

## TENTACIONES Y VÉRTIGOS DEL CONCEPTO DE NACIÓN

Víctor Hugo Palacios

Las ideas son silenciosas e invisibles pero mueven la historia, dicen los historiadores. Ellas pueden corresponderse o no con lo real, ser convenientes o peligrosas, el caso es que la realidad se compone también de las imágenes que de ella se forman los individuos y las comunidades. Dice Charles Taylor que buena parte de lo que somos consiste en lo que pensamos que somos. Avanzamos en la vida con un retrato que nos hacemos con retazos del pasado y un dibujo del futuro bajo el brazo al caminar. La repetición puede hacer de una ideología, por ejemplo, algo actuante y duradero en las mentes y las calles. Otras veces, en cambio, creer que es posible lo que no lo es realiza lo irrealizable. Cuántas veces pronunciamos por dentro arengas que nadie oye y que extraen de nosotros lo que no existía. Es cierto, un pensamiento puede adquirir también la magnitud de lo tangible.

La idea de «nación» es una de estas representaciones. Una fuerza impalpable de origen a veces oculto y utilidad impredecible, que tanto puede ayudar a integrar los distintos pedazos de un país desmembrado,

cuanto a abrir zanjas infranqueables como consecuencia de sus definiciones. El nacionalismo viene a ser la utilización proselitista y pragmática de esta figura, articulada en una doctrina más o menos coherente, una parafernalia de símbolos y un rodaje de fines partidarios.<sup>1</sup> Conceptos significativos para la historia latinoamericana, que es la de repúblicas todavía jóvenes cuyas periódicas crisis las ponen una y otra vez delante de sí mismas, presas de la vacilación o el furor, forzadas a replantearse unas metas y a definirse de nuevo para ponerse otra vez en movimiento.

En tales encrucijadas ha sido común asociar el concepto de «nación» al de «estado» hasta llegar a confundirlos, cuando entre ambos existe una distancia que conviene esclarecer. Un estado, dice el historiador británico Seton-Watson, es “una organización legal y política, con poder para exigir obediencia y lealtad de sus ciudadanos”, mientras que una nación es “una comunidad de personas, cuyos miembros están unidos por un sentido de solidaridad y una cultura común”. En tal sentido, “los kurdos son una nación sin Esta-

do como también lo son los lapones; Nigeria, por otra parte, es un Estado de muchas naciones (los yoruba, los hausas, los igho, los urhobos, etc.), como también el Reino Unido, compuesto de escoceses, irlandeses, galeses e ingleses”<sup>2</sup>.

Originalmente, el vocablo «nación» se usaba en Roma para aludir a un pueblo lejano y extranjero. En el medioevo, cuenta Karen Sanders, “*natio*, o sus equivalentes en las lenguas vernáculas de Europa, seguía siendo usado para describir pueblos lejanos, pero también se empezó a usar para grupos humanos distinguidos por su origen o lengua comunes. Así, por ejemplo, los grupos universitarios de la Sorbona del siglo XIV se dividían en «la honorable nación de Francia, la fiel nación de Picardía, la venerable nación de Normandía y la perseverante nación de Germania». La nación de *Francia* se refería a los que hablaban las lenguas romances, incluyendo pues a los *españoles* y a los *italianos*; la nación de *Picardía* denominaba a los *holandeses*; *Normandía* a los países del noroeste de Europa y *Germania* no sólo a los *alemanes* sino también a los *ingleses*”<sup>3</sup>.

Según se ve, nación tiene que ver con la espontánea necesidad de diferenciar grupos humanos. Su interés histórico comienza en el

momento en que se desea hacer coincidir estas delimitaciones humanas con la delimitación de unos Estados. De ahí que sean impensables las reivindicaciones nacionales en la vastedad de un Imperio antiguo así como entre los feudos desparramados sobre la Europa medieval. Sin duda, la nación es un resultado de la experiencia histórica del Viejo Mundo. Las monarquías de inicios de la modernidad, exactamente, favorecieron su aparición al crear la forma política que denominamos Estado, y que consistió en un régimen centralizado provisto de un vigoroso aparato administrativo y una gran capacidad de control, que permitió a su vez la homogenización de las leyes y la economía dentro de una amplia jurisdicción.<sup>4</sup> Disueltos los vasallajes particulares, el Estado acabó cobijando a una población numerosa unificada en el sometimiento a un mismo rey.

La irrupción de estas nuevas unidades de población coincide con el ascenso de las burguesías, cuya consolidación es gravitante, pues ella ve en sus propios esfuerzos y logros materiales el fundamento de unos derechos políticos todavía denegados. La cultura humanista e ilustrada de sus miembros encontrará argumentos para estas aspiraciones justamente en la igualdad del género humano y el origen popular de la

soberanía, dos armas intelectuales que no habrían hecho fortuna sin el escenario humano propiciado por las monarquías. Ideológicamente, el reino se convirtió en nación y los súbditos en ciudadanos. Al desligarse de la persona del rey, explica Cruz Prados, “la soberanía no fue, sin más, transferida a una mera pluralidad de sujetos físicos, sino que, más bien, fue convertida en una cualidad unitaria y abstracta, para la que era necesario buscar un nuevo sujeto, unitario y abstracto también: un sujeto casi místico. Este sujeto fue denominado la «nación»”<sup>5</sup>.

Contra esta progresiva importancia de lo colectivo y popular pareciera ir la frase atribuida a Rousseau: «el hombre nace bueno y la sociedad lo corrompe». Atribución imprecisa, pues para el ginebrino la corrupción no pertenece a la vida social en sí sino a la sociedad particular en la que él vivió, a su juicio contaminada por los individualismos de la propiedad privada y la competencia feroz, contra los cuales invoca la comunidad como valor preponderante y única fuente de civilización y moral. La exaltación de la colectividad sobre los individuos le lleva, incluso, a afirmar que sólo dentro de los límites de ella los humanos son realmente libres e iguales, gracias a las convenciones y las leyes.<sup>6</sup> Para Rousseau, sin embargo, lo que el contrato social

crea no es una simple asociación de individuos sino un nuevo ser colectivo, un cuerpo íntegro y compacto dotado de voluntad propia, que él llama “general”, distinta de la simple sumatoria de los votos individuales. Una voluntad absoluta e infalible que obliga inflexiblemente, ya que todos son «ciudadanos antes que hombres» y el bien de la patria está por encima del bien individual. De ahí la conveniencia de educar a los niños de modo que «se acostumbren a considerar su individualidad únicamente en su relación con el cuerpo del estado», como dice el propio Rousseau.<sup>7</sup> Fuera de la sociedad el hombre es indiscernible de la naturaleza, inocente y bueno pero expuesto a los zarpazos de lo indómito. Lo que lo rescata no es, por tanto, la genérica condición humana sino la erección de unos grupos determinados a los cuales debe una sumisión religiosa. Todo lo cual suena contrario a la mentalidad ilustrada, más proclive a la afirmación individual al tiempo que cosmopolita, pero resulta sorprendentemente premonitorio de lo que ocurriría poco después.

La urgencia de unos lazos terrenos en medio de la vaporosa universalidad del racionalismo explica también la interpretación de Carlton Hayes sobre el origen de las naciones: el humano posee un sentimiento religioso que busca ser exte-

rriorizado y colmado. “El declive de la influencia de los planteamientos cristianos en la Europa del XVIII por el efecto corrosivo del escepticismo racionalista de la Ilustración y el protorromanticismo del pietismo y su exaltación del individuo, crean un vacío religioso: son los factores que permiten la transformación de la nación en una categoría religiosa después de la Revolución francesa. [...] «El Estado Nacional se ha atribuido, como la Iglesia universal, una misión de salvación y un ideal de inmortalidad. La nación es una concepción eterna, y la muerte de sus súbditos leales viene a aumentar su gloria inmortal. La nación resguarda a sus miembros de cualquier peligro externo; fomenta las artes y las ciencias en bien de ellos y los nutre y los alimenta. [...]» La nación viene a tener su propia liturgia; sus personajes y lugares santos, su bandera, fiestas e himno nacional; toda una parafernalia cultural de origen muy reciente. Por ejemplo, el primer himno nacional, el británico, es de 1745, la Marsellesa de 1792 y el norteamericano de 1814”.<sup>8</sup>

Ya la Revolución francesa había sido interpretada en un inicio como portadora de unos ideales humanitarios y universales. Se puede recordar la inmensa expectativa con que los alemanes seguían las noticias de París. El filósofo Hegel, al encontrarse

en el camino con el mismo Napoleón encabezando el ejército francés, creyó tener delante de sus ojos la personificación de la historia, la encarnación del espíritu de los tiempos. Su inteligencia le dio entonces la más efusiva bienvenida. Sin embargo, poco después, fue patente que las tropas napoleónicas no se proponían nobles intenciones, lo que terminó provocando la reacción patriótica de los pueblos invadidos. Al entusiasmo por la Revolución sucedió el rechazo no de unos principios compartidos, pero sí de un Estado y un gobernante que decían propagarlos. Sólo en este contexto aparece, en Alemania, la devoción por una cultura, una lengua y un pasado asumidos ahora como rasgos distintivos que se oponen a la intrusión de lo francés. Una necesidad de protección e independencia hace de lo nacional, por consiguiente, un factor de cohesión política. La «nación» se torna «nacionalismo» para encender a las masas y aglutinar lo diverso dentro de una semejanza incierta pero fervorosa. El nacionalismo es tributario, en suma, de un momento histórico concreto y del espíritu del Romanticismo que lo inspiró.<sup>9</sup>

Hacían falta, desde luego, nuevas filosofías para estas iniciativas. En su libro *Ideas acerca de la filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791), Herder había hablado

de la existencia de una “fundamental fuerza propulsora de la evolución orgánica” que va “desde la piedra hasta la conciencia, desde la historia de la naturaleza hasta la del hombre”.<sup>10</sup> La Naturaleza, para él, es una incontenible potencia que se va manifestando en la generación de organismos progresivamente complejos. “La especialización del universo es el sistema solar; de éste será la tierra; de la vida inorgánica, la orgánica; de la vegetativa, la animal; de los animales surge la definitiva especialización que son los hombres. El hombre es meta de todo el proceso porque en él se encuentra también el espíritu”.<sup>11</sup> La especie humana, a su vez, se ramifica en razas que adoptan nuevas jerarquías. Para Herder, la raza europea supera a la africana por su cualidad de “ser histórica”, pues ella “no permanece anclada en formas culturales repetitivas sino que demuestra poseer un dinamismo cada vez más acusado”.<sup>12</sup> Dentro de ella, al fin, surgen subdivisiones de acuerdo con diferencias establecidas por la lengua. “La unidad natural de la sociedad es la nación” entendida como una comunidad cultural específica e inalterable. Cada nación, en resumen, es como una “Bella Durmiente”, que “muchas veces existe de modo latente y requiere sólo el beso de un príncipe para despertar a su verdadero destino”.<sup>13</sup>

En el *Discurso a la nación alemana*, publicado en 1806 en el Berlín ocupado por los franceses, Fichte hace de la explicación metafísico-cultural de Herder —que no llegó a plantearse la unificación alemana— una llameante consigna política. Fichte profesa la idea herderiana de la nación como una realidad “natural y providencial, previa a todo artificio histórico e independiente de la voluntad humana”. La humanidad consta, según él, de “naciones cada una de las cuales posee una singularidad irrepetible, una peculiar «alma nacional». La conservación y el cultivo de esta idiosincrasia constituye la misión histórica de cada nación y su aportación específica al progreso de la humanidad. Todo esto responde al orden divino sobre el mundo”. El Estado como organización política “no es más que un artificio, un mero instrumento al servicio de lo natural y primario, de lo único que tiene valor en sí: la nación y su misión en el conjunto de la humanidad”.<sup>14</sup>

Las dificultades empiezan justamente aquí, en la formulación de una entidad supraindividual cuyo contenido y realización se sustrae a las libertades humanas, y cuyo fundamento cósmico prescribe un destino irrevocable que se sobrepone a los errores y las sinuosidades del devenir terreno. El concepto de nación es un modo de singularizar

a una comunidad de individuos por medio de un relato particular de su pasado, y el nacionalismo una imperiosa llamada a la acción para traducir aquella comunidad en una realidad institucional y aquel relato en un destino inmediato. Como dice MacIntyre, la profecía histórica es una irresistible invitación al programa político.

No demasiado lejos del panteísmo, el sujeto de la historia ya no es un ser reconocible e individual, sino una totalidad subyacente que se sirve de los actos de los mortales para alcanzar los fines que se desprenden de su esencia. “Es su propio bien lo que los individuos buscan y logran en su aparente vitalidad —escribe Hegel—, pero a la vez ellos son los instrumentos de algo más elevado, más vasto, que ignoran e inconscientemente realizan. [...] Para la razón universal y sustancial que gobierna el mundo, todo lo demás es subordinado y le sirve medio. [...] En la historia universal, de las acciones de los hombres resulta algo distinto a lo que ellos proyectaron y lograron, a lo que inmediatamente saben y quieren. Realizan sus intereses, pero a la vez se produce algo en ellos oculto, de lo que su conciencia no se daba cuenta y que no entraba en sus cálculos”.<sup>15</sup> Hegel concluye, rousseauianamente, que “el individuo debe cuanto es al Estado. Solo en éste tiene su

esencia. Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene mediante el Estado. [...] La verdad es la unidad de la voluntad general y la voluntad subjetiva; y lo universal está en las leyes del Estado, en las determinaciones universales y racionales. [...] El Estado no existe para los fines de los ciudadanos. Podría decirse que el Estado es el fin y los ciudadanos son sus instrumentos”.<sup>16</sup>

Es significativo que en la primera sesión del Parlamento de la Italia unificada, Massimo D’Azeglio declarara: «Hemos hecho Italia; ahora tenemos que hacer a los italianos». “No parece que D’Azeglio estuviera muy descaminado, pues se cuenta que cuando Víctor Manuel II entró en Palermo para proclamar la unidad italiana y gritó ante la multitud: «¡Viva Italia!», muchos de los presentes pensaron que el Rey se refería a su mujer. Sencillamente estaban acostumbrados a ser sicilianos o napolitano, pero no sabían en qué podía consistir ser italianos. No sabían que ellos mismos eran Italia”.<sup>17</sup> Es en esta clase de discursos donde vibra el sentimiento de que el eterno espíritu de la historia descende triunfal sobre la propia comunidad privilegiada. “Cuando suena la hora de una nación —había dicho Hegel—, que suena sólo una vez, todas las demás deben cederle

el camino, porque en aquella época particular es ella, y no las otras, el vehículo elegido de la historia del mundo”.<sup>18</sup>

Con parecidas razones pudo Hitler, más tarde, hacerse seguir de modo incondicional por unas muchedumbres hambrientas y desalentadas en tiempos que, por cierto, no eran más felices para el resto de los europeos. Cuánto poder cobran, entonces, las convicciones inducidas en una población que se aferra desesperadamente a cualquier esperanza; convicciones sustentadas en una presunta ciencia, convertidas en mística y provistas de una suntuosa monumentalidad y una severa disciplina. Isaiah Berlin dirá después que “el nacionalismo es la inflamación patológica de una conciencia nacional malherida”.<sup>19</sup> Y sus destrozos serán achacados por Paul Valéry a las malignas propiedades de la Historia, “que “hace soñar, adormece a los pueblos, les engendra falsos recuerdos, exagera sus reflejos, mantiene sus viejos rencores, los atormenta en su reposo, los conduce al delirio de grandeza o al de la persecución, y vuelve las naciones amargadas, orgullosas, insoportables y vanas. La Historia justifica lo que uno desea. No enseña rigurosamente nada, pues contiene de todo y da ejemplo de todo”.<sup>20</sup> Cioran llevará más lejos el diagnóstico de estas fiebres pasajeras: “En sí misma, toda

idea es neutra o debería serlo; pero el hombre la anima, proyecta en ella sus llamas y sus demencias; impura, transformada en creencia, se inserta en el tiempo, adopta figura de suceso [...] Idólatras por instinto, convertimos en incondicionados los objetos de nuestros sueños y de nuestros intereses. La historia no es más que un desfile de falsos Absolutos”.<sup>21</sup>

Ya en el curso de aquella crisis que siguió a la Primera Guerra Mundial Oswald Spengler, en su célebre *La decadencia de Occidente* (1918-1922), intentó remediar el desmentido del progreso como destino de la historia europea interpretándolo como la irreversible edad crepuscular en la vida de una cultura. En este nuevo esfuerzo, Spengler siguió entendiendo las realidades sociales no como tramas de interrelaciones, sino como unidades vivientes cuya morfología es análoga a la de los organismos naturales.<sup>22</sup> Únicamente ocho grandes culturas protagonizan la historia universal: la egipcia, la babilónica, la china, la india, la mexicana, la grecorromana, la islámica y la occidental, y sus itinerarios se corresponden con los ciclos vitales de las estaciones del año. Cada cultura, que interiormente da lugar a razas, naciones y pueblos, es un ser “que se ordena en torno a un elemento interior que lo conforma en todas sus partes”, y que los individuos integran

únicamente “a modo de células”.<sup>23</sup> La civilización propiamente dicha es la culminación de la cultura, el invierno en el cual comienza el declive. Según Spengler, en esa cuarta y última etapa se hallaba la exhausta Europa de entreguerras. Los hombres debían, entonces, aceptar su destino, aun “amarlo hasta morir abrazados a él, sabiendo que se cumple de ese modo una gran empresa”, la de una vida que, sin embargo, no les pertenece.<sup>24</sup> Es imaginable el impacto que debió tener la difusión de este biologicismo entre los intelectuales de Hispanoamérica gracias, en parte al menos, a la española *Revista de Occidente* que los dio a conocer.<sup>25</sup>

De esta terminología naturalista proviene, en efecto, la costumbre de hablar de nación, patria o Estado como de una sustancia que persiste en el tiempo, tiene su nacimiento, sus dramas y vicisitudes y busca legítimamente su felicidad en el tiempo. Su historia deviene biografía y la nación, vista como una persona, es el “sujeto de atribución, único e idéntico, de todos los acontecimientos que se incluyen en el relato, unificando así todos estos acontecimientos en una sola y perfectamente coherente línea argumental”.<sup>26</sup>

Todo lo cual, como intuye Cruz Prados, incurre en un anacronismo, puesto que se sitúa a la nación como

algo ya constituido o pre-configurado, al igual que en los seres naturales, “antes de una serie de sucesos que, en realidad, no son las diversas experiencias por las que ha pasado aquélla, sino el conjunto de fenómenos que ha dado lugar a la formación de eso que se tiene hoy por nación. La nación es puesta al principio de un relato que, supuestamente, es la narración de su desenvolvimiento y sus avatares a lo largo del tiempo; cuando, realmente, ese relato es el del azaroso proceso que ha desembocado en la constitución de la realidad colectiva que se entiende como nación. [...] En definitiva, entender la historia como biografía nacional significa poner el efecto antes de sus causas”. Lo inquietante es que “el relato del pasado resulta tan unitario y coherente, su sentido aparece con tanta firmeza y claridad que nada en él se presenta como casual y contingente, sino que todo suceso que lo compone aparece como prenda y testimonio de un destino latente. El azar y la impredecibilidad desaparecen de la historia y, ante cualquier acontecimiento del pasado, el nacionalista, que posee la clave explicativa de la historia, puede decir con seguridad: «Tenía que ser así»”.<sup>27</sup>

No pocas veces sucumbimos a esta tentación fatalista de ver el pasado como obra de un sino inexorable o una Providencia conductora.

Esto es, como una realización ajena e invencible que inhibe la capacidad de adueñarnos de nuestra existencia colectiva. Spengler consideró que, comprendido el carácter universal de la historia, “en adelante será un deber para todos preguntar al porvenir qué es lo que puede suceder, lo que sucederá con la invariable forzosidad de un sino, y qué lo que no depende nuestros ideales privados [...] ya no tenemos libertad para realizar esto o aquello, sino lo prefijado o nada. [...] Ello podrá lamentarse, y los lamentos podrán revestir la forma de una filosofía o de una lírica pesimista, pero no es posible evitarlo”.<sup>28</sup> De igual manera, hablar altisonantemente de los sagrados intereses nacionales o del destino de la peruanidad crea un lenguaje que, fuera de lo metafórico, entraña una tácita abdicación de las responsabilidades personales así como la idea de vidas individuales usurpadas por una totalidad invisible que es el verdadero personaje de la historia.

Por el contrario, en una realidad humana cuya condición inherente es lo indeterminado, que por tanto carece de los cauces prefijados de la evolución de una planta, la identidad individual y colectiva no engendra o precede a la acción sino que, al revés, es el conjunto de sucesos lo que decanta al final un perfil más o menos delineado. Es lo

que enseñaba Aristóteles: el término de la tragedia y sólo él desvela el carácter de los personajes; o lo que afirmaba Walter Benjamin: sólo la muerte, fin del recorrido vital, autoriza la biografía de una persona de la que ya no cabe esperar ningún acto que pueda alterar la trayectoria culminada. Y el narrador, como cuenta Hannah Arendt por último, es el único que sabe, por encima de los protagonistas, cómo han terminado los acontecimientos y qué sentido puede ofrecer el curso completo a cada mirada que vuelve hacia el pasado.

Una mirada que, en verdad, sólo podría abordar el pasado en términos comprensivos pero nunca preceptivos. A menudo tendemos a hablar de los “mandatos de la historia”, de unas normas que no sabemos de qué modo lo remoto estipula. Proseguir algo iniciado por los antepasados no puede ser obra de ellos sino estrictamente de los que ahora viven y actúan, y sólo a éstos imputable. Por otra parte, ¿cómo asignar normatividad a un pretérito cuyo valor no es muchas veces objeto de consenso entre los historiadores? ¿No supondría ello hacer del presente y el futuro reos de un pasado arbitraria e interesadamente interpretado, y supeditar las volubles contingencias de cada actualidad a condiciones ya inexistentes?

Este esquema mental, que podría llamarse sustancialismo, pretende solidificar lo que en rigor es una dinámica fluida e imprevisible de múltiples puntos de iniciativa, fuera de toda posibilidad de uniformización y control. Más que el Perú como un todo, lo que existe es una multitud de peruanos cuyas similitudes son parciales como es patente a simple vista. La contracción de una pluralidad en algo monolítico suele ser tentador para la mirada del poder ejercido en solitario. Las fronteras políticas son tan indispensables como arbitrarias, pero ello no justifica la condensación de una masa única modelable por las rígidas manos de alguna ideología. Como explica George Sabine, en la práctica la voluntad general asignada a la nación tendría que “identificarse con algún cuerpo de opinión real” y sus valores no serán sino “los cánones que gozan de general aceptación”. Lo atemorizante empieza cuando, más allá de lo que Tocqueville llamaba la «tiranía de las mayorías», se desea hacer visible el espíritu nacional y se elige a un caudillo o un partido como su exclusiva manifestación. Robespierre, advierte Sabine, llegó a esta conclusión al decir en nombre de los jacobinos que «nuestra voluntad es la voluntad general».<sup>29</sup>

No es, sin embargo, el único riesgo del nacionalismo. Si éste, por un

lado, comprime y corporaliza lo que es una multiplicidad de actores, por otro congela y embalsama lo que es un continuo movimiento. Lo primero es lo ya denominado sustancialismo; lo segundo, una actitud verificable en ciertas conductas político-culturales entre nosotros: el tradicionalismo.

Para entendernos, sería justo decir que la importancia de la tradición está fuera de toda controversia. No hace falta inclusive ser consciente de ella o procurar su cuidado para que actúe sobre el presente, en los actos públicos y en los privados, a través de una cantidad incalculable de objetos materiales e inmateriales, maneras de hacer u obrar, recursos lingüísticos, hábitos de comer o pensar, que son pervivencias tácitamente consentidas del modo de vivir de quienes nos han antecedido en nuestras casas y ciudades y más allá de ellas. Según Gadamer, “las tradiciones mantenidas, renovadas, inventadas o suprimidas constituyen aquello que una nación entiende sobre sí misma, el modelo narrativo en el que se inscribe y que está fundamentado en personas, instituciones y acontecimientos que son reales”.<sup>30</sup> En esa línea, la tradición es todo aquello heredado que vivimos ahora y deseamos seguir viviendo mañana.<sup>31</sup>

Para Hannah Arendt se trata, además, de un elemento particular-

mente crucial de lo histórico, dado que la pérdida del pasado nos arrojaría a una existencia sin memoria y, por ello, sin profundidad. “Sin la tradición, que selecciona y denomina, que transmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor, parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo y, por tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro: sólo el cambio eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que en él viven”.<sup>32</sup> Reflexión sugerente, porque esta alusión a lo voluntario es lo que precisamente evita la impresión de inercia física en el curso de una tradición. Gadamer sostiene que “aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser reafirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de la razón [...] Incluso cuando la vida sufre sus transformaciones más tumultuosas, como ocurre en los tiempos revolucionarios, en medio del aparente cambio de todas las cosas se conserva mucho más legado antiguo de lo que nadie creería, integrándose con lo nuevo en una nueva forma de validez. En todo caso la conservación represen-

ta una conducta tan libre como la transformación y la innovación”.<sup>33</sup> Como dice el Cardenal John Henry Newman, la tradición debe cambiar para seguir siendo lo mismo. “En un mundo más elevado es de otra manera —aclara—, pero aquí abajo vivir es cambiar, y ser perfecto significa haber cambiado a menudo”.<sup>34</sup> Un verso de Nietzsche lo resumiría todo: «Sólo quien se transforma es conforme a sí mismo». <sup>35</sup> No olvidemos que la tradición es una manera de vivir algo, es decir que se desenvuelve en referencia a una realidad que es lo que al fin y al cabo importa, lo cual confina a las formas al orden de lo sucesivo y provisional. Sin que por ello dejen de ser imprescindibles, por cierto. Las convenciones son reemplazables, en efecto, pero por un tiempo ellas permiten vivir.<sup>36</sup>

El tradicionalismo es, en cambio, una retención distorsionante de lo antiguo que, eligiendo unos rasgos y relegando otros en la definición de lo propio, deduce lo novedoso y diferente como inevitablemente opuesto y perturbador.<sup>37</sup> Procurar la perpetuidad de unos usos y maneras es querer darle a lo mudable la categoría platónica de lo intocable e imperecedero y, de paso, hacer del presente una mera prolongación de lo pretérito, única época en la cual ocurre toda historia, una historia ya escrita sobre la cual nada podemos

añadir. Fustigando el academicismo historiográfico de la Alemania del XIX, Nietzsche advertía que el exceso de pasado amenaza a cada generación con la parálisis y la esterilidad. Tanta memoria forzando la lealtad con lo anterior alienta, dice, “esa perjudicial creencia de cualquier época de estar en la vejez de la humanidad, de ser mero descendiente y epígono”.<sup>38</sup>

Cerrar el espacio de una convivencia a los influjos de lo venidero y lo foráneo, acaba por sofocar la vitalidad colectiva al privarla del oxígeno del intercambio. Las velas de la misma filosofía se avistaron por vez primera desde las numerosas orillas del Egeo, hinchadas por la estimulante brisa de lo extraño. Ya observó el sociólogo Georg Simmel que la mayor cantidad y variedad de círculos de actividad en la rutina de una persona más bien acrecienta e intensifica la peculiaridad y la libertad de su ser. La singularidad es proporcional a la extensión de los ámbitos en que se involucra la cotidianidad. “La sociedad nace de los individuos, pero el individuo nace de las sociedades”.<sup>39</sup>

De cualquier modo, y pese a estas largas digresiones teóricas, no se puede ocultar que sobre las veredas de la calle la gente tiende a pensar en la nación más en un sentido ambiguo

e impreciso que con la severidad de los nacionalismos. Benedict Anderson destacaba el papel que tiene en ello lo imaginario, puesto que “los miembros de incluso la nación más pequeña nunca conocerán a la mayoría de sus compatriotas, ni se encontrarán con ellos, ni siquiera oirán hablar de ellos, aunque en la mente de cada uno permanezca viva la imagen de su comunión”. A ello ha contribuido, añade, el desarrollo de la imprenta, que permitió “la creación de campos unificados de intercambio y comunicaciones y, a través de la formación de un mercado de lectores, contribuyó a la creación del «embrión de comunidad imaginada de manera nacional», que anuncia la posterior formación de la comunidad de lectores de periódicos donde «cada comulgante es plenamente consciente de que la ceremonia que él realiza está siendo repetida simultáneamente por miles (o millones) de otros, en cuya existencia confía, aunque no tenga ni la más mínima noción de su identidad»”.<sup>40</sup>

Otras veces, más aún en idiosincrasias efusivas como la peruana, la nación se torna vivo sentimiento de patria, que en verdad sigue oscilando entre lo vago y lo ceremonial. Qué es la patria, cabría preguntar. El anhelado cielo de las ideas de Platón o el orbe entero del ilustrado cosmopolita. O, más humanamente, el terruño

en que se nació, “donde acaso floreció más de un amor” —como dice un viejo vals—, el patio de juegos de la infancia, la cálida cercanía de la madre, los sabores de la comida casera, los amigos que tratamos, los libros que amamos. El hijo del orgulloso guerrero cosaco Tarás Bulba deserta cautivado por el bello rostro de una mujer del bando enemigo, en el relato de Nikolái Gógol. “¿Quién dijo que Ucrania es mi patria? ¿Quién me la dio como patria? —exclama de pronto— La patria es lo que nuestra alma desea y adora, lo que amamos más que todo. ¡Mi patria eres tú! ¡He aquí mi patria!”<sup>41</sup> Menos sentimental es la recomendación de Séneca a un amigo: “No debemos entregar el corazón a ningún lugar. [...] Cambias un lugar por otro, cuando aquello que buscas, el vivir bien, se halla situado en todo lugar”.<sup>42</sup>

Este universalismo de Séneca, sin embargo, no era sino el reverso de un individualismo que buscaba consuelo en una interioridad templada e imperturbable a salvo de las insidias de un mundo, el imperio romano, en el que ya había perdido toda esperanza. Como es sabido, cuando lo público se enturbia, la ética retrocede a la isla de alguna ataraxia personal y la fe en un más allá vinculada más a un deseo de escapatoria que a la certeza de lo trascendente. Pero nada más contrario al restablecimiento

de la armonía que la desilusión y el abandono. En lo conceptual tanto como en lo práctico, lo que verdaderamente cuenta es el curso de la política y el cultivo de unas virtudes cívicas, no tanto unas definiciones ontológicas siempre discutibles y nunca concluyentes. Para decirlo más tangiblemente, encuentro más patriota el acto de respetar una norma de tránsito que cantar con arrobo un himno nacional. Los símbolos son importantes pero no son más que señales de lo que realmente cuenta.

El apremio por ver en una nación una entidad cultural existente desde un principio contradice, además, lo que la experiencia histórica prueba ampliamente: que lo político no deriva de lo cultural sino lo inverso.<sup>43</sup> Que los rasgos de cualquier sociedad tienen como primer requisito la demarcación de un radio de vecindad y vida común, es decir un espacio que no es sino producto de una acción política, entendiéndolo por ésta no sólo la gestión de un gobierno sino también la actividad ciudadana. Quizá en los hechos no se pueda comprobar el plebiscito de todos los días de que hablaba Renan, pero una porción de esta energía afirmativa y cotidiana es incuestionablemente decisiva.

Hay un ejemplo extremo de ello que tomaré de una página de *Nación y tradición*, el excelente libro de

Karen Sanders. Se trata de un grupo beduino, los Jebaliyeh, cuya historia ilustra cómo un grupo humano se mantiene como tal pese al cambio de las propiedades que parecen constitutivas de su identidad. “Los Jebaliyeh son uno de los grupos más antiguos de la región del Sinaí (sólo los samaritanos los superan), y sus tradiciones orales mantienen y la evidencia etnoarqueológica (grupo sanguíneo, evidencia lingüística, etc.) corrobora que son una población originalmente cristiana proveniente de una tierra llamada Vlah en el sureste de Europa, mandada al Sinaí por el emperador Justino en el siglo VI para defender a los monjes del monasterio de Santa Catalina de los ataques beduinos. En los siguientes 1400 años han cambiado su religión —del Cristianismo al Islam—, su idioma —ahora hablan el árabe—, y su manera de vivir —de soldados a pastores semi-nómadas al estilo beduino. No obstante estos cambios, mantienen su identidad como Jebaliyeh. Es una clara prueba de que lo que es clave para la preservación de la identidad es la conservación de tradiciones históricas comunes y la voluntad de guardarlas como fuente de significado en la actualidad”.<sup>44</sup>

Sin llegar a virajes tan inusitados, es claro que la identidad de un pueblo, cuya existencia estoy lejos de negar, es algo naturalmente diver-

so, abierto y cambiante. Por ello es tan pertinente la expresión «síntesis viviente» con que Víctor Andrés Belaúnde se refería a la peruanidad, si bien dicha expresión es en rigor extensible a cualquier comunidad humana.<sup>45</sup> Como insiste Cruz Prados, “ni la geografía ni el origen racial ni la similitud de costumbres y de lengua son factores capaces de generar, por sí mismos, «una comunidad de vida y de conciencia social» entre quienes los comparten, simplemente, de hecho. Los caracteres que el nacionalismo atribuye a la nación —sentido comunitario, unidad moral, conciencia colectiva— y que, supuestamente, serían fruto de factores puramente culturales, étnicos, etc., no son sino caracteres políticos, rasgos que sólo pueden aparecer por la presencia de un orden político, que el nacionalismo —por decirlo así— proyecta retroactivamente sobre la nación”.<sup>46</sup> Es cierto que las reivindicaciones nacionales pueden responder a intenciones justas y legítimas, por ejemplo repeler algún dominio extranjero,<sup>47</sup> pero la excesiva preocupación por parametrar lo colectivo impondría tener que acordar lo que es nacional y lo que no lo es, lo cual tarde o temprano lleva a comparaciones y exclusiones dolorosas. “La meta verdaderamente propia y digna de la política no es la igualdad étnica de los distintos políticamente —de los agrupados en Estados dis-

tintos—, sino la igualdad política de los diferentes étnicamente”<sup>48</sup>. Como defendió ardorosamente Hannah Arendt, uno de los fundamentos de lo político no puede ser otro que la igualdad en la pluralidad.

Si hubiera que extraer alguna pedagogía de estas reflexiones, diría que es preferible poner el acento más en lo comunitario que en lo nacional, más en las responsabilidades cívicas que en un vacío simbolismo patriótico. Vivimos en tiempos propensos a distintas clases de egoísmo, pero la promoción de los vínculos solidarios no debe olvidar que también pasamos en el siglo veinte por la asfixiante absolutización de lo social. Es preciso reubicar las relaciones humanas dentro de un marco efectivamente vivible, equidistante de cualquier extremo. Algo semejante puede ob-

servarse en nuestras relaciones con el tiempo. Al igual que el viajero de la Odisea, todo humano precisa unos recuerdos que le digan quién es y un lugar adonde regresar. La historia suministra estas coordenadas de navegación y por ello es necesaria. Pero el lugar de la patria que ella evoque no puede ser tan amplio o difuso que no pueda vivirse en la vida diaria, ni tan unitario y estricto que disuelva las libertades. En cualquier caso, el equilibrio lo debe dar una historia que no sea tan ligera que impida el arraigo ni tan pesada que impida el avance. Como diría Ítalo Calvino, ser sin dejar de devenir y devenir sin dejar de ser, sabiendo que, como concluiría Kierkegaard, la vida sólo puede ser comprendida mirando hacia atrás, hacia el pasado, pero sólo podría ser vivida mirando hacia delante, hacia lo que todavía no existe.

### NOTAS

- <sup>1</sup> En los años treinta y cuarenta del siglo veinte Carlton J. Hayes y Hans Kohn fundaron los estudios históricos sobre la nación y el nacionalismo.
- <sup>2</sup> KAREN SANDERS, *Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana. 1885-1930*, Lima, FCE y PUCP, 1997, pp. 38-39.
- <sup>3</sup> “A partir del siglo XVIII sobre todo en Inglaterra y Francia, la nación vino a ocupar el lugar del término latino *populus* que antiguamente describía el «pueblo del estado», el segmento político de un Estado equivalente a los ciudadanos o, lo que viene a decir lo mismo, aquellos con derecho a la representación parlamentaria” (K. SANDERS, *Nación y tradición*, pp. 37-38).
- <sup>4</sup> Dice Gianfranco Poggi: “La peculiar configuración del Estado nacional era nueva y parte del declive del sistema feudal, con su fragmentación del poder y el territorio. La erosión del poder de la Iglesia y de los estamentos contribuyó a la consolidación de una centralizada autoridad secular en el siglo XVI, tendencia reforzada por los requisitos de la economía mercantil y la amenaza siempre presente de la guerra entre los Estados. [...] la guerra y la preparación para la guerra sirven como fuerza aglutinadora del Estado nacional. Favorecen

su consolidación a través de la propaganda, la movilización de hombres y recursos, la territorialización de la conciencia política y la centralización del poder coactivo. El Estado nacional parece, pues, la fórmula más eficaz para asegurar las condiciones necesarias para ganar la guerra.” (cit. por K. SANDERS, *Nación y tradición*, p. 47)

<sup>5</sup> El nacionalismo Una ideología, Madrid, Tecnos, 2005, pp. 14-15.

<sup>6</sup> G.H. SABINE, *Historia de la teoría política*, rev. Thomas Landon T., trad. Vicente Herrero, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 445 y 449.

<sup>7</sup> G.H. SABINE, *Historia de la teoría política*, pp. 446-447.

<sup>8</sup> K. SANDERS, *Nación y tradición*, p. 55-56.

<sup>9</sup> “El espíritu ilustrado era un espíritu racionalista y cosmopolita, centrado en lo universal, abstracto y homogéneo. El espíritu romántico es, por el contrario, un espíritu sentimental y vital, que reivindica lo particular y diferenciador, lo popular e idiosincrásico.” (A. CRUZ PRADOS, *El nacionalismo*, pp. 19-20)

<sup>10</sup> RÜDIGER SAFRANSKI, *Schiller o la invención del idealismo alemán*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 2006, p. 55.

<sup>11</sup> LUIS SUÁREZ F., *Corrientes del pensamiento histórico*, Pamplona, EUNSA, 1996, p. 161.

<sup>12</sup> LUIS SUÁREZ, *Corrientes...*, pp. 162-163.

<sup>13</sup> Cf. K. SANDERS, *Nación y tradición*, p. 40. Según Sanders, este planteamiento naturalista “otorga un status inmutable y ahistórico a realidades humanas que son intrínsecamente contingentes [...] la nación está definida en términos de otros conceptos que no son en sí nada claros. [...] Sin embargo, aunque una explicación de la nación que es puramente esencialista es insostenible, tampoco se puede negar que la mayoría de las naciones se ha formado alrededor de un núcleo común, expresado de distintas maneras: la pertenencia a una tradición de mitos de origen común, la vinculación de un territorio compartido, la pertenencia a una misma etnia, etc.” (Ibid., pp. 41-42)

<sup>14</sup> A. CRUZ PRADOS, *El nacionalismo*, pp. 26-27.

<sup>15</sup> Cit. por CONCHA ROLDÁN, *Entre Casandra y Clío: una historia de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 1997, p. 91.

<sup>16</sup> *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, rad. José Gaos, Madrid, Alianza, 200, p. 101.

<sup>17</sup> A. CRUZ PRADOS, *El nacionalismo*, p. 129 y 130. Es igualmente de interés observar que las llamadas lenguas nacionales no son necesariamente principios sino resultados de la acción política. “En el siglo XIX, en Bohemia, el checo sólo era hablado por los campesinos, mientras que la nobleza y la burguesía hablaban alemán. En Hungría, en la misma época, el magiar sólo lo hablaba la mitad de la población, hasta que en las últimas décadas del siglo se llevó a cabo una decidida campaña de magiarización. Lo mismo ocurría en Francia: el idioma francés no se hablaba todavía en buena parte del país. Fue el Estado centralista, heredero de la Revolución, el que convirtió realmente el francés en lengua común de todos los ciudadanos de Francia. Bismarck no sólo creó el Estado alemán, sino que emprendió también la homogenización de los alemanes, con una enérgica batalla cultural. Lo que para Fichte era ya una realidad, para Bismarck estaba aún por hacer. La unificación política de Italia fue seguida por la uniformización lingüística de los ciudadanos del nuevo Estado, estableciéndose como pauta normativa el idioma toscano. Con vistas a una futura unificación política, los nacionalistas yugoslavos llevaron a cabo una empresa semejante y crearon el serbocroata; y otro tanto han hecho los nacionalistas

- vascos, elaborando el euskera-batua”. (Ibid.)
- <sup>18</sup> W. H. WALSH, Introducción a la filosofía de la historia, trad. Florentino M. Torner, México, Siglo XXI, 1968, p. 172.
- <sup>19</sup> Cit. por FERNANDO SAVATER, *Contra las patrias*, Barcelona, Tusquets, 2000, p. 102. Es conocida la definición de Arnold Toynbee: «el espíritu de la nacionalidad es la agria fermentación del vino de la democracia en los odres viejos del tribalismo».
- <sup>20</sup> *Miradas al mundo actual*, traducción de G. Gandarillas M., Santiago de Chile, Ediciones Ercilla, 1935, p. 73.
- <sup>21</sup> *Adiós a la filosofía*, trad. Fernando Savater, Madrid, Alianza, 1995, p. 7.
- <sup>22</sup> Si bien distintas de los seres puramente materiales que se explican por leyes matemáticas. “«La humanidad» no tiene un fin, una idea, un plan; como no tiene fin ni plan la especie de las mariposas o de las orquídeas. [...] En lugar de la monótona imagen de una historia universal en línea recta [...] veo yo el fenómeno de múltiples culturas poderosas, que florecen con vigor cósmico en el seno de una tierra madre, a la que cada una de ellas está unida por todo el curso de su existencia. Cada una de esas culturas imprime a su materia, que es el hombre, su forma propia [...] Cada cultura posee sus propias posibilidades de expresión que germinan, maduran, se marchitan y no reviven jamás. [...] Esas culturas, esos seres vivos de orden superior, crecen en una sublime ausencia de todo fin y propósito, como flores en el campo. [...] Yo veo en la historia universal la imagen de una eterna formación y deformación, de un maravilloso advenimiento y perecimiento de formas orgánicas.” (*Decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal I*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1966, pp. 47-28)
- <sup>23</sup> L. SUÁREZ F., *Corrientes...*, pp. 258 y 261.
- <sup>24</sup> La «civilización» “es el extremo y más artificioso estado a que puede llegar una especie superior de hombres. Es un remate; subsiguiente a la acción creadora como lo ya creado, lo ya hecho, a la vida como la muerte [...] Es un final irrevocable, al que se llega siempre de nuevo, con íntima necesidad”. (*La decadencia de Occidente I*, p. 61)
- <sup>25</sup> Sobre el concepto de nación en el proceso de la Independencia en Hispanoamérica —donde se funde a menudo con la noción de Estado—, las ideas políticas vigentes en aquel contexto y la presencia del nacionalismo en la historiografía contemporánea, es recomendable la obra de José Carlos Chiaramonte, *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias* (Buenos Aires, Sudamericana, 2004).
- <sup>26</sup> A. CRUZ PRADOS, *El nacionalismo*, p. 98-99.
- <sup>27</sup> A. CRUZ PRADOS, *El nacionalismo*, pp. 100 y 109-110.
- <sup>28</sup> *La decadencia de Occidente I*, p. 72.
- <sup>29</sup> *Historia de la teoría política*, p. 450. Dice Ernest Gellner: “El nacionalismo engendra naciones, no a la inversa. No puede negarse que aprovecha —si bien de forma muy selectiva, y a la menudo transformándolas radicalmente— la multiplicidad de culturas, o la riqueza cultural preexistente, heredada históricamente. Es posible que se haga revivir lenguas muertas, que se inventen tradiciones y que se restauren esencias originales completamente ficticias. Pero este aspecto culturalmente creativo e imaginativo, positivamente inventivo, del ardor nacionalista no capacita a nadie para concluir erróneamente que el nacionalismo es una invención contingente, artificial, ideológica, que no habría surgido si esos condenados y entrometidos pensadores europeos que no tienen otra cosa que hacer no lo hubiesen urdido e inoculado fatídicamente en la sangre de comunidades que de cualquier otro modo habrían sido viables políticamente. Los retales y parches culturales

que utiliza el nacionalismo a menudo son invenciones históricas arbitrarias. Cualquier otro retal con su consiguiente parche habría servido también. Pero de ello no puede deducirse de ninguna manera que el principio del nacionalismo en sí, al revés de los avatares que ha de pasar hasta su encarnación, sea de algún modo contingente y accidental.” (Naciones y nacionalismo, trad. Javier Setó, Madrid, Alianza, 1994, pp. 80-81)

<sup>30</sup> K. SANDERS, Nación y tradición, p. 84.

<sup>31</sup> K. SANDERS, Nación y tradición, p. 86.

<sup>32</sup> Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política, trad. Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996, pp. 104 y 11.

<sup>33</sup> Verdad y método I, trad. A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2005, pp. 349-350.

<sup>34</sup> Cit. por KAREN SANDERS, Nación y tradición, p. 99.

<sup>35</sup> Poesía completa, trad. L. Pérez Latorre, Madrid, Trotta, 2000, p. 97.

<sup>36</sup> ANDRÉ MAUROIS, “Introducción al método de Paul Valéry”, en P. VALÉRY, Miradas al mundo actual, p. 31.

<sup>37</sup> “El nacionalismo lleva a cabo una estricta selección de rasgos étnicos, culturales, sociales, etc., con objeto de elaborar la definición de la nación sólo con los rasgos seleccionados. Del contenido cultural total de un espacio determinado —del espacio atribuido a la nación— se seleccionan exclusivamente, o se priorizan destacadamente, aquellos rasgos que son más singulares y diferenciadores, y se pasa a caracterizar la realidad entera de la nación en función de estos rasgos exclusiva o principalmente. La selección de tales rasgos se lleva a cabo sin que importe la representatividad objetiva que esos rasgos posean respecto del hecho cultural total que tiene lugar en ese espacio. En la caracterización nacionalista de la nación se produce una especie de repliegue o restricción cultural, que entraña la adhesión a unos contenidos culturales a expensas de otros. Este planteamiento puede llevar —y lleva de hecho— a situaciones especialmente llamativas cuando la necesidad de diferenciarse como nación, dentro de una realidad en la que dominan irremediamente los elementos comunes, obliga a revestir de importancia trascendental a diferencias secundarias e, incluso, mínimas. Se cae así en lo que Freud llamaba «narcisismo de las diferencias menores», como ha recordado Chris Hedges.” (A. CRUZ PRADOS, El nacionalismo, p. 76-77).

<sup>38</sup> Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva), trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 76. Dice el escritor suizo Robert Walser sobre las desatenciones de la crítica literaria de su tiempo: “No es absolutamente necesario ni deseable parecerse a otro escritor, comportarse como un autor ya existente, sino que lo más sensato, lo más urgente, es ser tranquilamente uno mismo. Nuestra época apresurada y febril, mira demasiado al pasado, y a todos nos falta tiempo para creer vivamente que tenemos poco que decir. Así, por ejemplo, considero que todos los salones literarios son sentimentales, es decir, enfermizos, en el sentido de que siempre miran atrás, hacia las grandezas pasadas. ¿Quién gana con eso? ¿No estaremos despreciándonos a nosotros mismos? ¿Por qué no tenemos el valor de creer en los tiempos que vivimos? Todo eso que, llenos de admiración, exhumamos de conquistas pasadas, todo eso me da a mí que nos perjudica. Y si nuestra época fuera más insignificante, ¿no haríamos mejor conformándonos amablemente con esta pequeñez? [...] Nuestros días, pues, siempre vuelven demasiado la mirada a los días pasados, y viajan por ejemplo a Grecia, y allí se dedican de manera exhaustiva, con mucho empeño, a una realidad de la que sólo existen ruinas, a los vestigios, pues, de cosas que murieron hace ya mucho tiempo y sobre las que escriben

libros entusiastas. Un entusiasmo más bello, me refiero al que despiertan las cosas que nos rodean, no lo tienen. Lo remoto les parece siempre mucho más hermoso, más valioso que lo cercano, es decir, que su entorno. No se atreven a elogiar su entorno por miedo a que los tomen por incultos. [...] para respetar lo más inmediato hace falta un alma más fuerte [...] A toda esta gente tan y tan leída le falta un vínculo feliz con la vida cotidiana, son distantes, viven de alguna manera en una continua ensoñación.” (Escrito a lápiz. Microgramas I (1924-1925), trad. J. de Sola L. y M. Córdor, Madrid, Siruela, 2005, pp. 249-251)

<sup>39</sup> Cfr. FERNANDO MÚGICA, *Profesión y diferenciación social* en Simmel, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Clásicos de la Sociología, 1999, pp. 27 y 30.

<sup>40</sup> K. SANDERS, *Nación y tradición*, pp. 43-44 y 57.

<sup>41</sup> *Antología universal de cuentos y narraciones 2* Rusia, s/t, Barcelona, Océano, 1981, p. 155.

<sup>42</sup> *Cartas a Lucilio*, trad. V. López Soto, Barcelona, Juventud, XXVIII, p. 87.

<sup>43</sup> Dice Cruz Prados: “Para el nacionalismo, la racionalidad de lo político, en cuanto artificio humano, consiste en su amoldamiento a la realidad natural y necesaria de la nación. En este sentido, el nacionalismo representa un caso más, una versión particular de esa forma de pensar que entiende la racionalidad política como adecuación y sometimiento de lo político a lo no político: a una realidad distinta, supuestamente previa y autónoma respecto de lo político. Esta realidad es una u otra según las diferentes versiones o doctrinas. Así, por ejemplo, para el marxismo, esa realidad es la emancipación de la clase desposeída y la eliminación final de la sociedad de clases: un imperativo de la lógica de la historia. Para el fundamentalismo, esa realidad es la religión: una verdad que procede y versa acerca de lo sobrenatural. En el caso del racismo, se trata de un hecho biológico: la existencia de una o varias razas superiores, y la necesidad de preservar su pureza. Y, para el iusnaturalismo moderno y apriorístico —bien distinto de la idea clásica del derecho natural—, esa realidad está representada por los «derechos humanos»: un ordenamiento jurídico, supuestamente universal y prepolítico. En todos estos casos, lo que se pretende —como modo de dar sentido y corrección a lo político— es configurar lo político desde y en función de una realidad que se presenta como plenamente constituida al margen de la voluntad humana.” (El nacionalismo, p. 58)

<sup>44</sup> P. 60. Sanders toma el caso de un artículo publicado en 1982 por el arqueólogo John Nandis.

<sup>45</sup> Sobre los pensadores peruanos que abordan la realidad nacional, dice Sanders: González Prada, Fco. García Calderón, Mariátegui, Víctor A. Belaúnde y Haya de la Torre, “se mueven dentro del discurso nacionalista. Todos conciben la nación en términos monolíticos y hacen de la creación de una identidad nacional homogénea una de las tareas principales del Estado peruano. Sin embargo, es importante señalar que la identidad política y la identidad nacional son dos cosas distintas y, por tanto, no tienen necesariamente que ir unidas. La identidad política se refiere a la estructura interna y a los principios constituyentes y organizativos de un Estado; la identidad nacional, por su parte, a las tradiciones culturales que distinguen una comunidad humana de otra. [...] cuando las tradiciones nacionales subrayan más los factores diferenciadores de la identidad nacional y siguen una única interpretación, sucede que, en países donde coexisten varias culturas nacionales (situación de casi todos los Estados modernos), la identidad política se hace más inestable. Es el caso del Perú y de muchos otros países en nuestra época. Incluso un país más claramente

nacional como Francia, por ejemplo, necesita una concepción fuertemente estatista de su identidad nacional para que no se fracture a través de las fallas que existen también en su cultura y pasado, aparentemente más homogéneos que los de otros países más recientes. [...] la identidad nacional, concebida como algo particularista y necesariamente vinculada a la identidad política, es un producto moderno.” (Nación y tradición, p. 423)

<sup>46</sup> El nacionalismo, p. 71-72.

<sup>47</sup> “La retórica nacionalista ha sido empleada —enumera Sanders— para apoyar demandas independentistas; también se ha utilizado para mantener la situación dominante de un grupo dentro de una configuración política pluricultural (se podría decir, por ejemplo, que Franco persiguió una política de nacionalismo español, con la cual suprimió manifestaciones de otros nacionalismos e intentó absorberlos dentro de una identidad nacional española concebida de manera restrictiva); se usa el lenguaje nacionalista en la causa irredentista en la que se busca recoger a los miembros de un grupo nacional, dispersos en varios Estados, en un Estado independiente (el caso de los alemanes y de los italianos en el siglo XIX y de los kurdos en este siglo); por último, es un lenguaje que se ha empleado en la lucha anticolonialista donde, en muchos casos, ha introducido el nacionalismo en sus propios países; la historia del nacionalismo árabe es un buen ejemplo de esto. El nacionalismo del mundo no occidental ha sido un instrumento muy eficaz para deshacerse del gobierno colonial. [...] La exaltación de la nación como norma de la vida política no ocurre antes del siglo XVIII”. (Nación y tradición, pp. 66 y 67)

<sup>48</sup> A. CRUZ PRADOS, El nacionalismo, p. 155.