consolidación de la ciudadanía como forma de pertenencia política comporta desde sus orígenes dos posibles acepciones con repercusiones muy distintas: la que la define como una *práctica* política y la que la confina a la condición de *status*. Estas dos acepciones suelen asociarse, respectivamente, a las corrientes republicana y liberal del pensamiento político moderno. Tras ellas, sin embargo, laten algo más que concepciones abstractas: se reflejan experiencias históricas con un significado político muy diverso.

Por un lado, la plasticidad política del ideario republicano consolidó la interpretación de la ciudadanía como una forma de participación activa en la cosa pública. La constante implicación del ciudadano en la toma colectiva de decisiones públicas planteaba, no obstante, un problema adicional: el de la formación del *juicio político*. El ciudadano debía dotarse de una estructura conceptual que le permitiese trascender la tradición o la jerarquía, capacitándole para comprender y dar respuesta política a las circunstancias de su entorno, esto es, para tomar decisiones públicas sobre acontecimientos igualmente públicos. El humanismo florentino constituye un primer hito en este sentido al asociar la formación del juicio político del ciudadano con la formación del carácter cívico. El par conceptual *virtus-fortuna*, tomado de la tradición clásica, ocupa un lugar clave en el desarrollo del lenguaje político republicano<sup>4</sup>. Asimilada a la *aretè* griega, la *virtus* romana formaba parte originalmente del *ethos* de una élite política y militar. Con ella se designaba la cualidad carismática propia de quien es capaz de doblegar en su favor los avatares de la fortuna. Por extensión, la *virtus* implicaba la capacidad de un individuo o grupo para actuar de forma certera y efectiva en un contexto cívico. Tras el giro semántico impreso por el humanismo florentino, la *virtù* pasó a constituir el principio vital de la ciudadanía, el impulso animador de la *vita activa*, un compromiso de lealtad cívica con el que acometer colectivamente los inciertos designios de la fortuna y permitir que la república se adueñase de su destino. En este contexto, la función militar se convirtió en un atributo esencial de la ciudadanía: la posesión de armas y su disposición a ponerlas al servicio de la república potenciaba el ejercicio de la responsabilidad cívica y convertía finalmente al hombre en ciudadano.

El ciudadano en armas constituye también una figura central en la imaginaria republicana forjada por la revolución francesa<sup>5</sup>. Sin embargo, como ha señalado Pierre Nora, el principio republicano representó para Francia un brusco arranque político fundado sobre un principio abstracto<sup>6</sup>. Desprovisto del lenguaje

<sup>4</sup> Véase J. G. A. Pocock, *op. cit.*, pp. 37 y ss.

<sup>5</sup> Es sabido que el propio Goethe calificó como umbral de una nueva época histórica la victoria que, al grito de «¡Viva la Nación!», obtuvieron en 1792 las tropas republicanas en la batalla de Valmy sobre el ejército prusiano.

<sup>6</sup> P. Nora, «República», en F. Furet y M. Ozouf, *Diccionario de la Revolución Francesa*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 680-691.

del humanismo cívico renacentista, el republicanismo francés nació sin ninguna regla de aplicación práctica, sin ningún criterio interno de estabilización o elemento de arraigo histórico y social. La revolución fundió de un solo golpe la estructura orgánica de cuerpos intermedios heredada del Medievo y proclamó la unidad e indivisibilidad de la soberanía republicana. En el texto constitucional de 1793 se puede detectar el disgusto rousseaiano por los pequeños patriotismos y su defensa de la vinculación directa y uniforme del individuo con el Estado. Las obligaciones de los ciudadanos entre sí y con la institución del gobierno no eran, sin embargo, de índole contractual<sup>7</sup>. La república no se asentaba sobre la primacía ontológica del individuo ni sobre la defensa de sus derechos particulares, sino sobre un modo de vida compartido, sobre una ética de la abnegación que presuponia la disposición personal al sacrificio en aras de la supervivencia de la colectividad política. La identidad del ciudadano, en fin, no se constituía como identidad privada, no manaba de la esfera familiar ni del disfrute de la propiedad, por mucho que ambos elementos se supusieran necesarios, sino de su afirmación activa en la vida pública.

La concepción liberal de la ciudadanía parte de supuestos muy distintos<sup>8</sup>. La primacía concedida al individuo se expresaba en el lenguaje político liberal mediante el reconocimiento y la garantía pública de sus derechos y necesidades en cuanto sujeto privado. Su identidad y autonomía políticas fueron así concebidas inicialmente desde las instancias constitutivas de la privacidad: la necesidad de preservar y transmitir a los descendientes el patrimonio personal, el ejercicio de la autoridad patriarcal en el seno de la familia y el control sobre la célula económica doméstica. Las obligaciones cívicas del ciudadano liberal eran mucho menos exigentes que las del patriota republicano, ya que se limitaban al respeto de los derechos ajenos y a la obediencia a las leyes emanadas de una autoridad estatal dependiente en su legitimidad de la preservación de esos mismos derechos y del orden social en su conjunto. En realidad, la mayoría de los derechos liberales se afirman en contra de la comunidad a la que se pertenece. En su aspecto político se condensan en torno a las condiciones jurídicas y procedimentales que permiten tener voz en la determinación de los asuntos públicos. En su dimensión privada se concentran

<sup>7</sup> Rousseau había sido tajante al respecto: «No hay más que un contrato en el Estado: el de asociación, y éste excluye a cualquier otro», *El contrato social o Principios de Derecho político*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 97.

<sup>8</sup> Para una comparación de ambos tipos ideales de ciudadanía, véase R. Nisbet, *op. cit.*; A. Oldfield, «Citizenship: an Unnatural Practice?», *The Political Quarterly*, vol. 61 (1990), pp. 177-187, y D. Marquand, «Civic Republics and Liberal Individualism: the Case of Britain», *Archives Europeennes de Sociologie*, vol. 32 (1991), pp. 329-344. Una visión más amplia de las distintas líneas actuales de discusión teórica en torno a la ciudadanía ha sido ofrecida por W. Kymlicka y W. Norman, «Return of the Citizen: a Survey of Recent Work on Citizenship Theory», *Ethics*, vol. 104 (enero 1994), pp. 352-381.

en la capacidad de gestionar libremente los asuntos propios sin interferencias ni amenazas externas<sup>9</sup>.

Esta divergencia de perspectivas puede resumirse en la conocida distinción de Isaiah Berlín entre la libertad «negativa» y «positiva» o en la que hizo Constant entre la libertad de los antiguos y la de los modernos<sup>10</sup>, pero de forma más íntima alude a los propios términos en que la autonomía social y política del sujeto es concebida. En la noción liberal de la ciudadanía, la capacidad autónoma de juicio y de decisión de los individuos en la sociedad política debía quedar garantizada desde las instancias prepolíticas de la sociedad civil. Éste era un ámbito en el que no se reconocía competencia alguna al Estado y abría, en principio, la posibilidad de un conflicto en el sujeto entre el cultivo de sus intereses y el ejercicio de sus libertades<sup>11</sup>. Aún más, este divorcio permitía en principio la abdicación de la política en la búsqueda individual de la felicidad. Esto era algo inconcebible desde el republicanismo, para el que los ciudadanos sólo podían ser libres cuando sus deberes y sus intereses coincidían<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> No obstante, desde la teoría liberal contemporánea se ha insistido en la particular importancia de una serie de virtudes para el ejercicio responsable de la ciudadanía ajenas al síndrome privatista del que tradicionalmente se acusa al liberalismo: la capacidad de discernir los derechos ajenos, la responsabilidad en el tipo y el grado de las exigencias dirigidas al Estado o el deseo de participar en el discurso público. Ver S. Macedo, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, Community*, Oxford, Oxford University Press, 1990, y W. Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Duties in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

<sup>10</sup> I. Berlín, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988; B. Constant, «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», en *Del espíritu de conquista*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 65-91.

<sup>11</sup> Sobre el progresivo ensamblamiento de las esferas pública y privada a raíz de la intervención estatal provocada por la crisis del *laissez faire* decimonónico, véase J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, cap. V, 1962.

<sup>12</sup> Esta diferencia de perspectivas se hace todavía más evidente cuando se comparan las intuiciones morales latentes en algunos de los textos fundacionales redactados durante las dos grandes revoluciones del siglo xviii. La Declaración de Derechos de Virginia de 1776 abre su articulado proclamando una serie de derechos naturales e inalienables del hombre, entre los que destacan el disfrute de la vida y la libertad, el acceso a la propiedad, la seguridad y la persecución de la felicidad. Véase «The Virginia Bill of Rights», en J. M. Bonnet y B. Vincent (eds.): *Histoire Documentaire des Etats Unis*, vol. 2, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1985, pp. 158. La presentación de la búsqueda de la felicidad como una tarea individual contrasta con el primer artículo de la Constitución jacobina de 1793 y su declaración solemne de que «el fin de la sociedad es la felicidad común». Véase «Constitución de 1793: Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano», en A. Martínez Arancón (comp.): *La Revolución francesa en sus textos*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 25.

## 2. El doble espejo de la pertenencia: ciudadanía y nacionalidad

El modelo de soberanía democrática inaugurado por las revoluciones del siglo XVIII realizó la incorporación del individuo al Estado a través de la fórmula política y jurídicamente abstracta de la ciudadanía. Sin embargo, por encima de sus vertientes liberal o republicana, esta fórmula impedía enfáticamente la proyección de identidades etnoculturales en el plano político. A los sujetos concretos se les suponían determinados rasgos etnoculturales, pero en cuanto ciudadanos no debían ser portadores de otra identidad política colectiva que la proporcionada por su participación en el gobierno de la república, ni tener otro sentimiento hacia el Estado que el patriotismo. En cuanto principio formal de pertenencia, la idea de ciudadanía no estaba conceptualmente vinculada a la de una particular identidad nacional<sup>13</sup>. Frente a la especificidad de las relaciones feudales de sumisión, la ciudadanía comportaba unos elementos formales de libertad y de universalidad que, sin embargo, se encontraban limitados por determinaciones espacio-temporales concretas. Los ciudadanos emancipados eran formalmente libres de participar en la determinación de la voluntad política colectiva, pero para que el pueblo pudiese decidir, previamente debía quedar establecido *quién* era el pueblo. Aunque igualadora en sus determinaciones internas, la nueva concepción de la ciudadanía era necesariamente, como todos los estatutos de pertenencia, un concepto específico de grupo y, en última instancia, un dispositivo social de clausura<sup>14</sup>. La ciudadanía, en definitiva, determina quiénes pueden acceder a un territorio y quiénes no, quiénes pertenecen al Estado y mantienen frente a éste ciertos derechos y obligaciones y quiénes son ajenos a los mismos. Por todo ello, la ciudadanía constituye un elemento central en la estructura administrativa del Estado moderno y en la dinámica de su cultura política.

Ninguno de los lenguajes políticos de la modernidad se planteó la identidad etnocultural de los sujetos como una cuestión relevante en términos de pertenencia política. El *vivere civile* teorizado por el humanismo cívico florentino presuponía en principio una identidad colectiva escasamente compleja: la delimitada territorial y estatutariamente por la ciudad-estado renacentista. El privatismo típico de las concepciones contractualistas liberales tampoco concedió mayor importancia a las identificaciones culturales, más allá de propugnar un prudencial distanciamiento de la esfera política respecto de las pasiones religiosas. Por último, las proclamas sobre la fraternidad universal entre los pueblos con que se alzó el republicanismo francés muy pronto tuvieron que enfrentarse con las complejidades internas y externas del nuevo orden de relaciones inter-

<sup>13</sup> J. Habermas, «Staatsbürgerschaft und Nationale Identität», en *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992, pp. 632-660.

<sup>14</sup> Véase R. Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Ma., y Londres, Harvard University Press, 1992, pp. 22 y ss.

nacionales. Las amenazas a la revolución marcaron los sucesivos períodos de tolerancia o de suspicacia frente a los extranjeros, pero estas actitudes siempre estuvieron condicionadas por el grado de consolidación del proyecto revolucionario, no por una identificación del mismo con una identidad etnocultural concreta. La negativa a reconocer la pluralidad cultural de la nación recién emancipada no se derivaba tanto de una pasión por la asimilación cultural como de un rechazo de cualquier elemento susceptible de introducir «facciones» en el seno del cuerpo político. La irrupción histórica de los Estados nacionales coincide con el momento en que las identidades etnoculturales de sus miembros adquieren una potencialidad política, por cuanto que las nuevas formas de dominación vinieron acompañadas de toda una serie de instrumentos políticos, administrativos, jurídicos y militares que reclamaban determinadas dosis de homogeneidad cultural, de lealtad política y de intervención estatal en la sociedad. Estados Unidos, Francia y Alemania ofrecen en sus respectivos procesos de construcción nacional varias y significativas referencias sobre los modelos históricos ensayados para la articulación política de la etnicidad.

El énfasis de la revolución francesa en el carácter igualitario, universalista y a la vez unitario de la forma de pertenencia al Estado obedeció antes a consideraciones de índole política que a una concepción etnolingüística de la nación. El objetivo era crear una comunidad homogénea y solidaria de ciudadanos aglutinada políticamente en torno al mito rousseauniano de la voluntad general. A diferencia de la innovadora retórica republicana, la apelación a la *Nación* francesa en 1789 por los representantes del Tercer Estado juramentados en la sala del juego de la pelota no se apoyaba en el vacío histórico. La idea de Francia portaba a sus espaldas un largo proceso de consolidación estatal desarrollado durante siglos por la monarquía borbónica. Con estos antecedentes, la proclamación de la soberanía nacional unitaria e indivisible, un acto en sí mismo *político* que liquidaba el Antiguo Régimen, pudo también ser concebida como el elemento constitutivo por excelencia de la *identidad nacional* de Francia. La unidad de todos los franceses bajo el manto del nuevo Estado nacional se presentaba así como fruto de una voluntad política de la que la unidad cultural constituía tan sólo un reflejo derivado. Bajo esta autopercepción subsistían, por supuesto, los dialectos e identidades regionales, pero la asimilación cultural que auguraba el universalismo republicano no llegó a hacerse institucionalmente efectiva hasta la Tercera República, bajo el impulso ya del nacionalismo alentado por la humillación de la guerra franco-prusiana. La eficacia socializadora de la escuela y del servicio militar obligatorio, concebidos como agentes de una auténtica *mission civilisatrice*, se puso así al servicio de una política activa de asimilación y de naturalización destinada a convertir por igual a campesinos e hijos de inmigrantes en auténticos ciudadanos franceses. Éste ha sido el modelo característico de integración «a la francesa» vigente hasta la fecha, cuando han comenzado a aflorar interrogantes sobre su desfase y sobre la posible conveniencia de adoptar un modelo distinto que

reconozca públicamente a las comunidades étnicas que cohabitan en el seno la República<sup>15</sup>.

Las concepciones del Estado y de la ciudadanía derivadas de la revolución americana son ajenas al mito de la unidad e indivisibilidad de la soberanía nacional. La estructura constitucional de los Estados Unidos se articula en torno al principio de la división de poderes, la institución de controles y equilibrios entre los mismos, la organización federal del territorio y el fomento de la participación ciudadana a través de las instituciones políticas locales. Su historia como país de inmigración alentó por ello un mito de unidad nacional distinto del jacobino: el del crisol de razas y culturas. A su vez, la sociedad norteamericana tuvo que desarrollar una particular diferenciación interna entre la filiación predominantemente etnocultural de sus organizaciones civiles y el carácter universalista de sus instituciones políticas<sup>16</sup>. El pluralismo étnico americano se ha organizado así formalmente según el patrón de asociaciones voluntarias que defienden sus intereses específicos, incluidos los religiosos y culturales, ante un Estado formalmente neutral organizado coercitivamente para la protección de derechos individuales. El Estado no puede asumir como tal las características de ninguno de esos grupos. Tan sólo puede preservar el marco democrático en cuyo seno los ciudadanos pueden perseguir fines concretos. Oficialmente al menos, pues, la estructura política estadounidense no ha sido diseñada para acomodar identidad etnonacional alguna<sup>17</sup>.

El caso alemán ofrece un tipo de relación muy distinta entre la identidad etnocultural y el principio político de la ciudadanía. La conciencia nacional alemana nació tardíamente como una reacción frente al expansionismo napoleónico y fue originalmente elaborada con tintes románticos, como *Volksgeist*, por una élite literaria. A diferencia de los casos francés y estadounidense, la identidad alemana se vio privada de un instrumento estatal adecuado para realizar el acoplamiento entre política y cultura en términos nacionales. La unificación nacional propuesta por los asamblearios alemanes en la *Paulskirche* de Francfort en 1848 estaba supeditada a unas alternativas estatales, la austríaca

<sup>15</sup> Sobre la historia del modelo asimilacionista francés, véase E. Weber, *Peasants into Frenchmen*, Stanford, Stanford University Press, 1976. Una somera reflexión sobre las dudas que actualmente plantea ese modelo aparece en D. Schnapper, «Integración "a la francesa"», *Debats*, vol. 54 (diciembre 1995), pp. 42-45.

<sup>16</sup> En palabras de M. Walzer, «los americanos son comunales en sus asuntos privados e individualistas en sus asuntos políticos. La sociedad civil es una colección de grupos, el Estado una organización de ciudadanos individuales. Sociedad y Estado, pese a que se encuentran en interacción constante, son formalmente distintos», *What it Means to be an American*, Nueva York, Marsilio, 1992, p. 67.

<sup>17</sup> Esta autocomprensión dominante ha sido cuestionada al recordar la existencia en Estados Unidos de minorías nacionales con derechos de autogobierno, un patrón de desarrollo federal que favoreció históricamente la formación de mayorías políticas anglófonas y la vigencia *de facto*, aunque no *de jure*, del inglés como lengua oficial. Véase W. Kymlicka, «Nacionalismo, federalismo y multiculturalismo», *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 7 (mayo 1996), pp. 20-54.

o la prusiana, que necesariamente incluían en su seno a otros pueblos o relegaban fuera de sus fronteras a enteras comunidades germánicas. La idea de la *ciudadanía alemana* en cuanto fórmula estatutaria de pertenencia siguió así un tortuoso camino en el transcurso del cual se le asimilaron políticamente unas claras connotaciones etnoculturales. La primera codificación alemana sobre los criterios de adscripción estatal fue la promulgada por Prusia en 1842. Esta ley, sin embargo, regulaba la condición de súbdito prusiano, no la de ciudadano alemán. Como ha mostrado Brubaker, el desarrollo de la ciudadanía alemana vendría dado por los esfuerzos de Prusia para dotarse de los instrumentos de un moderno Estado nacional. La construcción de una soberanía unitaria a costa de la estructura comunal y estamental interna y la necesidad de regular los flujos migratorios de pobres generados por la emancipación de los siervos y la libertad de trabajo incentivaron la distinción entre los criterios de residencia y de descendencia para la adquisición de la condición de súbdito prusiano<sup>18</sup>.

La consolidación definitiva del *jus sanguinis* como criterio de ciudadanía tuvo lugar mediante una ley posterior del año 1913, en el contexto ya del pangermanismo dominante en la Alemania guillermina. Ciudadanía y nacionalidad quedaron así fundidas en una perspectiva etnocultural que concebía la nación alemana como una comunidad de descendencia y se proponía la preservación de la «germanidad» en el extranjero, reconociendo la ciudadanía de los *Auslandsdeutsche* en el Este de Europa y en el Báltico, y la consolidación de la identidad nacional en el interior del *Reich* frente a los *Volksfremde*, inmigrantes polacos y judíos principalmente. La inflexibilidad frente a la introducción de algún criterio condicional de *jus soli* en el acceso a la ciudadanía, como propusieron los socialdemócratas, fue justificada en virtud de los lazos de lealtad hacia el Estado que la comunidad de descendencia supuestamente creaba. Semejante actitud debe también interpretarse, sin embargo, en el contexto creado por las críticas contra el carácter «incompleto» de la unificación nacional llevada a cabo por Bismarck en 1871 y por el fracaso de la política asimilacionista aplicada sobre la minoría polaca en Prusia oriental. El proceso de transformación del *Reich* en un Estado nacional alemán terminó así por cristalizar la idea de la nación alemana como una identidad etnocultural de carácter constituyente respecto de la cual la unidad política poseía una función meramente expresiva. Ha sido este particular modelo de acoplamiento entre las identidades política y cultural el que desde los tiempos de los discursos fichteanos a la nación alemana ha alimentado la escatología nacionalista de los «pueblos sin Estado» y las promesas de su redención histórica mediante el acceso a la estatalidad.

<sup>18</sup> Véase Brubaker, *op. cit.*, caps. 3 y 6.

### 3. *El nacionalismo o la politización de la cultura*

Las experiencias históricas aquí recogidas ofrecen tres modelos parcialmente distintos de relación entre los criterios de pertenencia étnica y política<sup>19</sup>. Tanto el asimilacionismo republicano francés como el pluralismo cívico-étnico americano o el etnoculturalismo nacional alemán son compatibles con los principios democráticos, si bien cada uno de ellos ha mostrado históricamente un distinto grado de sensibilidad política frente al mosaico cultural sobre el que inevitablemente se construyeron los modernos Estados nacionales. Ciertamente, el Estado-nación inauguró una difícil relación entre los criterios de pertenencia atribuibles a los individuos. A diferencia del mundo feudal, en el que la dominación poseía un componente personal plasmado en las relaciones de pleitesía entre señores y vasallos, en los estatutos de servidumbre del campesinado o en los ordenamientos gremiales de los burgos libres, el Estado-nación ejerce su soberanía de una forma totalmente novedosa: lo hace directamente sobre los individuos, en un ámbito territorial cohesionado y a través de instrumentos jurídicos y fiscales homogéneos<sup>20</sup>. De hecho, el Estado-nación representa la forma histórica bajo la que ha sido posible conciliar el principio liberal del Estado de Derecho con el principio democrático de la soberanía popular. El viejo temor liberal a la *tiranía de la mayoría* se ha visto así conjurado mediante la garantía estructural de la generalidad de la ley, la división de los poderes del Estado y la participación política de los ciudadanos.

La ruta hacia el Estado-nación ha sido distinta en cada caso. Mientras que los Estados Unidos carecían de un pasado feudal que lastrase su condición de *first new nation*, Francia barrió de un golpe revolucionario las redes corporativas del Antiguo Régimen. Las estructuras neofeudales implantadas por los españoles en las colonias de ultramar tuvieron que esperar al momento de la independencia para ver completada su abolición y permitir así el inicio de la conflictiva andadura política de las nuevas repúblicas. España, por su parte, se consumió a lo largo del siglo XIX en el doloroso y frágil proceso de consolidación de su Estado liberal. Estas trayectorias han sido con frecuencia subsumidas bajo el epígrafe general de *nation-building*, el proceso de construcción de naciones. Los estudiosos del nacionalismo han llamado, sin embargo, la atención sobre la heterogeneidad subyacente a sus manifestaciones, sobre

<sup>19</sup> Esta tipología, por supuesto, no deja de ser abstracta y tampoco pretende ser exclusiva. Canadá, Australia e incluso Suecia constituyen tres ejemplos contemporáneos de Estados que han intentado ensayar, con mayor o menor grado de compromiso, un modelo «multicultural» de integración que se propone incluir los *derechos culturales* en el ámbito de la ciudadanía. Véase A. Fleras y J. L. Elliott, *Multiculturalism in Canada*, Scarborough, Nelson Canada, 1992; L. Foster y D. Stockley, *Australian Multiculturalism: A Documentary History and Critique*, Clevedon, Multilingual Matters, 1988, y A. Alund y C. U. Schierup, *Paradoxes of Multiculturalism: Essays on Swedish Society*, Aldershot, Gowers, 1991.

<sup>20</sup> G. Poggi, *The Development of the Modern State*, Stanford, Stanford University Press, 1979.

la múltiple dimensión de las movilizaciones políticas que lo acompañaron y, por encima de todo, han alertado de la inconveniencia de presentarlo como parte de un proceso teleológico universal<sup>21</sup>. Pero no nos incumbe aquí teorizar sobre la sociogénesis histórica de los distintos nacionalismos. Nos interesa más bien entrar a considerar la relevancia que tuvo la proyección de determinados elementos etnoculturales sobre la idea de *identidad nacional* y, a través de ella, sobre los criterios de pertenencia política. Con la impregnación del principio de ciudadanía por las filiaciones etnoculturales se creó la posibilidad de que las lealtades de los ciudadanos recién emancipados a la luz de las ideas políticas de la Ilustración entrasen en conflicto.

Los rasgos étnicos y lingüísticos en que se suele apoyar la invención de las identidades nacionales han sido con frecuencia presentados por las ideologías nacionalistas bajo un halo ancestral, cuando no con un viso *natural*. En cuanto narraciones históricas, las naciones se construyen como una forma de memoria colectiva que reclama el reconocimiento recíproco entre sus miembros en el interior, esto es, el desarrollo de una *conciencia nacional*, y una autonomía político-territorial hacia el exterior. Sin embargo, como señaló Renan, el olvido o el error histórico son factores decisivos, si no inevitables, en la gestación de esas narraciones<sup>22</sup>. Aún más, las naciones son comunidades imaginadas de individuos que se identifican colectivamente sin posibilidad alguna de llegarse a conocer en el espacio o en el tiempo<sup>23</sup>. En virtud precisamente del estatuto imaginario de esa comunión, las naciones son más bien el producto de ideólogos y literatos que de la naturaleza, la cultura o la historia. De hecho, la identidad cultural desempeñaba una escasa función integradora en las sociedades premodernas, donde el sometimiento a la autoridad política de las élites dominantes poco tenía que ver con la pertenencia a un mismo grupo etnocultural. En la medida en que las legitimaciones del poder político manaban de un trasfondo teológico, la identidad religiosa entre dominadores y dominados jugaba un papel mucho más relevante que la identidad étnica de cara a la estabilidad de la dominación.

La función social y política de la cultura ha cambiado radicalmente con el tránsito a la modernidad. El Estado ha terminado por asumir su tutela sin poder permanecer neutral con respecto a una serie de decisiones de hondo calado político, tales como la elección de la lengua para la instrucción y la administración pública, la determinación de los contenidos curriculares o la fijación de un calendario de fechas relevantes para la simbología nacional<sup>24</sup>. La existencia de una pluralidad de identidades etnoculturales en el seno de

<sup>21</sup> W. Connor, «Nation-building or Nation-destroying?», *World Politics*, 24 (abril 1972), pp. 319-355.

<sup>22</sup> E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Bizou, Presses Pocket, 1992.

<sup>23</sup> B. Anderson, *Imagined Communities*, Londres-Nueva York, Verso, 1991, p. 6.

<sup>24</sup> Véase W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, 1996, particularmente el cap. 6.

un mismo Estado ha llegado así a convertirse en un problema político potencial. Acogiéndose a las teorías del estructural-funcionalismo, Gellner ha intentado explicar este giro en virtud de las particulares necesidades estructurales de la moderna sociedad industrial. El modelo de desarrollo basado en el crecimiento económico exigiría una incesante innovación tecnológica, así como un elevado grado de movilidad laboral y de fluidez comunicativa, elementos todos ellos que presionarían en favor de una creciente homogeneidad cultural en el seno de los Estados<sup>25</sup>. Este proceso se apoyaría típicamente en el modelo de instrucción pública universal asumido por los Estados nacionales. La cultura habría cobrado así evidencia por sí misma para los individuos, mostrando el inevitable significado político que conlleva su organización y obligando al Estado a intervenir activamente en la reproducción de la misma. El nacionalismo se presentaría consiguientemente como el culto político a la cultura o, expresado en otros términos, como la demanda de congruencia entre la unidad cultural y la unidad política<sup>26</sup>.

#### 4. *El patriotismo y los dilemas de la lealtad política*

La falacia naturalista de la que parten los nacionalismos ha calado tan profundamente en la conciencia política contemporánea que el principio wilsoniano en virtud del cual se postulaba para cada nación un Estado ha terminado por parecer autoevidente<sup>27</sup>. Sin embargo, como ha señalado Hobsbawm, el significado del término *nación*, etimológicamente una mera alusión al lugar de nacimiento, no comienza a asociarse con contenidos políticos hasta muy recientemente en la historia<sup>28</sup>. La politización de las identidades etnoculturales, esto es, su despertar político en términos de *conciencia nacional*, desencadenó desde mediados del siglo XIX toda una serie de conflictos de orden interno y externo entre las entidades estatales existentes, ya que los confines de las mismas raramente coincidían con los de comunidades etnolingüísticamente afines. Se generó así un movimiento de doble sentido: nacionalismos en búsqueda de un Estado propio y Estados comprometidos con la asimilación cultural de sus ciudadanos. La posible cohabitación de grupos nacionales distintos en el seno de estructuras políticas compartidas parecía en los años veinte de este

<sup>25</sup> E. Gellner, «El nacionalismo y las dos formas de cohesión en las sociedades complejas», en *Cultura, identidad y política*, Barcelona, Gedisa, 1989, pp. 17-39.

<sup>26</sup> E. Gellner, *Naciones y Nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988, p. 13.

<sup>27</sup> Aun así, no puede olvidarse que el principio de las nacionalidades formulado por Woodrow Wilson tras la primera guerra mundial poseía una clara intencionalidad política que lo limitaba a los Imperios derrotados del Centro y el Este de Europa. Cfr. A. de Blas, «A vueltas con el principio de las nacionalidades y el principio de autodeterminación», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 3 (mayo 1994), pp. 60-80.

<sup>28</sup> E. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 23 y ss.

siglo una fórmula arcaizante y fracasada propia de los derrotados y desmembrados Imperios centroeuropeos.

Los años ochenta han sido testigos de una nueva gama de conflictos etno-nacionales que han invadido el escenario político, concedido renovada actualidad a añejos nacionalismos etnolingüísticos y atraído el interés de la comunidad académica por la cuestión de las *identidades*. Sin embargo, las condiciones de esta nueva oleada de nacionalismos poco o nada tienen que ver con las de los años veinte. Las similitudes con aquel proceso son más formales que reales. En aquel entonces se trataba del desmoronamiento de las monarquías imperiales decimonónicas y del orden internacional que las acompañaba; ahora se trata del hundimiento del comunismo y de la estructura de bloques creada por la guerra fría. En los años veinte se gestaba la creación de Estados nacionales impulsados por clases medias e ideologías románticas; ahora se afronta el tránsito simultáneo a la democracia y a la economía de mercado en un contexto enrarecido por el juego de estrategias políticas etnicadas. De poco servía para analizar este proceso la «transitología» acumulada en las décadas anteriores en torno a las experiencias de democratización en el Sur de Europa y Latinoamérica<sup>29</sup>.

En la medida en que estos procesos dependen de la consolidación de valores y reglas de juego liberales ofrecen un interés menor para una discusión normativa sobre el problema de la lealtad política en contextos plurinacionales que aquellos casos en donde no es la solidez de las estructuras democráticas lo que está en cuestión, sino el tipo de relación entre las identidades nacionales y el poder estatal. Canadá, Bélgica o España ofrecen un buen ejemplo de ello. Los tres son países donde existen minorías etnolingüísticas políticamente conscientes, como queda reflejado en las fracturas de sus respectivos sistemas de partidos. En todos ellos la organización territorial del Estado ha intentado dar respuesta a la existencia de esas minorías, un reajuste territorial, por último, que se encuentra vinculado en cada caso a una reciente o previsible revisión de su texto constitucional<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Para una visión global de los procesos de democratización en el Este de Europa, ver N. Bermeo (ed.), *Liberalization and Democratization: Change in the Soviet Union and Eastern Europe*, Baltimore-Londres, The John Hopkins University Press, 1992, y S. R. Graubard (ed.), *Exit from Communism*, New Brunswick-Londres, Transaction Publishers, 1993. Un enfoque que analiza la conflictividad combinada de la democratización y la etnoculturalidad es el de P. Kraus: «Problemas de democratización en Estados multinacionales», *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 8 (octubre 1996), en prensa. Sobre el proceso concreto de «etnificación» de las estrategias políticas, véase C. Offe, «Ethnische Politik im osteuropäischen Transformationsprozess», en ídem, *Der Tunnel am Ende des Lichts*, Frankfurt a. M.-Nueva York, Campus, 1994, pp. 135-186.

<sup>30</sup> He analizado estos tres rasgos de forma comparativa en el caso de Canadá y España en mi artículo «Las políticas constitucionales y los avatares del federalismo: Canadá y España en una perspectiva comparada», *Debats* (1996), en prensa. Sobre los últimos desarrollos políticos y constitucionales en Bélgica, véase F. Delpérée (ed.), *La Belgique fédérale*, Bruselas, Bruylant, 1994.

Una forma usual de abordar el problema de la convivencia de identidades etnoculturales distintas en el seno de un mismo Estado ha sido la de apelar a la idea de los valores compartidos. Charles Taylor lo ha hecho en el caso de las relaciones entre Canadá y Quebec, señalando la coincidencia de elementos normativos que confirman la existencia de una cultura política común<sup>31</sup>. El punto de discordia residiría en el deseo mayoritario entre los quebequeses de que se utilice el poder político estatal para garantizar la supervivencia de la cultura francófona en Canadá. Este deseo, plasmado en las demandas de bilingüismo y de federalismo asimétrico, implicaría una particular forma de liberalismo comunitario dotado de un criterio diferenciado de justicia capaz de reconocer una *diversidad profunda*, por emplear la terminología de Taylor, en las formas de pertenencia política al mismo Estado.

Un agumento similar ha sido apuntado por Habermas con su noción del *patriotismo constitucional* como base para una posible unidad europea y como prevención ante las suspicacias levantadas por la unificación alemana. En este tipo de patriotismo los valores aglutinantes deberían ser de un orden más procedimental que sustantivo, es decir, producto de un consenso sobre principios jurídicos y políticos que serían interpretados, y consiguientemente relativizados, desde las respectivas tradiciones nacionales. Esta identificación presupondría la capacidad de generar vínculos de cohesión social en torno a una cultura política común<sup>32</sup>. Contra este planteamiento se ha dirigido la acusación de malinterpretar justo lo que constituye la fuente de división política en numerosos Estados democráticos y plurinacionales: no tanto la divergencia en torno a principios como el conflicto entre identidades<sup>33</sup>. Los miembros de un mismo Estado, se aduce, pueden compartir toda una suerte de principios morales e incluso políticos sin que de ello se desprenda un consenso sobre los criterios o la necesidad de organizar la convivencia de identidades nacionales distintas bajo la cobertura de una misma estructura estatal.

El caso canadiense ofrece un buen ejemplo de esta circunstancia. En el curso de los conflictos por conceder al francés una protección institucional como lengua oficial de Quebec, la Ley 101 del gobierno provincial sobre el modelo lingüístico de escolarización y la regulación de la lengua empleada en los rótulos públicos fue declarada por la Corte constitucional parcialmente

<sup>31</sup> Esos valores fueron censados en un estudio oficial realizado por el gobierno federal canadiense. Se trataría de la defensa de la ley y el orden, la protección social, la equidad entre las distintas provincias, el respeto por el multiculturalismo y la valoración de la Carta de Derechos y Libertades que sirve de preámbulo a la Constitución canadiense. Véase Government of Canada, *Shared Values: The Canadian Identity*, Ottawa, Supply and Services, 1991, y Ch. Taylor, «Shared and Divergent Values», en R. Watts y D. M. Brown (eds.), *Options for a New Canada*, Toronto, Toronto University Press, 1991, pp. 53-76.

<sup>32</sup> J. Habermas, *op. cit.*, pp. 642-643.

<sup>33</sup> W. Norman, «The Ideology of Shared Values: a Myopic Vision of Unity in the Multi-nation State», en J. H. Carens (ed.), *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglophone Canada*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, pp. 137-159.

contraria a los principios contenidos en la Carta de Derechos y Libertades que sirve de preámbulo a la Constitución canadiense, más concretamente al derecho a la libertad de expresión. El gobierno de Quebec recurrió a una cláusula constitucional de derogación para declarar la invalidez temporal de esa sentencia en la provincia. Por más que el razonamiento jurídico del dictamen fuese discutible, ya que en realidad no se ponía en cuestión la libertad de expresión, sino la lengua en que ejercerla, la decisión del gobierno provincial significaba de hecho poner en suspenso uno de los derechos liberales clásicos recogido en todas las constituciones democráticas. Las repercusiones políticas de ambas decisiones fueron considerables y crearon gran resentimiento en algunos sectores, pero nadie pensó en ningún momento que semejante suspensión fuese el primer paso hacia la abolición del régimen canadiense de libertades, como habría sido el caso en cualquier otro país con una cultura democrática menos robusta. Tanto el nacionalismo quebequés como el canadiense sobreentendían que estaban actuando en el seno de un modelo político liberal y discutiendo sobre principios constitucionales democráticos. Lo que había entrado en conflicto eran más bien dos proyectos nacionales distintos.

Desde posiciones filosóficas comunitarias se ha ofrecido una formulación distinta de las bases de la unidad política. El cemento de la sociedad vendría dado, según esta versión, por la fidelidad a una concepción común de la vida buena, esto es, por un modo de vida organizado en torno a orientaciones morales compartidas<sup>34</sup>. La idea que subyace a este argumento es la de que la socialización moral de los individuos tiene lugar siempre en el seno de una comunidad particular, y así como la adquisición de la competencia lingüística se plasma en el aprendizaje de una lengua concreta, y no del lenguaje como tal, el desarrollo personal de los juicios morales y políticos nacería en el seno de una moralidad concreta, no a partir de una eticidad abstracta. La universalidad y generalidad que caracteriza a las reglas morales no se alcanzaría elevándose por encima de la particularidad social en la que se originan, como sostienen los liberales, sino a partir de los bienes específicos y particularizados en virtud de los cuales se justifican. Desde esta perspectiva, afirma McIntyre, la lealtad política se expresaría como *patriotismo nacional*, es decir, como lealtad a una comunidad moral y política específica que sólo puede ser manifestada por aquellos que pertenezcan a ella. El patriotismo sería además una virtud, ya que se presentaría como condición de posibilidad para el desarrollo de la conciencia moral de los individuos<sup>35</sup>. El carácter constitutivo de la pertenencia

<sup>34</sup> Véase M. Sandel, «The Procedural Republic and the Limits of Justice», en *Political Theory*, vol. 12, núm. 1 (1984), pp. 81-96.

<sup>35</sup> En palabras de A. McIntyre, «si, en primer lugar, ocurre que sólo puedo aprehender las reglas morales en la versión en que se encarnan en una comunidad específica; si, en segundo lugar, ocurre que la justificación de la moralidad debe hacerse en los términos de los bienes particulares disfrutados en la vida de las comunidades particulares, y si, por último, ocurre que sólo puedo existir y mantenerme como agente moral a través del tipo de sustento moral que me permite mi comunidad, entonces resulta claro [...] que el patriotismo puede ser considerado una virtud», *Is Patriotism a Virtue?*, The Lindley Lecture, University of Kansas (26 de marzo de 1984), p. 10. Puede apreciarse

comunitaria en la formación del carácter moral exigiría del patriota abstenerse de criticar determinados aspectos de la comunidad a la que pertenece. En un contexto democrático, concluye McIntyre, ese ámbito exento a la crítica no puede ser el del *status quo* del poder y del gobierno, sino el de la *nación entendida como un proyecto*, es decir, como una comunidad moralmente distinta portadora de una exigencia de autonomía política e institucional proyectada en el tiempo <sup>36</sup>.

El lenguaje de McIntyre es aquí calculadamente ambiguo, ya que no adscribe contenido etnocultural alguno a la idea de *nación*, sino que la define en términos de especificidad moral. Sin embargo, si la moralidad es siempre comunitaria y en función de ella se prescribe la lealtad política, necesariamente las identificaciones culturales de los individuos deberán jugar un papel en ambas. Se puede dirigir otro tipo de críticas al argumento patriótico. En primer lugar, cuestionar que la comunidad nacional constituya el único o siquiera el más importante ámbito de socialización moral de los individuos y que, por consiguiente, merezca ser la principal destinataria de su lealtad <sup>37</sup>. Aun aceptando que la lealtad pueda ser como tal una virtud porque contribuye al robustecimiento moral del individuo y a la formación de su carácter cívico <sup>38</sup>, la existencia de otras agencias de socialización moral desvirtuaría, literalmente hablando, el patriotismo en cuanto fidelidad a la nación a que se pertenece. Por último, la lealtad del sujeto hacia su comunidad nacional puede ser de diversa naturaleza (sentimental o cultural, por ejemplo), pero no necesariamente patriótica, esto es, política. La complejidad social representa para las teorías comunitarias un obstáculo formidable. Las múltiples mediaciones entre el ciudadano y su comunidad nacional ponen de manifiesto la inexistencia de una idea de bien común políticamente viable en las sociedades modernas y la confesada preferencia de los teóricos comunitaristas por unidades políticas más reducidas que el Estado-nación (la familia, el vecindario, las organizaciones voluntarias, etc.) como base de su modelo de organización social.

Refiriéndonos a nuestro tema específico, la vinculación de la lealtad política a la idea de un proyecto nacional, como hace McIntyre, parecería descartar un cierto tipo de convivencia plural, la de varias naciones en el seno de un

---

que este tipo de razonamiento no se encuentra excesivamente alejado del lenguaje del humanismo cívico y del papel que éste atribuía al *vivere civile* en la formación de la virtud ciudadana. Una cuestión distinta es su vinculación con un universalismo moral, que en el caso humanista estaba inscrito en la escatología cristiana. Ésta es la razón por la que tuvo que desarrollar una concepción histórica específica, la republicana, construida sobre la distinción entre tiempo escatológico y tiempo político. Véase J. G. A. Pocock, *op. cit.*, pp. 83 y ss.

<sup>36</sup> A. McIntyre, *op. cit.*, p. 13.

<sup>37</sup> Véase S. Nathanson, «In Defense of "Moderate Patriotism"», *Ethics*, 99 (abril 1989) pp. 535-552.

<sup>38</sup> Éste fue el planteamiento, por ejemplo, de algunos representantes del idealismo filosófico americano de principios de siglo, como Josiah Royce y su noción de «lealtad a las lealtades». Véase J. Royce, *The Philosophy of Loyalty*, Nashville-Londres, Vanderbilt University Press, 1995.

mismo Estado, ya que lo contrario supondría anudar proyectos nacionales potencialmente distintos a una misma estructura política. Las opciones ante este dilema son varias. Se podría sencillamente negar el carácter nacional de las distintas comunidades que así lo reclamasen, con el consiguiente riesgo para los principios democráticos. Otra posibilidad sería la de relegar la etnicidad a un segundo plano, el de la sociedad civil o la privacidad, y reducir a un mínimo las funciones culturales del Estado (lengua, educación) presentándolos como puramente instrumentales. Ésta es la opción típicamente americana que, por cierto, se adivina tras la argumentación de McIntyre. Una última posibilidad de abordar el conflicto potencial de lealtades creado por los Estados plurinacionales consistiría en la asunción de alguna forma institucionalizada de gestión de la diferencia. El federalismo y la implantación de formas diferenciadas de ciudadanía son dos alternativas concebibles.

La idea de ciudadanía, en cuanto estatuto de pertenencia, es formalmente universalizadora y proyecta su homogeneidad sobre la esfera pública, obviando así el problema de la igualdad en otras esferas. Con ello ignora las fuentes comunitarias mediante las que los ciudadanos construyen su identidad y su motivación política. Sin embargo, el intento de disgregarla según los criterios de un corporativismo cultural plantea tremendos problemas teóricos y prácticos para la democracia. El principal de ellos es que a los grupos no se les puede asignar derechos sin antes haberseles asignado miembros<sup>39</sup>. Las identidades nacionales ofrecen menos dificultades en este sentido. Otto Bauer especuló a principios de siglo con la posibilidad de organizar las nacionalidades en el Imperio Austro-Húngaro con criterios corporativos, adscribiéndolas fiscal e institucionalmente a los individuos con fines educacionales y culturales<sup>40</sup>. Sin embargo, a diferencia de otro tipo de grupos etnoculturales (minorías étnicas dispersas, comunidades de inmigrantes, etc.) los conflictos políticos planteados por las identidades nacionales vienen sistemáticamente marcados por sus reivindicaciones de autogobierno territorial, unas reivindicaciones tanto más agudas cuanto mayor sea su memoria histórica de alguna forma previa de autogobierno. En términos políticos, pues, las identidades nacionales son casi por definición identidades etnoterritoriales<sup>41</sup>. Por ello, un enfoque en términos

<sup>39</sup> La dificultad de determinar las «identidades de grupo» a las que puedan asignarse derechos de ciudadanía específicos es patente en la propuesta de I. M. Young, «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship», *Ethics*, 99 (enero 1989), pp. 250-274.

<sup>40</sup> Véase O. Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Wien, Wiener Volksbuchhandlung, 1924. Para una visión global de esta alternativa, véase J. Coakley, «Approaches to the Resolution of Ethnic Conflict: the Strategy of Non-Territorial Autonomy», *International Political Science Review*, núm. 3, vol. 15 (1994), pp. 297-314.

<sup>41</sup> Para que el calificativo etnoterritorial sea aplicable, «un pueblo debe identificarse a sí mismo, o ser identificable, como un grupo distinto en características tales como su cultura, lengua, historia, religión, tradiciones y/o pasado político. No necesita haber tenido un sistema político separado de forma reciente, pero necesita percibirse a sí mismo como distinto del resto de la

de *territorialidad* es el más adecuado para abordar el problema de la cohabitación política de los grupos nacionales.

### 5. *La idea de un patriotismo federal*

El federalismo ha sido concebido tradicionalmente en la perspectiva clásica liberal que se proponía la separación entre tipos de intereses y la institución de sistemas de contrapoderes. Más que intentar dar respuesta a la existencia de una pluralidad de grupos etnoterritoriales, este tipo de federalismo pretendía desactivarlos como tales, es decir, introducir una competencia entre lealtades cívicas a nivel estatal y regional, entre la *patria grande* y la *patria chica*, por utilizar un vocabulario castizo, que anulase las posibles lealtades étnicas<sup>42</sup>. El federalismo multinacional, por el contrario, pretende conceder instrumentos de autogobierno a los grupos etnoterritoriales que conviven en el seno de un mismo Estado. En lugar de tratar de desactivar las lealtades etnoculturales disociando la relación entre identidad nacional y autonomía política, este tipo de federalismo asume el supuesto de que el ejercicio del autogobierno puede aplacar las pasiones nacionalistas. Una fórmula federal particularmente inestable ha sido la combinación de ambos modelos, como en el caso español y canadiense, ya que la particular dinámica política del federalismo puede generar intereses regionales, o de sus clases políticas, que compitan con los de las subunidades de índole nacional y se opongan a un tratamiento diferenciado de las mismas. Éste y no otro es el principal problema del llamado *federalismo asimétrico*<sup>43</sup>. El federalismo multinacional, por otro lado, puede provocar un resultado político opuesto al deseado, esto es, una estimulación del nacionalismo que se pretendía aplacar. Poder político e instrumentos administrativos es lo que históricamente necesitaron los Estados del siglo XIX para sus respectivos procesos de construcción nacional, y esto es precisamente lo que el federalismo multinacional ofrece a los movimientos nacionalistas que consigan acceder al poder local. Una vez logrado ese poder y activada una reivindicación ascendente sobre las cuotas de autogobierno, la tentación secesionista puede resultar irresistible.

---

población del sistema político en que se inscribe»: J. R. Rudolph y R. J. Thompson, *Ethnoterritorial Politics, Policy and the Western World*, Boulder-Londres, Lynne Rienner Publishers, 1989, p. 2.

<sup>42</sup> Véase R. Vernon, «The Federal Citizen», en R. D. Elling y M. Westmarch (eds.), *Perspectives on Canadian Federalism*, Scarborough, Prentice Hall, 1988, pp. 3-15. Éste es el modelo que Ph. Resnick ha denominado *federalismo territorial*, a diferencia del *federalismo multinacional*. Véase su «Toward a Multinational Federalism», en L. Seidle (ed.), *Seeking a New Canadian Partnership: Asymmetrical and Confederal Options*, Montreal, Institute for Research on Public Policy, 1994, p. 71.

<sup>43</sup> Para una reflexión sobre las posibilidades de este modelo en el caso español, véase F. Requejo Coll, «Diferencias nacionales y federalismo asimétrico», *Claves de la Razón Práctica*, núm. 59 (1996), pp. 24-37.

En cualquier caso, los conflictos de lealtades no pueden sustraerse al razonamiento político y moral. Según Kymlicka, una vez que un grupo se ha definido a sí mismo como una nación, ya no es la idea de un Estado independiente lo que necesita justificación moral, sino más bien la autoridad de la comunidad supranacional existente<sup>44</sup>. Esto, sin embargo, implicaría dar por válido el falaz silogismo que alientan las ideologías nacionalistas, esto es, la idea de que a la identidad nacional *debe* corresponderle una identidad política independiente. El peso de la prueba moral debería quizá recaer sobre el lado contrario: dada la existencia de un Estado democrático plurinacional con estructuras etno-territoriales de autogobierno, los perjuicios políticos, económicos y personales que provocaría su desmembramiento necesitarían una justificación moral *razonable*, en el sentido rawlsiano del término<sup>45</sup>. Por supuesto, los dilemas de lealtades políticas no tienen por qué concebirse necesariamente en semejantes condiciones límite. El objeto de este ensayo es precisamente reflexionar sobre los criterios que pudieran normalizar esos dilemas en un marco de estabilidad política. Ciertamente, la filosofía no puede aportar la fórmula sobre el *cemento social* capaz de mantener políticamente unido a un Estado plurinacional. Tan sólo puede esbozar ideas regulativas que orienten moral y políticamente las formas de cooperación social.

Intuitivamente podríamos afirmar que las identidades comunes son el fruto de experiencias históricas compartidas. No obstante, como han denunciado incansablemente los teóricos posmodernos, las identidades son también constructos narrativos sincrónicos sobre los que se proyectan codificaciones simbólicas e intereses sociales. Las experiencias de la identidad se encuentran en un proceso continuo de redefinición, confirmando así el adagio de que las afirmaciones sobre el pasado son en realidad exigencias sobre el presente. El deconstruccionismo no resta por ello un ápice de vigor a las demandas que en el plano político se realizan en nombre de determinadas formas de identidad y para las que las instituciones liberal-democráticas poseen un limitado repertorio de respuestas. Aun cuando todas las naciones sean fruto de la invención humana y su realidad comunitaria pura imaginación, ello no constituye una razón *a priori* para descalificarlas. Las grandes narraciones permiten la autoubicación de los individuos en el mundo y las narraciones nacionales en particular generan identidades necesarias para el establecimiento de lazos cooperativos sin los cuales no es posible articular fórmulas sociales y políticas de justicia. En este sentido, los derechos liberales asociados a la autonomía

<sup>44</sup> W. Kymlicka, «The Basis for Social Unity in a "Multination Canada": Accommodating Minority Nationalisms», Paper 4 de la serie *Accommodating Ethnocultural Diversity in Canada* (manuscrito no publicado), p. 2.

<sup>45</sup> Lo *razonable*, a diferencia de lo racional, presupone la disposición a respetar los términos equitativos de la cooperación, es decir, a razonar en común y a tener en cuenta las repercusiones de la acción propia sobre el bienestar de los demás. Véase J. Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, p. 49.

individual, a la participación política y a la solidaridad colectiva poseen una dimensión nacionalitaria ineludible<sup>46</sup>. El límite lo constiuye la manipulación del discurso nacional para la ocultación de intereses que se desea hurtar a la prueba de una legitimación crítica. La idea del nacionalismo como enmascaramiento es una vieja intuición marxiana insuficientemente elaborada que terminó por perderse en el confuso debate epistemológico en torno al concepto de *ideología*<sup>47</sup>.

En cualquier caso, despachar los conflictos de lealtades políticas generadas por la pluralidad cultural mediante apelaciones a las excelencias del cosmopolitismo democrático no deja de ser un brindis al sol. En los Estados plurinacionales con conflictos internos de identidad, el patriotismo de sus ciudadanos tampoco puede ser el propuesto por McIntyre. La particular complejidad interna de este tipo de sociedades exige articular una forma específica de relación entre las posibles identificaciones políticas y culturales de sus miembros. El liberalismo político de Rawls no ha sido en principio concebido para resolver este tipo de conflictos, sino los generados por la pluralidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales en el marco de una comunidad política que no se cuestiona los propios límites que definen su existencia. Sin embargo, la idea de que en la base de la unidad social debe existir *alguna* forma consensual es sin duda decisiva. Rawls distingue diversos grados posibles de espesor en ese consenso<sup>48</sup>. En su escala inferior, una simple acomodación de intereses condicionada al equilibrio respectivo de fuerzas constituiría un mero *modus vivendi* con escasas garantías para la estabilidad social. En el extremo opuesto sería concebible un consenso en torno a una concepción política de justicia, esto es, en torno a una determinada idea de la sociedad como sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos racionales y razonables, libres e iguales. En ese consenso cabrían distintas modulaciones. Un acuerdo limitado a los derechos, libertades y procedimientos democráticos precisos para el encauzamiento de la rivalidad política daría lugar a lo que Rawls denomina un *consenso constitucional*. Por el contrario, un acuerdo más amplio y profundo en torno a los principios que regulan el conjunto de la estructura básica de la sociedad señalaría la existencia de un *consenso traslapado*<sup>49</sup>. Este nivel de consenso presupone el anterior, así como un alto grado de cohesión y unidad social.

La cuestión en nuestro caso consiste en identificar el tipo de consenso y los particulares principios de justicia de los que dependen la unidad y la

<sup>46</sup> Para una defensa del principio nacional en términos liberales, véase D. Miller, *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press, 1995, e Y. Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

<sup>47</sup> Sobre los múltiples significados asociadas a este término, véase K. Lenk (ed.), *Ideologie*, Frankfurt-Nueva York, Campus, 1984.

<sup>48</sup> Véase J. Rawls, *op. cit.*, pp. 133-172.

<sup>49</sup> El término *overlapping consensus* ha sido también traducido como «consenso por superposición». Sin embargo, el verbo *traslapar* recoge perfectamente en castellano la intención metafórica de Rawls.

identidad política de los Estados plurinacionales. Estos Estados encierran un potencial de conflicto que afecta a un rasgo muy específico de su estructura básica: el de su organización territorial. La opción por un determinado modelo de Estado (centralismo, federalismo territorial o multinacional, federalismo simétrico o asimétrico) implica toda una concepción política y deja traslucir los distintos principios de justicia susceptibles de organizar la distribución espacial del poder. El bien social regulado por los principios territoriales es fundamentalmente el del *autogobierno*, con la particularidad en el caso del federalismo multinacional de que se acopla el poder político cedido por el Estado con la pertenencia colectiva a una identidad etnoterritorial concreta<sup>50</sup>. Sin embargo, estos principios distributivos presuponen un principio político de justicia más fundamental: *el que regula la importancia que los ciudadanos deseen conceder a los rasgos culturales compartidos con vistas a la organización política de su vida en común*.

La conflictividad interna de Estados plurinacionales como España, Canadá o Bélgica parece descartar la existencia en los mismos de un consenso traslapado sobre los elementos definitorios de su identidad política. La profundidad de ese disenso quedaría reflejada empíricamente en el variable grado de virulencia de sus conflictos y en la inestabilidad mostrada por sus respectivos modelos territoriales. Atendiendo a todos estos factores, podríamos quizá formular la lealtad política compartible por los ciudadanos de Estados plurinacionales apelando a la idea de un *patriotismo federal*. Siguiendo la terminología rawlsiana, la condición de posibilidad de este patriotismo estribaría en el logro de un particular consenso constitucional: un acuerdo estable sobre la proyección política atribuible a las identidades nacionales en la estructura territorial del Estado. Este arreglo, que podríamos denominar *consenso federal*, sería menos profundo que un *consenso traslapado*, pero más estable que un mero *modus vivendi*, y podría plasmarse en cualquiera de las modalidades territoriales comprendidas entre los extremos del Estado nacional homogéneo y la secesión pura y simple de las minorías etnonacionales.

Mediatamente, pues, el patriotismo federal sería una particular forma de *lealtad constitucional*. Sin embargo, a diferencia de las connotaciones básicamente procedimentales del concepto habermasiano de *patriotismo constitucional*, en los Estados nacionalmente plurales dotados de instituciones territoriales de autogobierno el patriotismo federal supondría un ejercicio simul-

<sup>50</sup> Walzer ha defendido la idea de que los distintos tipos de bienes sociales constituyen esferas diferenciadas de la justicia regidas por principios distributivos específicos. La no-transitividad de la dominación entre las distintas esferas sería un requisito para la consecución de una *igualdad compleja*. Aunque reconoce entre esos bienes la *pertenencia* y el *poder político*, Walzer no ha intentado aplicar sus respectivos principios distributivos sobre los modelos políticos territoriales. Véase M. Walzer: *Spheres of Justice*, Nueva York, Basic Books, 1983. Una tentativa en ese sentido, aunque de inspiración rawlsiana, es la de W. Norman, «Towards a Normative Theory of Federalism», en J. Baker (ed.), *Group Rights*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, pp. 79-99.

táneo de lealtad a la doble condición de pertenencia y, por consiguiente, de *identidad* de sus ciudadanos: etnonacional y estatal-nacional<sup>51</sup>. En un modelo de federalismo multinacional, por ejemplo, para que el ejercicio de esta doble lealtad fuese posible la estabilidad del consenso constitucional debería ser capaz de alejar los temores de las minorías por su supervivencia cultural, al poner en sus manos los instrumentos políticos, jurídicos y administrativos necesarios para garantizarla. La autonomía cultural abriría también la posibilidad de una diferenciación de la ciudadanía, por cuanto que les facilitaría a las minorías política y culturalmente conscientes el cultivo narcisista de la identidad propia, si ésa fuese democráticamente su opción. Por otro lado, el hecho de pertenecer a un marco estatal estable, plural y democrático podría ayudar a relativizar las propias referencias culturales y posibilitaría la elaboración de identidades políticas más complejas que las meramente etnonacionales. Un imaginario óptimo paretiano a este respecto sería el de llegar a concebir el desarrollo de la identidad etnonacional propia como un tipo de bien social facilitado por la pertenencia a una identidad política compleja. Para ello, por supuesto, tendría que buscarse una forma equitativa de repartir los sacrificios políticos y culturales que comporta vivir en un Estado que se proponga gestionar democráticamente su condición plurinacional.

Las virtudes políticas vinculadas a esta idea de patriotismo se resumirían en una: la de una *lealtad federal* exigible tanto de los ciudadanos de a pie como de la clase política. Esta lealtad entrañaría la renuncia a la utilización estratégica del poder con fines distintos de los plasmados en el consenso federal. Lo contrario, la asunción unilateral de iniciativas centralizadoras o atentatorias contra la cohesión social, política o económica del Estado, arruinaría con toda seguridad el marco global de confianza y entrañaría el riesgo de que el federalismo cooperativo mutase en un juego rival de acciones estratégicas con nefastas consecuencias políticas, como ha ocurrido en Canadá. Por lo demás, las narraciones nacionales que puedan acompañar a este tipo de virtudes políticas tendrán que ser necesariamente distintas de las de los Estados nacionales clásicos y, por supuesto, de las nacionalistas. Es muy probable que de todo ello se desprenda una noción de ciudadanía y una identidad colectiva más compleja y desagregada que la deseada por patriotas republicanos y nacionalistas de toda laya. No obstante, sólo bajo condiciones semejantes parece posible dotar de un contenido motivacional fuerte a los vínculos políticos de los ciudadanos

<sup>51</sup> Habermas ha distinguido a este respecto dos niveles discernibles de integración social: ético-cultural y política. La preservación de formas de vida creadoras de una identidad cultural diferenciada sólo podría reclamar *derechos* en la medida en que éstos sean reinterpretables desde los principios procedimentales del Estado democrático de Derecho, esto es, en cuanto derechos individuales. En esa reinterpretación intervienen, por supuesto, las concepciones éticas y culturales de los ciudadanos del Estado entendido como «comunidad de derecho» (*Rechtsgemeinschaft*). Véase J. Habermas, «Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat», en Ch. Taylor (*et al.*), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a. M., Fischer, 1993, pp. 147-196.

de Estados plurinacionales sin violar de partida el principio de autonomía de las identidades. También así, por último, podría atribuírsele un significado político y normativo concreto al proyecto de repensar España no como un Estado de naciones ni como una nación monocromática, sino como una auténtica nación de naciones.



## CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

# Arbor

ABRIL-MAYO 1996

EN TORNO A CIENCIA Y TECNICA  
EN LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE  
LOS SIGLOS XVI Y XVII, DE JOSE  
M<sup>o</sup> LOPEZ PIÑERO

*José Manuel Sánchez Ron:*  
«Presentación».

*José María López Piñero:* «Tradición  
y discontinuidad en España de la  
historiografía de la ciencia».

*Pedro Lain Entralgo:* «José María  
López Piñero y la historia de la  
ciencia española».

*F. Javier Puerto Sarmiento:* «Un  
clásico contemporáneo».

*Mariano Esteban Piñero:* «Ciencia y  
técnica... fuente y guía para la  
investigación sobre la Ciencia y la  
Técnica en el Siglo de Oro».

*Thomas F. Glick:* «López Piñero y  
Robert Merton. Ciencia, técnica,  
motivación, decadencia».

*Luis García Ballester:* «Naturaleza y  
ciencia en la Castilla del siglo XIII.  
Los orígenes de una tradición: los  
Studia franciscano y dominico de  
Santiago de Compostela (1222-  
1230)».

*Jon Arrizabalaga:* «Práctica y teoría  
en la medicina universitaria de finales  
del siglo XV. El tratamiento del mal  
francés en la corte papal de Alejandro  
VI Borgia».

*Rafael Chabrán:* «López Piñero y la  
historia natural: Las aportaciones de  
Francisco Hernández».

*Victor Navarro Brotóns:* «La ciencia  
en la España del siglo XVII: El cultivo  
de las disciplinas físico-matemáticas».

*Antonio Domínguez Ortiz:* «La  
Inquisición y los ilustrados sevillanos:  
Las licencias para leer libros  
prohibidos».

Arbor

JUNIO 1996

*Javier Aracil:* «Realidad y  
representación mediante sistemas  
dinámicos».

*Pedro García Barreno:* «El Hospital  
General de Madrid. Parte II».

*Ana Millán Gasca:* «El ideal de la  
matematización».

*Francisco Rodríguez Consuegra:*  
«Descubrimiento de la Escuela de  
Peano».

*Rafael E. Tarragó:* «El Partido Liberal  
Autonomista y José Martí».

ciencia

JULIO 1996

*Eida E. González Martínez:*  
«Introducción».

*Eida E. González Martínez:*  
«Españoles en América e  
iberoamericanos en España: cara y  
cruz de un fenómeno».

*Fernando Giobellina Brumana:*  
«La identidad y sus señas».

*Eugenia Ramírez Goicoechea:*  
«Inmigrantes europeos. La distancia  
próxima».

*Lorenzo López Trigal:* «Portugueses y  
africanos lusoparlantes en la inmigra-  
ción en España».

*Teresa Losada:* «Aspectos socio-  
culturales de la inmigración marroquí  
en España: Familia islam. Segunda  
generación».

*Carlos Giménez Romero:*  
«La integración de los inmigrantes y  
la interculturalidad. Bases teóricas de  
una propuesta práctica».

*João Lopes Filho:* «Inmigrantes cabo-  
verdianos en Portugal».

pensamiento

DIRECTOR

*Miguel Angel Quintanilla*

DIRECTOR ADJUNTO

*José M. Sánchez Ron*

REDACCION

*Vitrubio, 8 - 28006 MADRID*  
Teléf. (91) 561 66 51

SUSCRIPCIONES

*Servicio de Publicaciones de*  
C.S.I.C.

*Vitrubio, 8 - 28006 MADRID*  
Teléf. (91) 561 28 33

y cultura