

# ¿QUÉ IDEA DE «NACIÓN» CABE DEFENDER DESDE EL PENSAMIENTO HERMENÉUTICO?

Miguel Ángel Quintana Paz  
mgp@gugu.usal.es

## RESUMEN

La Modernidad jugó con dos nociones de lo nacional, la de «nación política» (fundada en la libertad de los sujetos) y la de «nación cultural» (fundada en una entidad objetiva: cultura, raza,...). Sujeto y Objeto, ejes de estas justificaciones, han sufrido envites serios desde filosofías como la hermenéutica, que permiten detectar que adolecen de contradicciones graves como fundamentos de «la nación». Mas no parece vislumbrable una alternativa que supere del todo ni el concepto «nación» ni estos modos de argumentarlo. La propuesta hermenéutica que aventuramos es la de mantenerlos, entonces, pero en un sentido *verwonden* (debilitado), como polos *hacia* los que (y no *desde* los que) explicar lo nacional dialógicamente. De esta manera se favorecería, excluidos los dos fundamentos modernos, un modo no fundament(al)ista de pensar la nación que contribuya a la «reducción de la violencia», clave para el programa práctico hermenéutico.

PALABRAS CLAVE: modernidad, nación, cultura, diálogo, hermenéutica.

## ABSTRACT

Modernity developed two conceptions of «nation»: «political nation» (grounded on the free will of subjects) and «cultural nation» (grounded on an objective entity, like culture, race, etc). But both axes of justification, the Subject and the Object, have recently suffered hard attacks from philosophies like Hermeneutics, which reveal heavy contradictions in them if they are to function as «grounds» of the «nation». Nevertheless, no radical alternative to the concept of «nation» nor to these ways of grounding it seems nowadays plausible. The hermeneutical approach that we propose is, then, to keep them, but in a *verwordenem* (weakened) sense, as termini *towards* which (not *from* which) making dialogical explanations about «nation». In such a way, once we have excluded Modern fundamentals, a non fundament(al)ist way of thinking about it would favour the «reduction of violence» that hermeneutical practical philosophy adopts as its keynote.

KEY WORDS: modernity, nation, culture, dialogue, hermeneutics.

Permítaseme empezar a responder el interrogante del título con otra pregunta: ¿cuál puede ser el interés de plantearse hoy algo así? Muchos de ustedes habrán reconocido inmediatamente que de este modo no hago sino adoptar una

estrategia que resulta de la más pura estirpe hermenéutica: tematizar la «precomprensión», o las motivaciones que inevitablemente subyacen a todo acto comunicativo<sup>1</sup>, también a este concreto que de modo un tanto pleonástico llamamos «comunicación» —en un Congreso<sup>2</sup>—. Pues bien, a mi modo de ver son dos los motivos que me empujan a abordar esta cuestión, y curiosamente ambos parten de consideraciones contrapuestas:

- La primera consideración, común entre pensadores alejados o netamente hostiles a la filosofía hermenéutica, sería que esta *ya posee*, de acuerdo a su *quid specificum*, una teoría implícita, *in nuce*, sobre la categoría de nación; y que esta teoría habrá de ser simpatizante con ella por cuanto simpatiza con cosas análogas como la pluralidad irreducible de culturas y contextos (frente a cosmopolitismos ilustrados). No en vano la configuración moderna del concepto de nación bebe de parecidas fuentes (pensemos en Herder) que las que regaron a un verdadero antecedente de la hermenéutica contemporánea como es el giro lingüístico que protagonizó el Romanticismo alemán. En su patente desconfianza ante universalistas instancias autónomas independientes de contexto la hermenéutica no tendría por qué no hermanarse a nacionalismos, culturalismos, tradicionalismos y comunitarismos de todo pelaje. Esta consideración se convierte en un motivo para la comunicación que ahora escuchan por cuanto la reputo falsa<sup>3</sup>. Mi idea será la de desmentirla.
- La segunda consideración que me mueve a elaborar este texto es, como decía, contraria a la anterior: si en aquella la hermenéutica ya tenía una teoría propia de (y propicia a) lo «nacional», según ésta una de las carencias fundamentales de la filosofía hermenéutica es que *aún no* tenga desarrolladas sus implicaciones en esferas como la de la filosofía política (y categorías suyas como «nación»). Aquí se puede percibir un auténtico consenso tanto de autores hermenéuticos<sup>4</sup> como de sus críticos más informados<sup>5</sup>, con lo que en este caso tal consideración sí tiene todos los visos de ser correcta. Y se

<sup>1</sup> Cf. G. Vattimo, «Fare giustizia del diritto». En J. Derrida-G. Vattimo, *Diritto, giustizia e interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 1998, p. 275.

<sup>2</sup> El presente escrito tiene su origen en una comunicación presentada en el XI Congreso de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política, celebrado en Málaga entre el 14 y el 16 de diciembre de 2000. Se incluyen en esta frase y otras del texto referencias a tal ascendencia, y al límite que tal Congreso imponía de 4.000 palabras por intervención: hemos preferido conservar tales referencias que atestiguan mejor su contexto genealógico.

<sup>3</sup> Valga a modo de avance de lo equivocada que está esta idea apresurada sobre el tipo de oposición hermenéutica a lo universalista una cita como esta: «La disolución moderna de los metarrelatos universalistas no tiene el sentido de reabrir el camino de las pertenencias y de las identidades en términos de etnias, familias, razas, sectas, etcétera». G. Vattimo, «Hermenéutica, democracia y emancipación». En Ll. Álvarez (ed.), *Filosofía, política, religión*, Nobel, Oviedo, 1996, p. 62.

<sup>4</sup> G. Vattimo, *ibid.*, pp. 47-64. Ll. Álvarez, «Más allá del *pensamiento débil*». En Ll. Álvarez (ed.), *op. cit.*, pp. 7-28.

<sup>5</sup> A. Herrera, «¿Hermenéutica sin consenso?». En Ll. Álvarez (ed.), *Hermenéutica y acción*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, pp. 52-54, 58-59.

convierte en estímulo para este escrito por cuanto habría de tratar de subsanar dicha carencia.

Puestas de este modo las cartas sobre la mesa, y antes de iniciar la mano, quisiera tan sólo puntualizar el significado que tendrá en esta comunicación el término «hermenéutica». No se aludirá con él a la acepción que la entiende como metodología de las ciencias humanas o *Geisteswissenschaften*<sup>6</sup>. Por ello, no propondremos una intervención en el debate que enfrenta en las ciencias histórico-políticas a defensores del constructivismo como E. Hobsbawm, J. Breuilly, B. Anderson o E. Gellner (para los cuales la «nación» no existe más allá de los discursos nacionales de los individuos, que en su performatividad agotan todo lo que de la «nación» existe)<sup>7</sup> con paladines del esencialismo nacional como J.R. Llobera, A.D. Smith, C.C. O'Brien, D. Miller o M. Hroch (para los que la nación es un ente objetivo *sobre* el que se construyen discursos, no *al* que construyen los discursos)<sup>8</sup>. No participaremos directamente en ese debate mas nuestra intervención sí que acarreará algunas consecuencias extrapolables hacia él, que nos impedirá detenernos a esbozar el límite preceptivo de cuatro mil palabras por comunicación, pero que serán de fácil deducción de cuanto aquí será dicho<sup>9</sup>.

La acepción de «pensamiento hermenéutico» que utilizaremos va a ser la que lo caracteriza como una posición filosófica que considera que toda experiencia de verdad es una experiencia interpretativa, que no hay instancias últimas (metafísicas) más allá de las prácticas comunicativas de los agentes que sirvan de autoridad epistémica (fundamento), y que en el conflicto de interpretaciones de esas prácticas no hay algunas que se revelen aprioricamente como más aptas que otras como criterio de corrección<sup>10</sup>. Es por lo tanto una posición epistemológica<sup>11</sup>, «normativa», que

---

<sup>6</sup> La acepción típica hasta E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Mohr, Tubinga, 1962; de la cual también se desmarca H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 9-21.

<sup>7</sup> Cf. E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge U.P., Cambridge, 1990; E.J. Hobsbawm-T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge U.P., Cambridge, 1983; J. BREUILLY, *Nationalism and the State*, University of Chicago Press, Chicago, 1993; B. Anderson, *Imagined Communities*, Verso, Londres-Nueva York, 1991; E. Gellner, *Nationalism*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1997.

<sup>8</sup> Cf. J.R. Llobera, *The God of Modernity: Development of Nationalism in Western Europe*, Berg, Oxford-Providence, 1994; A.D. Smith, *Theories of Nationalism*, Duckworth, Londres, 1971; C.C. O'Brien, *Godland: Reflections on Religion and Nationalism*, Harvard U.P., Cambridge (Mass.), 1988; D. Miller, *On Nationality*, Clarendon Press, Oxford, 1995; M. Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Cambridge U.P., Cambridge, 1985.

<sup>9</sup> Tampoco, aunque hablaremos de la racionalidad de la categoría de «nación», nos ocuparemos de análisis del tipo del que, desde la teoría de la elección racional de corte economicista, se hace en A. Breton et al. (eds.), *Nationalism and Rationality*, Cambridge U.P., Cambridge, 1995.

<sup>10</sup> Combino para esta definición sintética las síntesis a su vez de G. Vattimo, *ibidem*, p. 48, 50; y J. Habermas, «El giro pragmático de Rorty», *Isegoría*, 17, (1997), pp. 5-36.

<sup>11</sup> Propia, por tanto, de la hermenéutica no sólo como ontología (lo que se hace evidente en modo especial en la obra gadameriana) sino también como «gnoseología» (G. Vattimo, «Fare giustizia del diritto», op. cit., p. 279), frente a la ya mencionada acepción metodológica.



nace de argumentos de la Historia de la Filosofía más que de los debates de las ciencias humanísticas; y desde ella emprendemos la crítica analítica de la categoría que nos ocupa, la de «nación».

Esa crítica la haremos en dos partes. En primer lugar, una *pars destruens* cuestionará los dos modos modernos de entender el concepto de «nación», como fundada o bien en lo subjetivo o bien en lo objetivo, y lo hará mostrando las aporías en que irremediablemente incurren, con lo que pretendemos corroborar en el ámbito de lo político el repudio hermenéutico general contra la escisión-creación moderna del sujeto y el objeto<sup>12</sup>. En segundo lugar, una *pars construens* («*ma non troppo*», «pero no demasiado constructiva», advertimos ya honestamente) intenta, una vez distanciados de los programas fundamentalistas<sup>13</sup> modernos, esbozar la propuesta de con qué idea de «nación» podemos o debemos quedarnos después.

### PARS DESTRUENS: CONTRA EL FUNDAMENTALISMO OBJETIVISTA Y SUBJETIVISTA DE LA «NACIÓN»

En el pensamiento moderno, a la hora de fundamentar de alguna manera la categoría de «nación», se ha recurrido básicamente a dos estrategias, una de corte objetivista (la nación existe porque hay cosas en el mundo describable, hechos, que la configuran como tal) y la otra de corte subjetivista (la nación existe porque los sujetos optan por ella libremente). Ambas estrategias, sin embargo, creo que ya son poco creíbles desde un pensamiento sensato, e intentaré argumentar por qué.

La primera estrategia cabe remontarla al menos hasta J.G. Herder en sus *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad* (1784-1791)<sup>14</sup>, y es propia del que cabría llamar globalmente «nacionalismo cultural»<sup>15</sup>, para el cual el *arjé* de lo nacional es un *factum* objetivo del mundo tal como es: la nación no es algo a lo

---

<sup>12</sup> Que ya se iniciara para la tradición hermenéutica desde M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1944 (1927), pp. 104 y ss.

<sup>13</sup> Escogemos el término epistemológico «fundamentalismo» frente a barbarismos como «fundacionismo», «fundacionalismo» o «fundamentismo» por parecidos argumentos a los que llevan a C. Pereda a tomar esta misma decisión (*Vértigos argumentales*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 14, núm. 14): no sólo se retiene así la raíz clave, «fundamento», sino que podemos caracterizar el elemento epistémico de esta posición sin eludir las implicaciones moral-políticas que éste tan frecuentemente conlleva (y que las conlleva es parte central de nuestras tesis, como se verá).

<sup>14</sup> *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Syndikat, Bodenheim, 1995. Existen, empero, dudas a la hora de considerar a Herder estrictamente como nacionalista: I. Berlin, *Vico and Herder*, The Hogarth Press, Londres, 1976, pp. 142 y ss. No nos adentraremos aquí, sin embargo, en un debate exegético al respecto.

<sup>15</sup> Para las categorías de «nacionalismo cultural» y «nacionalismo político» nos apoyamos en la terminología que el uso ha consagrado a partir de F. Meinecke (cf. F.M. Barnard, «National Culture and Political Legitimacy», *Journal of the History of Ideas*, 44, (1983), pp. 231-253). Ambos términos se asemejan a lo que D. Schnapper ha esquematizado como nacionalismo de tradición alemana (culturalista) y de tradición francesa (politicista): *La France de l'intégration*, Gallimard, París, 1991.

que quepa decidir si pertenecer o no, sino que consiste en un ente real, preexistente a cualquier decisión subjetiva de los individuos, los cuales pertenecen a ella irremisiblemente (o irremisiblemente no) según sus costumbres, lengua, etnia, religión, pasado, entorno natural o geográfico, tradiciones... Este nacionalismo propio del Romanticismo alemán, que tuvo su instancia en la España del XIX con los teóricos de la canovista «constitución interna»<sup>16</sup>, opta por el polo del objeto, del mundo de los fenómenos, de la *res extensa*, de los hechos como fundamento de la «nación».

Vamos a criticar que se pueda tomar este fundamento para fundarla, y lo vamos a hacer de acuerdo a tres argumentos, de los que no escondemos cierto aire gorgiano: que no hay hechos «nacionales»; que aunque los hubiera no servirían para nada; y que aunque sirvieran para algo, no estaría claro para qué. (Pero antes, quizá haya que detenerse en un recelo: ¿por qué emplear tres argumentos, si en el caso de que fuesen válidos bastaría con el primero? ¿No es esto un modo de reconocer que ninguno de ellos se basta, y si ninguno es convincente, la suma de tres argumentos no convincentes no sirve para convencer?<sup>17</sup>. El recelo cabe mitigarlo al reconocer que pertenece a un modo de pensamiento típicamente metafísico-cartesiano, según el cual las razones de las cosas se organizarían de modo deductivo y necesario unas tras otras *more mathematico*, con lo que toda profusión de justificaciones para un mismo enunciado no es sino inelegante redundancia o sospecha de ineficacia. Pero si no compartimos esa controvertida teoría sobre el espacio de las argumentaciones, y estimamos más bien que las ligazones argumentativas no son nunca del todo inapelables, entonces la exposición de tres de ellas coadyuva a dar mayor fuerza retórica a la conclusión deseada<sup>18</sup>. Teoría sobre la argumentación que, además, casa mucho mejor con el pensamiento hermenéutico en cuya estela tratamos de abordar estos problemas<sup>19</sup>).

– *1<sup>er</sup> argumento: que no hay «hechos nacionales».* Para una filosofía como la hermenéutica que hace suyo el *adagio* nietzscheano «no hay hechos, sino sólo interpretaciones»<sup>20</sup>, resulta fácil argumentar *a fortiori* que tampoco las «naciones» son un hecho, tal como lo entiende el nacionalismo cultural. Bastaría con reproducir aquí todas las razones que han llevado a abandonar en todo el pensamiento de corte pragmático, a toda la *koiné* hermenéutica<sup>21</sup>

<sup>16</sup> L. Sánchez Agesta, *Historia del constitucionalismo español 1808-1936*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, p. 315.

<sup>17</sup> Es lo que se ha etiquetado en la tradición retórica como «peligros de la amplitud (de la argumentación)»: cf. Cicerón, *De inventione*, lib. I, XLVIII, § 90.

<sup>18</sup> Cf. Ch. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, EUB, Bruselas, 1988, pp. 628-635. Este modo de pensar es el que Carlos Pereda (op. cit., *passim*) denomina de «razón enfática» frente a la «razón austera» cartesiana.

<sup>19</sup> Cf. sobre la relación entre hermenéutica y argumentación G. Vattimo, *Filosofía al presente*, Garzanti, Milán, 1990, pp. 36, 86.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, «Nachgelassene Fragmente 1885-1889. 1. Teil: 1885-1887». En *Sämtliche Werke* (ed. de G. Colli y M. Montinari), vol. 12, Munich-Berlín-Nueva York: DTV/W. de Gruyter, 1980, fragmento núm. 7 [60], p. 315. Para una crítica de este núcleo del pensamiento hermenéutico cf. M. Ferraris, «Non ci sono gatti, solo interpretazioni». En J. Derrida-G. Vattimo, op. cit., pp. 129-163.

<sup>21</sup> G. Vattimo, «Ermeneutica nuova koiné», *Aut aut*, núms. 217-218, (enero-abril 1987).



actual, la noción tradicional de hecho como relevante a la hora de tratar la verdad de los asuntos. Pero, naturalmente, cuatro mil palabras no sirven como buen marco para ello. Bástenos, pues, remitir a esas razones, por lo demás ampliamente conocidas<sup>22</sup>. Pero hay, además, otros motivos que justificarían el abandono de la creencia en los «hechos nacionales». Para empear, la patente versión de la *contradictio philosophorum* (el tropo de Agripa οὐκ ἄδῦ ὁçò ἀεάοὐίβσάδ ὀὐί αἰῖνῖ) respecto a la delimitación de cada «hecho nacional» o a la mera existencia de estos: Sospechosos «hechos» han de ser aquellos en torno a los que hay tan acendrado disenso entre sus especialistas. La existencia de naciones se parece en este sentido más a la de los ovnis que a la mucho menos controvertida de las moléculas, los textos de Virgilio o la conversión de Recaredo. E incluso cuando se admite su existencia, se tienen muchas dificultades en establecer las condiciones necesarias y suficientes para que algo sea «nación»<sup>23</sup>; y para discriminar en casos borrosos sobre la pertenencia a una u otra.

- 2º argumento: *que aunque haya «hechos nacionales», no sirven para tomar ninguna decisión sobre la acción.* Admitamos hipotéticamente, sin embargo, que junto a otros hechos físicos y divinos existen los «hechos nacionales» en que se fundamenta la categoría de nación para muchos modernos. Pues bien, el inconveniente que inmediatamente nos asalta es: que esos hechos no sirven para tomar decisión alguna ya sea de índole práctica, moral o política. Siempre que queramos derivar alguna consecuencia para la acción del «hecho nacional» nos asaltarán la acusación de que incurrimos en la «falacia naturalista»<sup>24</sup> de tan honda raigambre en la filosofía moral occidental. ¿Cómo extraer una norma, cualquiera, del hecho de que haya naciones? Se pueden extraer normas de derechos, de voluntades, de acciones, pero resulta complicado derivarlas de hechos fehacientes. La categoría de «nación» se quedaría en mera categoría descriptiva, con lo que el modo objetivista de fundarla lo hace a costa de perder la función normativa para la cual se la diseñó en filosofía política: la «nación» quedaría «fundada»... pero inútil.

<sup>22</sup> Cf. un buen resumen de ello en G. Vattimo, «La tentación del realismo». En Ll. Álvarez (ed.), *Hermenéutica y acción*, op. cit., pp. 9-20.

<sup>23</sup> Ello recuerda la imposibilidad de determinar genéticamente estas mismas condiciones por lo que atañe a la noción, pareja en mucho nacionalismo cultural, de «raza», lo cual ha llevado a su progresivo abandono por los especialistas (vid. la aportación de A. Langaney a AA.VV., *La plus belle histoire de l'homme: comment la terre devint humaine*, Éd. du Seuil, París, 1998).

<sup>24</sup> Evidentemente, no vamos a discutir en una simple nota a pie de página el sentido y legitimidad de la denuncia de esta falacia. Baste con señalar que sigue siendo válida desde una perspectiva radicalmente hermenéutica (cf. G. Vattimo, «Ética della provenienza», *MicroMega, Almanacco di Filosofia*, 1997, pp. 73-80) y que aún más lo ha de ser desde un modo de pensamiento, como es el fundamentalismo moderno que discutimos, en el que se separa radicalmente lo subjetivo y lo objetivo, los valores y los hechos. Al fundar el nacionalista cultural la «nación» en este segundo «reino de lo fáctico», tendrá problemas para *a posteriori* derivar alguna consecuencia hacia el, por él escindido, reino de lo moral.



– 3<sup>er</sup> argumento: que aunque haya «hechos nacionales» y resulten de algún modo «normativos», no se sabe muy bien qué es concretamente lo que implica su normatividad. Si los anteriores argumentos tenían un tinte nietzscheano y humeano, hay que reconocer que este va a tenerlo más bien wittgensteiniano, pues voy a referirme someramente a lo que se ha llamado, a partir de sus escritos, la «subdeterminación» de las reglas. Concedamos que las «naciones» existen como hechos objetivos y (o quizá sea mejor decir «pero») que, además, vadean con o sin puentes à la Searle<sup>25</sup> el «abismo ontológico» entre el ser y el deber. Admitamos que son cosas de las que podemos sacar normas de acción. Ahora bien, ¿cuáles normas? Cualquier candidata a ser la deducción normativa de un hecho se enfrenta al problema de la interpretación que Wittgenstein señalara en sus *Investigaciones Filosóficas*<sup>26</sup>. Pues cualquier hecho, si eso es lo único que tenemos, puede ser interpretado como que regula un comportamiento o su contrario: una mano que apunta, si no conocemos la convención que empleada por su usuario, puede entenderse como señalando en el sentido que va de la punta del dedo a la muñeca en vez de en el opuesto<sup>27</sup>; una «intuición interna», si no tiene control externo, puede equivaler a cualquier cosa<sup>28</sup>, y un esquema matemático que trata de explicar una simple regla como la adición puede sugerirnos, fuera de contexto, una regla bien diversa<sup>29</sup>. Ante los hechos aislados, ante una formulación en bruto<sup>30</sup> de una regla, se pueden tomar varios cursos de acción justificables según diversas interpretaciones de la regla, y sólo hechos no «brutos» y aislados sino socialmente «elaborados» y contextualizados en instituciones y costumbres<sup>31</sup> permiten elegir cuál sea el curso de acción verdaderamente regulado. Como el hecho «nación» se presenta en este fundamentalismo como absolutamente independiente de los sujetos, no cumple este requisito de elaboración social y resulta que puede determinar, en realidad, cualquier cosa que de él quiera extraerse. Lo que equivale a decir que en el fondo no implica o regula nada<sup>32</sup>.

<sup>25</sup> J.R. Searle, «How to Derive «Ought» from «Is»», *Philosophical Review*, 73 (1964), pp. 43-58.

<sup>26</sup> Cf. especialmente los §§198-240 (para todo el resto del párrafo).

<sup>27</sup> *Ibidem*, § 185.

<sup>28</sup> *Ibidem*, §§ 230, 232. Recuérdese también el argumento contra el lenguaje privado, §§ 269-295.

<sup>29</sup> Vid. *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, parte I, § 38: «Basta que contemples la figura  para ver que 2+2 = 4». Entonces basta que mires la figura  para

ver que 2+2+2 = 4». Cf. también I, §§ 99 y 137.

<sup>30</sup> Vid. G.E.M. Anscombe, «On Brute Facts», *Analysis*, vol. 18, núm. 3 (enero 1958), pp. 69-72.

<sup>31</sup> Cf. *Investigaciones Filosóficas*, § 199.

Hasta aquí la crítica hermenéutica al fundamentalismo objetivo-culturalista de la idea de «nación» en la Modernidad. Pero al polo objetivista le ha acompañado, en presunta rivalidad, su correlato de un polo subjetivista que ha fundado alternativamente la categoría de «nación» en la voluntad libre de cada individuo que ha de constituir tal nación. Nos estamos refiriendo, claro está, al modelo de «nación política» o cívica de inspiración rousseauiana<sup>33</sup>, «que equiparó por primera vez el carácter de nación con la expresión de voluntad popular»<sup>34</sup>. A las naciones políticamente fundamentadas se pertenece por el simple deseo de hacerlo, sin necesidad de ningún atributo objetivo que lo justifique; y en esa libertad de los que quieren pertenecer a ella, en la autodeterminación de sus sujetos, se funda su legitimidad. Es la teoría liberal de lo nacional.

Contra esta idea de nación como categoría fundada en el sujeto vamos a oponer tres aporías a que aboca su estructura de fundamentación. Las aporías se resumen en los enunciados de que los sujetos autónomos no tienen nada que ver con las naciones; que aunque tuviesen algo que ver con ellas, darían lugar a naciones de lo menos sensatas; y que incluso si esas naciones poco sensatas se realizaran, se disgregarían en una pluralidad inútil e intratable.

– 1ª aporía: *que el sujeto que se autodetermina libremente no tiene «nación»*. En sus polémicas recientes ha sido un lugar común que al liberalismo político se le reproche por parte de los autores comunitaristas que el género de sujeto que propone está, merced a su velo de ignorancia rawlsiano o a su exigencia habermasiana de comunicación ideal, demasiado alejado de los sujetos «de carne y hueso», por decirlo unamunianamente, como para servirles a estos de modelo<sup>35</sup>. Sin embargo, no se ha extraído tan a menudo la consecuencia de que entre las cosas que no puede hacer en puridad el sujeto político liberal está el sentirse miembro de una nación u otra, dado lo que Quine llamaría su «exilio cósmico». Quizá la simpatía que siente el comunitarismo en general por lo «nacional»<sup>36</sup> le haya prevenido de pecatarse de las dificultades que atravesaría la categoría de «nación» si la quiere fundar un liberal político; y evidentemente los liberales no han incidido en esta carencia de su propia teoría, como buenos argumentadores<sup>37</sup>. Pero lo cierto es que se

<sup>32</sup> *Ibídem*, § 201.

<sup>33</sup> Al igual que Herder no era sin más encuadrable en el «culturalismo» *tout court* (cf. nota 13), tampoco Rousseau eran estrictamente «politicista» (recuérdense sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* de 1771): permítansenos citar sus nombres sólo con fines heurísticos generales.

<sup>34</sup> F.M. Barnard, *op. cit.*, p. 231.

<sup>35</sup> En la bibliografía «copiosa, aunque un tanto repetitiva» (M. Giusti, «Paradojas recurrentes de la argumentación comunitarista», *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, t. VII (1996), p. 67) del comunitarismo se han opuesto a tal abstracción cosas como los «*shared understandings*» de M. Walzer, el «yo enraizado» de M. Sandel, las «ideas de bien existentes» por Ch. Taylor, y la tradición por A. MacIntyre.

<sup>36</sup> A. MacIntyre, «¿Es el patriotismo una virtud?», *Bitarte*, 1 (1993), p. 67-85

<sup>37</sup> Cf. Ch. Bird, *Social Psychology*, D. Appleton-Century, Nueva York-Londres, 1940, pp. 215 y ss.





hace difícil entender cómo un sujeto sin atributos más allá de su voluntad libérrima podría decidir de un modo no caprichoso e injustificado, sino razonable, su adscripción a un ente nacional con sus privilegios y virtualidades... y excluirse de otros entes y excluir a otros sujetos de los derechos del nuevo ente<sup>38</sup>. Si uno es universalista y defiende sujetos absolutamente autónomos y autodeterminantes, no se ve cómo defender constructos no universalizables y sentimientos tan concretos como los de cada «nación»: el universalismo lleva en su propia lógica el cosmopolitismo<sup>39</sup>. Incluso si se argumentase que es una necesidad universalizable en la forma, aunque no en el contenido, la de tener una identidad, bien se podrían volver los ojos hacia ejemplos de identidades universalizables, en vez de hacia las particularistas de las «naciones»<sup>40</sup>. En definitiva: un sujeto universalista y autónomo respecto a toda heteronomía no ha de tener el menor interés en caer en la obediencia de una nación particular, por lo que fundar en él la existencia de naciones parece algo desorientado.

– 2ª aporía: *que si los sujetos se autodeterminan nacionalmente, las naciones resultantes no son nada sensatas*. Mas admitamos que por un momento los sujetos modernos pierden su afán universalista y optan arbitrariamente por autodeterminarse como naciones. Lo primero que hay que destacar es que esta autodeterminación del sujeto, de perceptible sabor kantiano, no tiene nada que ver con la autodeterminación de los pueblos de gusto fichteano<sup>41</sup>. Si la voluntad de cada individuo libre es la que funda la razonabilidad de cada nación, será cada individuo el que se adscriba personalmente a una u otra nación, antigua, presente o futura; una votación popular para decidir que todos los habitantes de un terreno formen parte de una u otra nación es

---

<sup>38</sup> La mención del «sujeto sin atributos» quizá no tenga sólo casualmente un sabor musiliano: no en vano la novela del austríaco puede leerse como la constatación de la caída del Imperio de los Habsburgos cuando el liberalismo era incapaz de ofrecer un modelo propio de nación multiétnica, y los nacionalismos culturalistas se empeñaron hasta conseguir sus secesiones.

<sup>39</sup> Como demostrara paradigmáticamente *La paz perpetua* de Kant y su propuesta de una cosmopolita *Völkerbund*.

<sup>40</sup> Este es un argumento de G. Bello, «Desde el centro hacia la X». En J. Muguerza et al. (eds.) *Érica día tras día*, Trotta, Madrid, 1991, pp. 33-37. De este modo se ofrecen alternativas a la oscura defensa habermasiana de identidades nacionales (o «postnacionales», *sic*) que a la vez quieren pasar por universalistas (basadas en el «patriotismo de la constitución», convicciones sobre la legitimidad de los Derechos Humanos y de la Democracia) y por particularistas (la «tradición particular» que perfila una «identidad» que a la postre «no es compartible por todos»: J. Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 115). El ejemplo habermasiano muestra que ni la mejor ingeniería conceptual podría convincentemente anuar elementos incompatibles como lo identitario-nacional y lo cosmopolita-universalista.

<sup>41</sup> Como ya se apercibiera E. Gellner, «¿Quién está a favor de Núremberg?». En *Naciones y nacionalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 167-171 («Si existe alguna conexión entre Kant y el nacionalismo, es que éste es una reacción contra él, y no que sea su fruto», p. 171). Las tesis de Gellner apuntaban contra la teoría del origen kantiano del nacionalismo en É. Kedourie, *Nationalism*, Blackwell, Oxford, 1960.

tan absurdo como votar por mayoría qué religión han de profesar todos los humanos de ese mismo terreno. De este modo, ciertamente sería la voluntad autónoma de cada sujeto (y no la heterónoma de los otros, sean mayoría o no) la que fundaría las naciones<sup>42</sup> según la estricta lógica de fundamentación del nacionalismo político. En este sentido se han hecho propuestas de autores tan poco de moda (pero, precisamente por ello, tan poco rebatidos) como Paul K. Feyerabend<sup>43</sup> o Mijail A. Bakunin<sup>44</sup>. Aunque parezca alejado de la realidad, este modelo de adscripción nacional es el que existía en la República Yugoslava de Bosnia-Herzegovina antes de su secesión de la antigua Yugoslavia. Ahora bien, esas naciones así creadas se parecerían tan poco a lo que los que utilizan el concepto de «nación» suelen querer hacer con él, que parecería poco sensato dejarse arrastrar por las consecuencias lógicas del concepto de «nación política» hasta estos extremos. Tal es la aporía, entonces: o se acompaña la lógica del concepto hasta donde no se quiere ir; o se va hacia otra cosa diferente, pero entonces, ¿para qué nos sirve ya el concepto que habíamos creado?

- 3ª aporía: que si las naciones poco sensatas a que aboca la lógica de la categoría de «nación política» se realizasen, se disgregarían inmediatamente en una pluralidad inútil e intratable. Realicemos ahora el último experimento mental propuesto en esta comunicación. Imaginemos que los sujetos autónomos han decidido autodeterminarse nacionalmente y que está más o menos institucionalizada la adscripción de cada uno de ellos a sus naciones. Ahora bien, esos sujetos cuyo rasgo definitorio es su libertad no han abdicado de ella (como hicieran con el universalismo que les debía haber regulado). Así que cuando su libertad, único elemento fundante de sus «naciones políticas», decida variar de adscripción nacional, nada podría impedir en rigor que lo hicieran. Incluso puede haber buenos argumentos para hacerlo más allá del simple capricho del *kairós*. Rota tras Freud la imagen del sujeto unívoco, cada individuo tardomoderno posee hoy «poliédricas pertenencias e identidades», «irrenunciables intereses diversos y plurales»<sup>45</sup> según los múltiples

<sup>42</sup> Y, además, se eludiría el que el nacionalismo político cayese en el infructuoso (y, según esta línea de razonamiento, ajeno) debate en que caen los partidarios de la «autodeterminación de los pueblos» sobre cuál sea el «sujeto» de dicha autodeterminación. El «sujeto», si somos politicistas de verdad, no puede sino ser el sujeto moderno, el individuo, y no una entidad, mediante inelegante sinécdoque, llamada «sujeto» de decisión, siendo como es un *conjunto* de sujetos (espero que se me excuse la trivialidad por lo necesaria).

<sup>43</sup> P.K. Feyerabend, *La ciencia en una sociedad libre*, Siglo XXI, Madrid, 1982.

<sup>44</sup> S. Dolgoff (ed.), *La anarquía según Bakunin*, Tusquets, Barcelona, 1976, pp. 84-111.

<sup>45</sup> Cf. D. Bell, *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, ABT, Cambridge, 1980, p. 243. La idea es claramente una radicalización que internaliza al mismo individuo el pluralismo que Weber, Gehlen o Hugo Ball (*Die Flucht aus der Zeit*, Munich-Leipzig, 1927, p. 98) habían diagnosticado en el conjunto de la sociedad. El propio Bell es un ejemplo de «crosscutting identities», tal como resalta W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlín, 1993, p. 192: conservador en lo cultural, socialista en lo económico y liberal en lo político, por sólo citar su pluralismo en la esfera de las ideologías.

ámbitos de la vida en que se ha disgregado su tiempo; y según estas diferentes facetas, uno podría razonablemente variar de voluntad «nacional» según el rol que le toque vivir a lo largo del día. Y ni siquiera en cada momento habría por qué unidimensionalizar tal pertenencia: como reconocía Valéry, «en toda cabeza cultivada las más diferentes ideas y vidas opuestas y principios de conocimiento existen libremente *unos junto a otros a la vez*»<sup>46</sup>. Si esta es la condición del sujeto actual, intentar ordenarle (en los dos sentidos de la palabra) en adscripciones nacionales clásicas que valgan para todos sus voes en todos sus momentos parece ignorar lo que hoy son los sujetos en que presuntamente se iban a fundar las «naciones». Y si se reconoce esta condición del sujeto actual, entonces las naciones cuyo modo de adscripción la refleje parecen una vez más alejadas de todo aquello para lo que está diseñada la categoría de «nación»: no sé muy bien qué se podría aún intentar hacer con ellas.

### PARS CONSTRUENS (MA NON TROPPO): HACIA UNA IDEA HERMENÉUTICA DE «NACIÓN»

Los argumentos y aporías sacados a colación tratan de mostrar que los métodos modernos de fundar las naciones tienen problemas e inconsistencias. Desgraciadamente, tales defectos no se quedan en meros matices detectables por rigoristas conceptuales: por el contrario, no hace falta ser hegeliano para notar que tales carencias lógicas tienen sus repercusiones en la praxis, y muchos individuos sufren las consecuencias de que las naciones fundadas en la objetividad no sean tan objetivamente neutrales y de que las fundadas en la libertad no sean tales paraísos de libertades. Ante ello, han existido al menos dos tipos de pensadores que han pretendido que se abandonase la categoría de «nación» como inservible, peligrosa o simplemente infundada. Con argumentos que inciden en los problemas de la «nación» como objeto, han propuesto abjurar de entidad tan poco objetivable autores de contextos positivistas, pero también liberales o filomarxistas<sup>47</sup>. Con otros motivos que recalcan los problemas de una nación como creación de las voluntades libres, se han opuesto a ella también liberales, pensadores de izquierda y escépticos<sup>48</sup>. Ahora bien, ¿es con-

---

<sup>46</sup> P. Valéry, «La crise de l'esprit», En *Oeuvres*, I, Editions de la Pleiade, París, 1957, p. 992 (el subrayado es mío). Cf. también «La politique de l'esprit», *ibid*, pp. 1.017, 1.018; y «Triomphe de Manet». En *Oeuvres*, II, Editions de la Pleiade, París, 1960, p. 1.327. La tradición empirista inglesa de Hume a Derek Parfit (*Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984) también ha venido tradicionalmente abogando por algo semejante a este modelo de «sujeto».

<sup>47</sup> Algunos ejemplos entre nosotros son los de A. de Blas, Alonso de los Ríos, Jiménez Blanco, Jiménez Losantos, A. Carretero, J.J. Solozábal, González Navarro, J. Pradera, J. Juaristi, J.R. Recalde, Gil Calvo...

<sup>48</sup> Ejemplos entre nosotros, algunos haciendo doblete como citados a la vez en cuanto opositores del tipo anterior, son Vargas Llosa, P. Unzueta, Alonso de los Ríos, Jiménez Losantos, F. Savater, G. Jáuregui, G. Albiac, J. Aranzadi, J.R. Recalde, J.M. Colomer,...



vincente esta postura de olvidar la categoría moderna de «nación» como se desecharon las del «flogisto» o la «*vis dormitiva*», es decir, como algo inútil y «superado»?

En cuatro mil palabras no nos es posible argumentar suficientemente este punto, pero la idea de este escrito es que no: que aunque la categoría de «nación» acarree todos los problemas recién mentados, la consecuencia más plausible no es la de tacharla como algo «equivocado» y seguir construyendo nuestras filosofías políticas sin ninguna referencia a ella. Una categoría que, de modo coherente o no, penetra tantas instituciones y discursos actuales, se filtra hacia tantos proyectos y autocomprensiones contemporáneos, no es posible desatenderla sin renunciar a la vez a la comprensión de mucha de nuestra circunstancia.

Pero tampoco es ya coherente seguir creyendo en ella como estrictos modernos, sin sombra de perplejidad ante sus avatares. Ni superada ni indemne, la idea de «nación» quedaría pues en nuestros días como lo que Vattimo, siguiendo a Heidegger, ha llamado *verwunden*: algo así como una herencia que portamos un tanto irónicamente, remitida, debilitada pero no carnapiamente superada o vencida (*überwindet*), sino como secuela inescapable<sup>49</sup>. En unas pocas notas, la idea de «nación» que nos quedaría no se alejaría excesivamente de lo que sigue:

- La nación no se fundamenta ni en lo objetivo ni en lo subjetivo, y mucho menos en los dos sumados (si ya existiese objetivamente, ¿no sería indiferente que la quisiésemos o no?; y si es necesario fundarla en la libertad, si hay que *quererla*, ¿no es porque no existe previamente como *factum*?). Es decir, no está fundamentada en ninguna instancia. Ahora bien, precisamente porque no está asentada en ningún *ordine naturali* autosubsistente del mundo o de la voluntad humana, se convierte en una categoría cuya única justificación pasa por resultar aceptada en la esfera de los discursos, en el campo intersubjetivo de los argumentos. Ni objetiva ni subjetiva, la «nación» cobra toda su entidad de lo intersubjetivo: sólo si resulta plausible en el diálogo de los agentes sociales existirá; si no lo hace, no podrá recurrirse a un fundamento exterior y anterior a estos («cómo son en verdad las cosas» o «lo que quiere en realidad la gente») para justificar que pese a todo existiría, «estaría ahí». Naturalmente, al intentar recabar el asentimiento de los participantes en el diálogo se emplearán argumentos de corte más subjetivista o más objetivista: pero lo importante es que no son estos extremos sujeto/objeto escindidos por la Modernidad *desde* los que se argumenta como desde bases independientes y evidentes, sino que es *hacia* ellos que se arguye, como

<sup>49</sup> Cf. para la noción de *Verwindung* G. Vattimo, «Nichilismo e postmoderno in filosofia». En *La fine della modernità*, Garzanti, Milán, 1985, p. 172-189; *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milán, 1980, cap. v. Para lo que atañe a Heidegger cf. su escrito sobre la superación de la metafísica recopilado en M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Tübinga, 1967. Se relacionan con esta imposibilidad de abandono total de lo moderno a pesar de su inviabilidad estricta las reflexiones que sobre lo que él llama «*double bind*» entre modernidad y postmodernidad hace M. Ferraris, *Tracce. Nichilismo Moderno Postmoderno*, Multiphla Edizioni, Milán, 1983, p. 9.

extremos ideales (y nunca alcanzables) que sólo organizan nuestro espacio de razones. El procedimiento recuerda al que propone Bruno Latour<sup>50</sup> para analizar los *actantes* (*sic*) del mundo actual en que la división sujeto/objeto ya no tiene mucho sentido.

- De este modo, para tratar la categoría de «nación» se hace conveniente atender a lo que el pensamiento hermenéutico ha llamado «círculo hermenéutico»<sup>51</sup>. Interpretamos algo como «nación» porque poseemos ciertos prejuicios o intereses previos que nos llevan a ello, y los confrontamos, corregimos y corroboramos con lo que hallamos en el campo que queremos interpretar; lo cual a su vez determina y modifica esos prejuicios previos. Ellos mismos, además, procedían de opciones e interpretaciones pasadas, hechas con el mismo juego entre lo «puesto» y lo «encontrado». La regla que ordena todo este proceso es un horizonte de interpretación, un *logos* intersubjetivo<sup>52</sup> en que las opciones e interpretaciones han de hacerse razonables y persuasivas. Y todo cuanto sea capaz de convencer en ese *logos* será cuanto haya, y nada más<sup>53</sup>.
- Ese círculo no sólo coloca las «naciones» en un lugar ontológico determinado, sino que, además, tiene ciertas potencialidades prácticas. Es lo que se podría llamar un «círculo virtuoso»<sup>54</sup>, ya que en su exigencia de justificar verbalmente la «nación» como único modo de constituirla, disuelve la presumible violencia que puede acompañar a la nación como fundamento (subjetivo u objetivo) «último, de frente al cual sólo se puede callar y, quizá, sentir admiración», ya que «se da en la evidencia incontrovertible que no deja lugar a ulteriores preguntas» siendo como «una autoridad que acalla y se impone sin «proporcionar explicaciones»»<sup>55</sup>. Frente a ello, un proceso necesario de justificación discursiva de la «nación» como esencial a ella (pues no existe fundamento exterior autoritario que pueda suplirlo) se me antoja como algo que previene mucho mejor la tentación de la violencia, y es más acorde con las sociedades que queremos democráticas. Si la violencia intentase sustituir al diálogo, según este esquema, automáticamente anularía toda razonabilidad de la idea de «nación» por que batalla. Aunque quizá humilde, la idea de nacionalismos no violentos que se derivaría así del pensar hermenéutico no puede parecer hoy en día del todo baladí<sup>56</sup>.

<sup>50</sup> *Nunca hemos sido modernos*, Debate, Madrid, 1993.

<sup>51</sup> H-G. Gadamer, op. cit., pp. 331-344.

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp. 487-585.

<sup>53</sup> Espero que esta frase sirva para apuntar, todo lo someramente que nos permite el límite cuantitativo de palabras por comunicación, hacia el contenido *nihilista* que entraña la visión que proponemos.

<sup>54</sup> Y así se ha llamado: G. Vattimo, «Fare giustizia del diritto», op. cit., p. 287.

<sup>55</sup> G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 40.

<sup>56</sup> Existe una curiosa instancia del mundo político en que vivimos que corroboraría *in terminis* la hipótesis de la violencia ínsita a los fundamentalismos objetivista y subjetivista de lo nacional. Cuando unos jóvenes nacionalistas vascos decidieron crear en 1959 una organización que defendiese violentamente su nacionalismo, el nombre que eligieron para ello aunaba los dos fun-



- Por último, esta idea que reconstruye lo nacional como imbricación discursiva (pero no suma) de lo subjetivo y objetivo, quizá quepa precursoramente rastrear en los escritos que sobre este tema nos han legado dos filósofos españoles como Miguel de Unamuno y Ortega y Gasset. Del primero ya me he ocupado en la medida de mis posibilidades en otro lugar<sup>57</sup>, mostrando que no es descabellado detectar en él críticas a los fundamentalismos *more moderno* que se resuelven en una propuesta no demasiado dispar de la que aquí hemos esbozado. En cuanto a Ortega, precisamente una obra reciente de Xacobe Bastida<sup>58</sup> apoya su acusación de nacionalista al autor de «La España invertebrada» (y, a través de los orteguianos padres constituyentes, a la Constitución de 1978) por cuanto oscilaría entre uno y otro tipo de nacionalismo moderno sólo con retóricos fines unitaristas. Si cuanto hemos dicho aquí no va desencaminado, quizá lo que Bastida percibe como incoherente mixtura de politicismo y culturalismo no sea sino sugerente preludio de una idea hermenéutica de «nación» que también cabría leer en el filósofo madrileño. Y que habría, naturalmente, que argumentar mejor en un trabajo futuro.



---

damentos típicamente modernos de la «nación»: el objetivista, la patria (*Aberri* en euskara) y el subjetivista, la libertad (*Askatasuna* en euskara). De las siglas de ambos «fundamentos» debió de haber salido el nombre propio de su asociación terrorista (ATA: *Aberri ta Askatasuna*, Patria y Libertad) si no fuese porque tal palabra se refiere en uno de los dialectos del vascuence al poco combativo animal que en castellano se conoce como «pato». Así pues, se cambió la primera palabra de la sigla por «Euskadi» (al fin y al cabo, el nombre concreto del «Aberri» que fundamentaba tal lucha, con lo cual se conserva la referencia al fundamento objetivista), quedando el nombre de la agrupación como ETA.

<sup>57</sup> Me permito remitir a M.A. Quintana, «Hermenéutica, modernidad y nacionalismo». En M. Giusti (ed.), *La filosofía del siglo XX: Balance y perspectivas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2000, pp. 309-323.

<sup>58</sup> *La nación española y el nacionalismo constitucional*, Ariel, Barcelona, 1998.