

Liberalismo, nacionalismo, ciudadanía: tres modelos de comunidad política*

RONALD BEINER

Universidad de Toronto, Canadá

Para los canadienses, como yo, éste parece ser un momento adecuado para hacer una reconsideración sistemática de la idea de ciudadanía, pues los acontecimientos recientes (incluyendo tanto el referéndum de Charlottetow de 1992 como el de 1995 acerca de la soberanía de Quebec), han demostrado que existen buenas razones para preocuparse de si la ciudadanía moderna goza de buena salud.¹ Desde luego que la crisis de la ciudadanía contemporánea no es un problema local sino global, y exige un esfuerzo teórico ambicioso proporcional a las complejas crisis que día a día toman más problemática dicha noción. En la actualidad, con nuestra experiencia del nacionalismo, del conflicto étnico, de la fragmentación de comunidades políticas multinacionales previamente unidas como Yugoslavia, la Unión Soviética y Checoslovaquia e incluso en algún aspecto nuestra propia comunidad política, el problema de la ciudadanía —de lo que une a un conjunto de ciudadanos en una comunidad política coherente y organizada de manera estable— se ubica en el centro de las preocupaciones teóricas. Pero, una vez que lo incluimos en la agenda y empezamos a examinarlo con atención, vemos cómo comienzan a desplegarse múltiples dificultades. En términos de nuestra propia sociedad, estamos comprometidos social y económicamente con el capitalismo, en una versión benigna o en una salvaje, y estamos comprometidos intelectualmente con una versión del liberalismo. Pero el capitalismo ciertamente no respeta los límites cívicos; por el contrario, en la medida en que nuestras vidas están conformadas por la cooperación moderna, estamos obligados a atender los imperativos del mercado que transgreden y subvierten los límites cívicos. En cuanto al liberalismo, éste es una filosofía relacionada con la defensa de la dignidad y los derechos inherentes a los individuos, entendidos como ejemplos de una humanidad *universal*. No es claro entonces por qué esta filosofía habría de conceder algún estatuto moral especial al problema de la ciudadanía. ¿Por qué preocuparnos por la cualidad de la vida civil dentro de *nuestros propios* límites nacionales, más que con, digamos, las violaciones a los derechos humanos en algunas sociedades de otras regiones del

* Artículo enviado por el autor a la redacción de la RIFP para este número 10. Traducción del inglés de Federico Maxínez.

mundo?² Así, podemos ver que las dos exigencias de nuestra sociedad liberal moderna, más o menos capitalista, tienden a convertir el significado de la ciudadanía en algo profundamente problemático más que ayudarnos a desvanecer lo que aquí nos inquieta.

En la primera parte de este ensayo quiero llamar la atención acerca de algunos de los desafíos más sobresalientes para la idea de ciudadanía en el mundo moderno, y en la segunda parte volveré al problema de una respuesta teórica basada en principios (o tal vez a su abandono).

I

Iniciaré con tres resúmenes muy útiles de Jürgen Habermas sobre los acontecimientos contemporáneos que han tornado problemática la relación entre identidad nacional y ciudadanía:

Primero, el problema del futuro del Estado-nación se ha convertido en un tema corriente a raíz de la reunificación de Alemania, la liberación de los países del centro y este de Europa y los conflictos nacionalistas que están irrumpiendo a través de Europa del este.

Segundo, el hecho de que los estados de la comunidad europea gradualmente se están uniendo, sobre todo con la inminente *caesura* que originará la introducción de un mercado común en 1993, arroja alguna luz sobre la relación entre el Estado-nación y la democracia, pues los procesos económicos que han ido de la mano con la nación, irremediamente quedan rezagados tras la forma supranacional que ha asumido la integración económica. Tercero, los enormes flujos de inmigración de las regiones más pobres del este y el sur con los que Europa se verá confrontada cada vez más en los próximos años asignan al problema del asilo un significado y una urgencia nuevos. Este proceso exagera el conflicto entre los principios universalistas de las democracias constitucionales, por una parte y, por otra, los reclamos particularistas de las comunidades por preservar la integridad de sus estilos *habituales* de vida.³

Estas crisis políticas identificadas por Habermas son sin duda centrales para comprender por qué el problema de la ciudadanía es tan relevante en nuestros días. Los conflictos étnicos y de sectas en el noreste y sureste europeo; la redefinición de los Estados-nación en el corazón de Europa, en la época de la posguerra fría, que se esperaba contribuiría a disminuir la turbulencia política, pero que en lugar de ello parece haber generado *más*; los dislocantes cambios en la identidad provocados por la migración de las masas y la integración económica, acompañadas por reacciones defensivas para reforzar estas identidades en peligro: todos estos dilemas políticos de nuevo han planteado cuestiones profundas en torno a lo que mantiene unidos a los ciudadanos en una comunidad política compartida. A estos retos formidables se debe agregar el que pro-

bablemente es el mayor para la ciudadanía contemporánea, a saber el desempleo masivo permanente, que constituye el prospecto más seguro para excluir a millones de personas de un sentido pleno de pertenencia a una comunidad cívica, incluso en las naciones más ricas.

En lo que respecta al tema de la identidad nacional, el problema básico, como yo lo veo, es que la ciudadanía nacional está socavada simultáneamente por presiones locales y por las de la globalización. Pero estos desafíos opuestos no están en modo alguno desconectados. De hecho, las identidades particulares se afirman con mayor fuerza cuando las tendencias globalizadoras implican amenazas para esas identidades. No es casual, por ejemplo, que el nacionalismo aparezca de nuevo en Europa de manera simultánea con un movimiento hacia la integración europea. El nacionalismo es una reacción típica a sentimientos que aparecen ante una identidad amenazada y nada es más amenazante en este aspecto que la integración global. Así, ambos aparecen juntos y a pesar de que generan presiones en direcciones opuestas, *ambos* socavan la integridad del Estado y las relaciones cívicas que éste define. Esto es a lo que en otro lugar me he referido como la dialéctica de globalismo y localismo.⁴ Al llamarla relación «dialéctica», lo que quiero decir es que las dos tendencias son inseparables; son opuestas y no obstante se reflejan una en la otra, dos caras de la misma moneda.⁵ En consecuencia, existe una correlación insospechada entre liberalismo y nacionalismo. Esta tesis, creo, admite una formulación más generalizada, a saber, el atractivo de las ideologías generalmente se ejerce en función del desarraigo; cuando el desarraigo se extiende en las sociedades modernas, los individuos se ven expuestos de manera progresiva al influjo de todo tipo de ideologías (ya sean universalistas o antiuniversalistas).

Como he dicho antes, hacia el final pretendo retomar el problema de la «nación» en el sentido cívico en cuanto opuesto a «nación» en el sentido étnico, y cómo este último subvierte al primero. Así, me ocuparé ahora de otros temas que plantean desafíos contemporáneos a la idea de ciudadanía. Puesto que el espacio es limitado, me concentraré en tres desafíos (relacionados) a la idea de ciudadanía:

1. Lo que Michael Walzer ha llamado «el argumento de la sociedad civil».
2. Lo que yo llamo «grupismo» o ideologías «grupistas», pero que también podría denominarse pluralismo radical (no el viejo pluralismo liberal, sino un nuevo pluralismo de tendencia izquierdista).
3. Como una generalización de 1 y 2: el desafío posmodernista.

1. La sociedad civil. En los setenta y los ochenta, la «sociedad civil» fue erigida como uno de los estandartes más prominentes en la lucha contra los regímenes estalinistas de Europa del este. La idea básica era que la participación activa en una sociedad civil autónoma compuesta por una multitud de

asociaciones voluntarias separadas de (u opuestas a) la esfera del Estado, representa una forma superior de ciudadanía en comparación con la ciudadanía debilitada de subordinación a un Estado paternalista que todo lo permea. Más recientemente, esta consigna de los intelectuales de Europa del este fue retomada y adoptada por los teóricos occidentales.⁶ Éstos argumentan que, considerando el carácter del Estado moderno, con su anonimato, su lejanía burocrática, su indiferencia a la acción democrática, no es el medio de la ciudadanía, sino un obstáculo para la genuina ciudadanía democrática. La ciudadanía entonces debe ser *localizada*.

Ésta es desde luego una nueva formulación de un viejo argumento, pues todas las formas de liberalismo invocan alguna versión del argumento de la sociedad civil.

Este tipo de argumento ciertamente tiene bastante fuerza por sí mismo. En un ensayo muy esclarecedor sobre este tema, Michael Walzer explica la fuerza de esta idea, pero también marca sus límites. Como acertadamente argumenta Walzer:

En esto radica la paradoja del argumento de la sociedad civil. La ciudadanía es uno de los muchos papeles que los miembros de una comunidad desempeñan, pero el Estado mismo no es como ninguna otra de las asociaciones. Corforma al mismo tiempo el marco de la sociedad civil y ocupa un lugar dentro de ella. Fija las condiciones límite y las reglas básicas de toda actividad que las asociaciones realizan (incluyendo la actividad política). Obliga a los miembros de las asociaciones a pensar en el bien común, más allá de sus propias concepciones de la vida buena. Incluso el totalitarismo fracasado, digamos, del Estado polaco tuvo este significativo impacto en el sindicato Solidaridad: determinó que Solidaridad fuera un sindicato polaco concentrado especialmente en los acuerdos económicos y en las políticas económicas dentro de las fronteras de Polonia.⁷

A pesar de que Walzer está totalmente de acuerdo con la visión de la sociedad civil, comprende que, tal y como lo plantea, «la ciudadanía (esto es, la ciudadanía política centrada en el Estado) tiene cierta preeminencia práctica sobre todas las otras formas actuales y posibles de membresía».⁸ Es seguramente muy significativo a este respecto (como lo ha señalado también Walzer) que el movimiento de Solidaridad en Polonia, el modelo más sensacional de la visión de la sociedad civil y el que principalmente inspiró esta línea teórica, *no* se limitó a la sociedad civil una vez que se produjo el colapso del Estado totalitario, sino que se convirtió en un partido político y asumió rápidamente las riendas del gobierno, y el líder del movimiento original de Solidaridad se convirtió en presidente de Polonia. Esto no fue una traición por parte de Solidaridad, sino una respuesta natural a la insuficiencia «inherente» del tipo de ciudadanía «localizada» que el mero nivel de la sociedad civil hace posible.⁹

2. Pluralismo. Una versión más radical del mismo argumento se ha planteado por teóricos como Iris Mairon Young en nombre de la identidad de grupo, aduciendo consignas de moda como «la política de la diferencia».¹⁰ Aquí la fragmentación cultural de la ciudadanía es considerada como una ventaja positiva más que como un riesgo. Los debates acerca del multiculturalismo en Canadá y Estados Unidos evidentemente se basan en este tipo de argumentos de pluralismo radical. Will Kymlicka ha señalado la perplejidad central a la que nos vemos conducidos cuando seguimos esta línea de pensamiento hasta su límite último:

Por una parte, muchos de estos grupos insisten en que la sociedad oficialmente afirme su diferencia y ofrezca varios tipos de apoyo y reconocimiento institucional a su diferencia, por ejemplo la concesión de fondos públicos para organizaciones de grupo [...] Por la otra, si la sociedad acepta y alienta más y más la diversidad, con miras a promover la inclusión cultural, parece que los ciudadanos tendrán cada vez menos en común. Si la afirmación de la diferencia es un requisito para integrar a los grupos marginales a la cultura común, dejará de existir una cultura común.¹¹

La visión pluralista plantea una amenaza a la idea de ciudadanía, porque el grupismo llevado a su consecuencia lógica significa un tipo de guetización. Esto es, cada grupo se retira tras los límites del propio grupo, tras la identidad del grupo, sin la necesidad de reconocer una cultura común más amplia. La ciudadanía se reduce entonces a un conjunto de ghettos subnacionales.¹²

Con el fin de aclarar el rango de las opciones teóricas, quiero distinguir tres posibilidades:

1) A la primera de éstas, la llamaré nacionalismo. En un provocativo ensayo llamado *In Defense of the Nation* Roger Scruton define la identidad nacional en términos de cultura étnica.¹³ Según el argumento de Scruton, los grupos deben asimilarse a la «idea nacional», o si no pueden hacerlo, no deberían pertenecer a la comunidad política, sino a alguna que les proporcione un sentido de hogar y de arraigo. La fuerza del argumento de Scruton radica en que lo que en última instancia sostiene al Estado liberal no es un sentido de pertenencia política al Estado, sino las lealtades y alianzas sociales que definen la nacionalidad y, en consecuencia, que la ciudadanía como un concepto político es en última instancia parasitario del de nacionalidad en tanto concepto social. En otras palabras, una relación con la nación como comunidad prepolítica es más básica que cualquier relación con el Estado, precisamente porque este último está situado en el lugar social de la dicotomía social/político. Por ejemplo, el argumento de Scruton es que Estados Unidos «funciona» como un Estado liberal no porque prevalezca un sentido compartido de obediencia a la Constitución, sino porque ha instaurado con éxito el sentido

de sí como una «nación» genuina, si bien no definida étnicamente.¹⁴ Es en el nivel social, donde reside la identificación nacional, donde se asegura el sentido de la comunidad prepolítica sin la cual el Estado liberal, al igual que cualquier otro tipo de Estado, se disuelve.¹⁵

Scruton rechaza cualquier asociación entre raza y nación. Más aún la «nación», tal y como la define, se refiere al desarrollo del destino de un pueblo, esencialmente dentro de los límites de un territorio definido y comprende un lenguaje compartido, asociaciones compartidas, historia y una cultura comunes (incluyendo, con frecuencia aunque no siempre, la cultura de una religión compartida). La idea de un Estado multinacional, en esta concepción, es intrínsecamente insostenible, pues esos Estados avanzan hasta forjar un sentido unitario de nacionalidad o bien dejan de existir. Reconozcamos que la sustentabilidad de los Estados multinacionales aparece en la actualidad revestida de un gran pesimismo. (Scruton se refiere a Líbano, Chipre y la India, pero su juicio respecto a que Checoslovaquia había resuelto su problema de nacionalidad común, parece haber sido prematuro.)¹⁶

2) En varios escritos, Bhikhu Parekh proporciona una férrea defensa fuerte del multiculturalismo.¹⁷ Según sus argumentos en su versión más fuerte, el Estado está obligado a asistir a las identidades particulares de los subgrupos y no al revés. En un pasaje, llega a afirmar que las comunidades inmigrantes en Gran Bretaña no están obligadas en modo alguno a constituir una cultura huésped más amplia, por la sencilla razón de que la sociedad británica no sólo los admitió sino que los reclutó activamente para que contribuyeran a reconstruir su economía de la posguerra, «con pleno conocimiento de quiénes eran y para qué estaban».¹⁸ ¿Qué tanto está realmente obligada una sociedad a albergar a minorías culturales? ¿Debería Francia exentar a los africanos del norte del servicio militar francés y permitirles que los sustituyan por servicio en países que en ciertas circunstancias pueden oponerse militarmente a Francia? ¿Está obligada una sociedad liberal a tolerar el uso del velo en las escuelas a las jóvenes, que son obligadas por sus padres? ¿Deben los jóvenes rastafarians quedar exentos de las leyes contra el uso de marihuana que están vigentes para el resto de la población? ¿Debería evitarse obligar a la población de origen hispano en Estados Unidos adoptar el inglés como lengua principal en la vida diaria? Si no existe un límite para el pluralismo cultural, entonces nos aproximamos claramente a que la noción misma de una ciudadanía común como realidad existencial se disuelva en la nada.¹⁹

3) Tras haber resumido la opción nacionalista de Scruton y la multicultural de Parekh, quiero plantear una tercera posibilidad, que desarrollaré bajo el nombre de ciudadanía. De acuerdo con esta tercera concepción, existe la necesidad de que todos los ciudadanos se adapten a una cultura más amplia, pero esta cultura es cívico-nacional y no étnico-nacional.²⁰ Aquélla se refiere a lealtades políticas y no sociales o, para emplear la clásica dicotomía liberal, identifica la

pertencia a un Estado y no a la sociedad civil. Creo que esta concepción ha sido bien resumida en la noción de «patriotismo constitucional» de Habermas.²¹

Ciertamente parece un poco tramposo separar estos sentidos de nacionalidad, pues el Estado y la cultura política y social inevitablemente se superponen de muchas maneras. Más aún, creo que este enfoque ofrece una vía muy útil para mediar en el debate entre nacionalistas como Scruton y multiculturalistas como Parekh. Como trataré de describir con mayor detalle más adelante, lo que estoy buscando bajo el nombre de ciudadanía es un término medio elusivo entre alternativas antagónicas que me parecen inaceptables.

3. Posmodernismo. En los años recientes, algunas modas intelectuales francesas han influido notablemente en Estados Unidos y el término general más familiar para denominar estas tendencias teóricas ha sido el de «posmodernismo».²² El principal desafío teórico radica aquí en que los universalismos filosóficos que hemos conocido en la tradición canónica de Occidente, implican todos ellos lo que podríamos llamar una función hegemónica que consiste en suprimir varias particularidades en las identidades. La invocación de la razón universal sirve de manera típica para silenciar, estigmatizar y marginar a grupos e identidades que están más allá de las fronteras de una hegemonía blanca, masculina y eurocéntrica. El universalismo es sólo una envoltura de un particularismo imperialista. Si todo esto es correcto, entonces el desprestigio del racionalismo occidental y el universalismo que presupone sirven para liberar a los grupos oprimidos que estarán en condiciones de expresar y articular sus auténticas, pero reprimidas, identidades. El posmodernismo así definido es de hecho una afirmación teórica que abarca los reclamos del pluralismo y el localismo que hemos mencionado previamente. Pero si tenemos razón al criticar la idea de ciudadanía pluralizadora y localizadora, debemos estar preocupados por la afirmación de la teoría social posmoderna de que *toda* realidad social es de manera inevitable local, plural y fragmentaria, episódica e infinitamente renegociable.

La filosofía posmoderna ha intentado hacer para la teoría social lo que el movimiento posmoderno ha hecho en arte y arquitectura: convertir el pastiche en un estilo distintivo; empalmar y atar con cinta las identidades culturales, de manera que la sensación reconfortante de fijeza o esencia sea subvertida, tal vez para transformar las necesidades de nuestra condición moderna en virtudes.²³ Con palabras de Salman Rushdie, esto implica considerar la «hibridización» cultural como un fenómeno positivo y enriquecedor.²⁴ Ciertamente estoy de acuerdo en que existe algo atractivo y refrescante en la noción de que todos somos híbridos. Sin embargo, hay aquí algo preocupante y que atañe a la posibilidad de sustentar una idea coherente de ciudadanía. Esta preocupación está muy bien resumida en la siguiente respuesta de John Pocock:

Una comunidad o un soberano que exige la totalidad de la adhesión puede constreñir nuestra libertad de elección para ser éste o este otro tipo de persona; ése fue el peligro de la modernidad temprana y de la modernidad. Una pluralidad de comunidades o soberanías que toman turno para exigir nuestra adhesión, mientras conceden que cada una de las asignaciones de la adhesión son parciales, contingentes y provisionales, nos niega la libertad de asumir un compromiso definitivo que determine nuestra identidad. Y es éste precisamente el peligro posmoderno... Tal vez debamos resistirnos y afirmar que hemos decidido y declarado quiénes somos, que nuestras palabras ya han sido pronunciadas y no pueden ser retiradas, no dichas ni deconstruidas. Afirmar esto es un acto de ciudadanía, mejor aún un acto de afirmación de la ciudadanía.²⁵

Sin duda la motivación primordial que subyace a las políticas de la diferencia es asegurar la inclusión de grupos tradicionalmente excluidos y de voces marginadas. Pero, ¿tiene sentido hablar de inclusión si todo es particularidad y no existe la posibilidad de erigirse por encima de los particularismos antagónicos? ¿Inclusión en qué? ¿Si la ciudadanía no implica un tipo de universalidad, cómo puede existir una comunidad de ciudadanos a la que logren ingresar los que hasta ahora han sido excluidos y los marginados? Aquí, el posmodernismo nos deja abandonados y, para recuperar una idea coherente de ciudadanía, debemos volver a viejas categorías del pensamiento político (disponibles desde Aristóteles, Rousseau, o Hegel, por ejemplo, en lugar de Nietzsche o Foucault).²⁶

Esperamos que los pilares de la tradición republicana, tales como Aristóteles y Rousseau, se hayan equivocado al pensar que la homogeneidad étnica y cultural es una condición necesaria de la identidad cívica. Por otra parte, debería ser claro que cuando los ciudadanos se fijan más en las diferencias culturales que en la comunidad política, se torna más difícil mantener la experiencia de una ciudadanía común. En otras palabras, lo que es compartido como ciudadanos debe tener el poder de conformar la identidad de manera tal que supere nuestras identidades locales o sea más relevante que éstas. Tómese como ejemplo la reciente polémica con respecto a la inclusión de homosexuales en el ejército estadounidense. El argumento en este caso es seguramente (cfr. el argumento de Clinton), que la disposición y capacidad de los soldados homosexuales para contribuir a la defensa de la nación norteamericana pertenece a una identidad cívica compartida que es más amplia, más abarcadora y que posee una fundamentación más igualitaria que las lealtades locales que corresponden a la identidad homosexual o heterosexual. Desde este punto de vista, los teóricos o los activistas *gays* que pretenden acentuar su identidad parcial como homosexuales hasta el punto de excluir la posibilidad de una ciudadanía más general «ciega al sexo» no pueden sino socavar el argumento igualitario que Clinton esgrime en su beneficio. La ciudadanía compartida implica igualitarismo y este igualitarismo es socavado por el énfasis excesivo en las identidades particulares

en cuanto la concepción igualitaria presupone una invocación a lo que es compartido por grupos divergentes cultural y étnicamente. Un paralelismo obvio ocurre en el caso de la exclusión de los árabe-israelitas del ejército israelí. Creo que existe un argumento igualitario obligatorio para la total participación de los ciudadanos árabe-israelitas en la IDF. Pero tal argumento presupone que aquello que los judíos y los árabes comparten como ciudadanos trasciende su identidad étnica. No estaríamos sorprendidos del todo si muchos o la mayoría de los árabes fueran renuentes a adoptar este argumento, precisamente por conceder prioridad a su identidad árabe²⁷ (lo cual equivale exactamente a la motivación de los judíos para negarles la ciudadanía igual, en primer lugar). Esto sería simplemente otra forma de afirmar que la ciudadanía israelí es imposible para ellos. Pero podríamos pensar que una ciudadanía que trasciende la etnicidad es una posibilidad.²⁸

La afirmación de la particularidad de ningún modo se limita a la esfera de los conflictos étnicos y a la identidad nacional. Algunas formas de feminismo presentan la apariencia de un tipo de «nacionalismo de género»; esto es, implican la misma clase de particularismo estrecho que se encuentra en el reino de las divisiones étnicas. Otro ejemplo sería la identificación con la propia clase social a la que se pertenece, con la exclusión de las otras clases de la sociedad.²⁸ Además creo que los acontecimientos actuales nos autorizan a conceder especial atención a los particularismos nacionales. Después de todo, ninguna feminista, hasta donde sé, propone un equivalente genérico de la limpieza étnica, e incluso en los días en que la lucha de clases se libraba en nombre de ideologías basadas en la clase social, en Rusia y China, esto se hacía en nombre de un universalismo superior que se suponía era el resultado último de la lucha de una clase contra otra. Pero ciertamente ahora los nacionalistas se asesinan unos a otros y al hacerlo no apelan a ningún universalismo transnacional superior; al contrario, lo hacen en un acto de rechazo brutal a cualquier universalismo. Examinemos, entonces, más profundamente la relación entre ciudadanía y nacionalismo.

II

Nuestro problema hoy es que parecemos estar encerrados en una elección entre dos alternativas excluyentes, ninguna de las cuales me parece satisfactoria. Por una parte, existen varios tipos de universalismo que exaltan el valor moral inviolable de los individuos, considerados como seres humanos en *cuanto tales*, por encima y más allá de cualquier identidad colectiva o cívica que los «particularice», para decirlo de algún modo. Esta visión universalista, como se ha discutido previamente en este ensayo, toma moralmente dudoso cualquier intento por privilegiar la ciudadanía, que implique finalmente una identidad particular y exclusiva. Por otra parte, están presentes aquellas fuerzas del exclusivismo

y del particularismo que celebran y afirman precisamente las formas de identidad de grupo que distinguen conjuntos de individuos de otros, y que tienden, una vez más como nos referimos al principio, a generar esas explosiones étnicas y nacionalistas, cuyo resultado, como hemos visto cada vez más en estos últimos años, es la autodisolución de la ciudadanía. Así nos quedamos con dos visiones antagónicas: liberalismo universalista y particularismo antiuniversalista; *ambos* intentan subvertir, desde direcciones opuestas, la idea de una comunidad cívica. Respectivamente excluyentes, pero no —esperamos— exhaustivas. Sin embargo, con objeto de mostrar que estas alternativas no agotan las posibilidades, debemos hacer posible una teoría madura de la ciudadanía. Y en este punto, lamento confesarlo, simplemente no poseo tal teoría de la ciudadanía. (Ojalá la tuviese.)

En el corazón de este dilema está lo que llamaría el acertijo del universalismo/particularismo. Optar de todo corazón por el universalismo implica desarraigo. Optar plenamente por el particularismo implica provincianismo, exclusividad y una clausura intolerante de horizontes. Sin embargo, no está claro en modo alguno que una síntesis viable de arraigo particularista y apertura universalista sea filosófica o prácticamente posible. En la práctica, y quizás incluso en teoría, siempre parecemos arrastrados por un extremo insatisfactorio o el otro. Esta síntesis elusiva entre liberalismo cosmopolita y particularismo aliberal, hasta el punto en que sea alcanzable, es lo que quiero llamar «ciudadanía».

El acertijo aquí esbozado es el mismo contra el que encontramos a Rousseau luchando en el final del *Contrato social*, en el que somos abandonados a dos alternativas desdichadas: el particularismo político, que es falso e inhumano, y el universalismo moral, que es verdadero moral y religiosamente, pero políticamente inútil y en última instancia incívico.²⁹ Rousseau critica ese falso universalismo que permite a los individuos que «se ufanan de amar a todos para tener el derecho de no amar a nadie».³⁰ Por ese mismo motivo, Rousseau es tan crítico como cualquier universalista liberal del espíritu del exclusivismo nacional y del provincianismo. En el *Segundo discurso*, los mismos pensadores que en el *Manuscrito de Ginebra* son condenados por su cosmopolitanismo, son exaltados como «¡grandes espíritus cosmopolitas capaces de superar las barreras imaginarias que separan a la gente!».³¹ Rousseau es anticosmopolita y antiparticularista.³² La *vía intermedia* entre universalismo y particularismo permanece inaccesible. La clave aquí es, desde luego, distinguir el cosmopolitanismo genuino del cosmopolitanismo falso (o distinguir «el espíritu liberal», en el sentido de apertura a la diversidad real de la experiencia social, de la «tolerancia liberal», en el sentido de una aceptación superficial de cualquier cosa que el orden social existente haya producido), pero extraer estas distinciones no es en modo alguno sencillo, al menos teóricamente.

Con objeto de contribuir a aclarar aquí las alternativas, quiero distinguir tres perspectivas teóricas:

1) Liberal, que pone énfasis en el individuo y su capacidad para trascender la identidad colectiva o del grupo, de romper las trabas de una identidad fija (posición social, jerarquía, roles tradicionales, etcétera), para definir y redefinir los propósitos propios y así sucesivamente.

2) Comunitarista, que enfatiza el grupo cultural o étnico, la solidaridad entre quienes comparten una historia o tradición, la capacidad del grupo para conferir identidad a aquellos que de otro modo estarían «atomizados» por las tendencias al desarraigo de la sociedad liberal.

3) «Republicana», que subraya los vínculos «cívicos». Desde mi punto de vista, *las dos perspectivas en competencia arriba mencionadas (1 y 2) ponen en peligro la idea de una comunidad política que no es reductible ni a un conjunto de individuos ni a una unión de grupos constituyentes de identidad. Esto es, tanto la teoría liberal como la comunitaria plantean amenazas a la idea de ciudadanía tal y como la entiendo. El problema decisivo, naturalmente, es si realmente existe una tercera posibilidad que sea teóricamente coherente y prácticamente viable. Creo que Jürgen Habermas está explorando en la dirección de tal perspectiva teórica con su idea de «patriotismo constitucional», una idea de ciudadanía que no sea ni individualista ni comunitarista, ni liberal ni antiliberal. Pero sigue siendo bastante incierto si podemos darle sentido a una idea referente a las realidades de la vida en el fin del siglo XX (o si ciertamente tal idea de ciudadanía ha tenido alguna vez sentido).*

Mi esquema triple produce dos acercamientos instrumentales y uno no instrumental a la ciudadanía. Según la perspectiva 1, la comunidad política es instrumental para los esfuerzos de los individuos en dotar de un significado o sentido auténtico a sus vidas, de modo que estén satisfechos con él en cuanto individuos. Por ejemplo, la idea aquí sería que la pertenencia a Canadá está justificada por la Constitución de Derechos y Libertades. Según la perspectiva 2, la comunidad política es instrumental para los esfuerzos de las comunidades en la elaboración de una identidad colectiva que puede ser constitutiva de la individualidad de sus miembros (para emplear los términos de Sandel). Aquí la idea sería, por ejemplo, que la pertenencia a Quebec como un cuasi-Estado, estaría justificada porque el Estado promoviera la identidad colectiva de los quebequenses (entendida como una categoría étnico-lingüística más que como una categoría de ciudadanía igualmente aplicable a los ciudadanos anglófonos o alófonos de Quebec). Según la perspectiva 3, la comunidad política es un bien en sí misma: las tradiciones políticas constituyen totalidades vivientes que no son reductibles a los propósitos de los individuos ni a los fines de subcomunidades, y la humanidad se vería disminuida si nuestras vidas perdieran el punto central de esta dimensión cívica de la existencia, incluso si fuera posible satisfacer todos nuestros propósitos individuales y colectivos sin la participación en una comunidad política más amplia. Esta afirmación ambiciosa es una versión

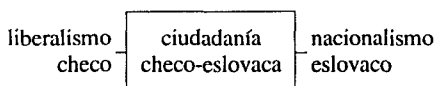
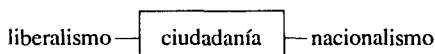
moderna (y sin duda pasada por agua y liberalizada) de la afirmación aristotélica de que los seres humanos son por naturaleza animales políticos, de que sin la pertenencia completa a algún tipo de *polis*, vivimos una vida que no llega a ser completamente humana.³³

Como una manera accesible de denominarla, podemos llamar a la perspectiva n.º 1, la visión de Pierre Trudeau de la ciudadanía (con su intransigente apelación a los derechos individuales),³⁴ y a la perspectiva n.º 2 la podemos llamar la visión de Jacques Parizeau (con su invocación al «antiguo tronco» quebequense). Me parece que ambas descripciones de la ciudadanía son radicalmente deficientes, pero no confío en poder proporcionar una tercera que satisfaga a los lectores o a mí mismo, una tercera perspectiva que subsane las deficiencias de ambas y conserve (en una síntesis superior) la fuerza de cada una de ellas (relativa a la otra). El convincente «NO» que emitieron los ciudadanos de nuestra comunidad política en el referendun de 1992, algunos de los cuales votaron no por las razones de Pierre Trudeau o por las de Jacques Parizeau, nos demuestra con claridad la dificultad de conceptualizar la experiencia de la ciudadanía en un caso político concreto en una forma que escape de la desdichada dicotomía de esto o lo otro, impuesta por la polarización de las perspectivas 1 y 2.

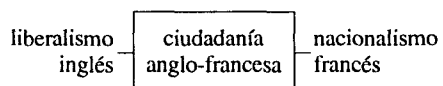
Resumamos brevemente nuestro análisis, especificando tres modelos de comunidad política:

1. La comunidad política al servicio de la identidad individual (liberalismo).
2. La comunidad política al servicio de la identidad comunal (nacionalismo).
3. La comunidad política como una expresión de la identidad «cívica».

Lo más que me puedo aproximar para resolver esta interrogación es la idea de Havel acerca de Checoslovaquia como una unión cívica. Pero, como todos sabemos, tanto el movimiento político que Havel había fundado como la idea de Checoslovaquia que invocaba, sucumbieron ante el liberalismo en Bohemia y ante el nacionalismo en Eslovaquia. La federación checoslovaca ahora dividida ofrece un ejemplo, y mi propia comunidad otro, de un síndrome más general según el cual los ciudadanos se ven constreñidos por los imperativos opuestos del liberalismo y el nacionalismo. Esto puede ser esquematizado como sigue:



Ejemplo 1: Checoslovaquia



Ejemplo 2: Canadá³⁵

Mi tesis básica es que el liberalismo es correcto en su diagnóstico de lo que está mal con el nacionalismo y que el nacionalismo está en lo correcto en sus diagnóstico de lo que está equivocado en el liberalismo. En consecuencia, nos vemos privados de una visión adecuada de la comunidad política, a menos que podamos alcanzar una tercera posibilidad que no sea ni nacionalista ni liberal y que de alguna manera eluda los argumentos liberales contra el nacionalismo y los de éste contra aquél.³⁶ El problema, como lo trata de ilustrar el esquema de arriba, es que esta otra posibilidad tiende a quedar atrapada entre las antípodas universalista y particularista.

La reflexión acerca de la ciudadanía está motivada por ciertas experiencias comunes; en mi caso la experiencia de ser un «cosmopolita desarraigado». Ser un intelectual judío en una sociedad económicamente avanzada, socialmente liberal y muy marginada políticamente, hizo entonces virtualmente inevitable que me convirtiera en un cosmopolita desarraigado. Las presiones hacia un cosmopolitanismo desarraigado son tan fuertes, que un intelectual (un intelectual cosmopolita) como Michael Walzer debe dedicar la totalidad de sus energías como teórico a demostrar que las exigencias morales e intelectuales del cosmopolitanismo desarraigado son ilegítimas.³⁷ Cuando Kant planteó su ideal de un «ciudadano del mundo», considerando la política a la luz de una *weltbürgerliche Absicht*, articuló algo genuinamente atractivo, pero sospecho que incluso el propio Kant se dio cuenta de que existía simultáneamente algo no del todo atractivo en este punto de vista. (Considérese, por ejemplo, lo que dice Kant con respecto a lo sublime de la guerra en la *Crítica del juicio*.) Así, el cosmopolitanismo es moral e intelectualmente deficiente. Pero, ¿cuáles son las alternativas? ¿Debemos oponernos al cosmopolitanismo desarraigado con algo así como el nacionalismo canadiense, con todo el ridículo provincianismo que implica? ¿O debemos optar por, digamos, el nacionalismo quebequense, que no es menos ridículamente provinciano? Todos los nacionalismos están guiados por la presión de resistir el cosmopolitanismo desarraigado, pero lo hacen a costa de adoptar provincianismos sofocantes en relación con lo que podríamos llamar el ideal de una humanidad abierta. En consecuencia, el cosmopolitanismo es insatisfactorio y el antic cosmopolitanismo también. Esto nos conduce de manera inevitable a la pregunta: ¿puede existir un ideal de ciudadanía que no implique desarraigo ni provincianismo o es tal ideal una mera quimera?

Ilustremos lo que pienso cuando me refiero a la mezquindad del nacionalismo. Del incontable número de ejemplos que pueden darse, con uno basta. Considérese la siguiente conversación entre Salman Rushdie y Edward Said:

Said: [...] Un amigo cercano vino una vez a casa y se quedó a pasar la noche. Por la mañana tomamos el desayuno, que incluía queso de yogurt con una hierba especial *zaatar*. Esta combinación tal vez existe en todo el mundo árabe y ciertamente en Palestina, Siria y Líbano. Pero mi amigo dijo: «Lo ves. Es un signo de

un hogar palestino el que haya zaatar». Siendo poeta a continuación procedió a explayarse extensa y tediosamente sobre la cocina palestina, que en general es muy similar a la libanesa y a la siria, y para el final de la mañana ambos estábamos totalmente convencidos de que teníamos una cocina nacional totalmente particular.

Rushdie: ¿Así que cuando un palestino elige hacer algo, eso se convierte en la manera palestina de hacerlo?

Said: Eso es totalmente cierto.³⁸

Este tipo de cosas es absolutamente cierto en todos los nacionalismos. (Sobra decir que no sería difícil encontrar ejemplos canadienses.) Por otra parte, estoy de acuerdo con el argumento de Joseph Carens, citado anteriormente, de que hay algo en la lógica misma del liberalismo que lo lleva a uno al cosmopolitanismo. Si se sigue este camino hasta el final, tarde o temprano se llega a un punto en que todas las fronteras nacionales (cívicas) carecen de sentido, es decir, en que la misma ciudadanía pierde todo sentido. Estas no me parecen opciones muy satisfactorias.

Una motivación central de mi interés por la ciudadanía es la sensación de que debe existir una tercera opción más allá del liberalismo y el nacionalismo, que representan dos extremos opuestos en la relación entre la identidad individual y la de grupo. El liberalismo intenta otorgar al individuo primacía sobre el grupo, incluso al precio de una alienación de toda identidad de grupo. El nacionalismo pretende dar prioridad al grupo sobre el individuo, que —como vemos ahora cada vez con más claridad— contiene las semillas de verdaderos males de la humanidad. Como dice uno de los matones neofascistas de la película *My Beautiful Launderette*, «uno tiene que pertenecer a algo». Extrapolando de la película, esta afirmación sobre la necesidad de pertenencia puede interpretarse de dos maneras: O bien el fascismo es una expresión particularmente maligna de una necesidad humana de pertenencia que en sí misma es benigna, o bien hay una especie de fascismo latente en toda inclinación hacia la pertenencia a un grupo. Me resulta imposible descartar la parte de verdad que existe en la segunda interpretación. Una vez más, dada la elección entre el liberalismo alienante y el mal latente en todo nacionalismo totalmente consistente, mi respuesta es que debe haber una tercera opción.

En su ensayo *La nacionalidad*, Lord Acton escribió: «La coexistencia de varias naciones en un mismo Estado es una prueba [...] de su libertad».³⁹ El destino de la Unión Soviética, Yugoslavia y Checoslovaquia demuestra lo difícil que es para los Estados contemporáneos superar esta prueba, a pesar de los enormes avances de la democracia liberal que hemos presenciado desde 1989. ¡En efecto, paradójicamente estos adelantos de la democracia liberal parecen haber hecho más difícil que los Estados contemporáneos superaran esta prueba! Lo que he estado tratando de sugerir aquí es que el destino para un país como Checoslovaquia (que por desgracia ya no es un país) —o para el caso el destino de un país como el mío— constituye un problema filosófico.

NOTAS

1. Cfr. J.G.A. Pocock: «Recuerdo haber leído, hace un par de meses, un artículo en el *Economist*, que presagiaba que Canadá podría convertirse en la primera democracia posmoderna y se dudaba de que tal fuera una perspectiva alentadora». «The Ideal of Citizenship since Classical Times», *Queens Quarterly*, vol. 99, n.º 1 (primavera 1992), p. 51.

2. Para una explicación sobre el impulso globalizador y por ende implícitamente anticívico de la tradición liberal, véase Joseph Carens, «Aliens and Citizens: The Case for Open Borders», *The Review of Politics*, vol. 49, n.º 2 (primavera 1987), pp. 251-273.

3. Jürgen Habermas, «Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe», *Praxis International*, vol. 12, n.º 1 (abril 1992), p. 1. La crisis de la inmigración y la crisis relativa a la integración europea están claramente relacionadas. La naturaleza de esta relación ha sido muy bien resumida por Jean-Marie Colombani, editor de *Le Monde*: «Justo cuando necesitamos un sentido de nacionalidad fuerte para ayudarnos a integrar y absorber a una nueva generación de inmigrantes, con razas y religiones diferentes, se pide a los franceses que transfieran su adhesión a una idea europea vaga. La contradicción se encuentra en alimentar una crisis de identidad y socavar la confianza en nuestro liderazgo político». Citado en *The Washington Post* (domingo, 21 de marzo de 1993), p. A32.

4. Para una elaboración de este fenómeno con respecto a la Comunidad Europea (vid. el federalismo europeo como fuente, paradójicamente, de Le Penismo), véase Conor Cruise O'Brien, «Pursuing a Chimera: Nationalism at Odds with the Idea of a Federal Europe», *Times Literary Supplement* (13 de marzo de 1992), pp. 3-4.5. Ronald Beiner, *Whats the Matter with Liberalism?*, University of California Press, Berkeley, 1992, p. 109.

5. Cfr. Ernest Gellner, «From the Ruins of the Great Contest», *Times Literary Supplement* (13 de marzo de 1992), p. 10: «Una sociedad moderna es una sociedad masiva y anónima donde el trabajo es semántico, no físico, y donde los hombres sólo reclaman una ciudadanía económica y política efectiva si pueden manejar la lengua y la cultura de las burocracias que los rodean. Los procesos socioeconómicos que contribuyeron a establecer una sociedad liberal y consumista en Occidente también engendraron el nacionalismo, pues los hombres sólo pueden vivir cómodamente en unidades políticas dedicadas a la conservación de la misma cultura que la suya. De modo que en Occidente, el surgimiento de la modernidad se acompañó de la aparición del nacionalismo».

6. Véase, por ejemplo, John Keane, «The Limits of State Action», en Keane, *Democracy and Civil Society*, Verso, Londres, 1988, pp. 1-30. Aunque Keane ciertamente propone el «argumento de la sociedad civil», comprende del todo por qué los izquierdistas tradicionales se sienten incómodos con la promoción de la autonomía de la sociedad civil a expensas del Estado.

7. Michael Walzer, «The Civil Society Argument», en *Dimensions of Radical Democracy*, Chantal Mouffe (comp.), Verso, Londres, 1992, p. 103.

8. *Ibid.*, p. 105.

9. Véase G.M. Tamás, «The Legacy of Dissent», *Times Literary Supplement* (14 de mayo de 1993), pp. 14-19, para una buena explicación de las razones del atractivo del lema antipolítico de la «sociedad civil» y de sus lamentables consecuencias en la Europa oriental poscomunista. Para otra crítica útil del argumento de la sociedad civil, véase Elizabeth Kiss, «Democracy Without Parties?», *Dissent* (primavera 1992), pp. 226-231.

10. Véase Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1990.

11. Will Kymlicka, *Recent Work in Citizenship Theory*. Un informe preparado para Multiculturalismo y Ciudadanía, Canadá, septiembre de 1992, p. 24.

12. Un buen análisis, en el contexto canadiense, de lo que la «política de la diferencia» produce en la ciudadanía y de cómo la solidaridad cívica irremediabilmente se fragmenta cuando

cada uno de los grupos de interés entabla sus propias exigencias distintas de reconocimiento, se presenta en un artículo inédito de Reg Whitaker titulado «What is the Problem with Democracy». En el peor de los casos, la política de la diferencia es en realidad tan sólo una versión más moderna de la política liberal de grupos de interés, no menos cínica por todo el recubrimiento izquierdista que la acompaña.

13. Roger Scruton «In Defense of the Nation», en Scruton, *The Philosopher on Dover Beach*, Carcanet, Manchester, 1990, pp. 299-337.

14. *ibíd.*, p. 323.

15. Scruton insiste en que el ideal comunitario de pensadores como Walzer, Sandel y Taylor no ofrece ningún remedio para el vacío del liberalismo porque estas teorías no reconocen que la verdadera comunidad implica una afirmación de la «santidad, la intolerancia, la exclusión y un sentido de que el significado de la vida depende de la obediencia y también de estar alertas en contra del enemigo» (*ibíd.*, p. 310). En relación con este exigente patrón, seguramente Scruton diría que mis esfuerzos por rastrear una opción para la idea liberal de la membresía política en realidad sólo conducen a otra versión del liberalismo.

16. *Ibid.*, pp. 325, 318.

17. Parekh es el principal blanco del ensayo de Scruton citado en las notas precedentes.

18. Bhikhu Parekh, «The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy», *Political Studies*, vol. XXXVIII (1990), p. 701. Para una visión más equilibrada de las obligaciones recíprocas de las culturas de la mayoría y la minoría, véase Parekh, «British Citizenship and Cultural Difference», en *Citizenship*, Geoff Andrews (comp.), Lawrence & Wishart, Londres, 1991, pp. 183-204.

19. Como se menciona en mis ejemplos, este argumento está llegando a su punto de ebullición en Francia en los debates políticos sobre la asimilación de la población musulmana del norte de África concentrada en los suburbios totalmente miserables que rodean a la mayoría de las principales ciudades, en especial en el sur. El F.N., al igual que Scruton, argumenta que éste no es un problema de racismo, sino de «identidad nacional». El gobierno socialista, con Kofi Yamgnane como Secretario de Estado para la Integración, intentó, me parece, avanzar hacia algo similar a lo que se refiere Habermas como «patriotismo constitucional». Es decir, no se puede ser un verdadero ciudadano francés si no se es capaz de aceptar, por ejemplo, la igualdad de las mujeres, o si no se puede servir en el ejército francés en una guerra en contra de Irak, etc. Para un buen resumen de estos dilemas, véase *L'Express* (31 de octubre de 1991), pp. 74-88.

20. ¿Tiene sentido aplicar el término de «nacionalismo» a fenómenos históricos tales como la unificación de Italia durante el Risorgimento y la fundación de Checoslovaquia bajo Masaryk? Esto parecería confuso en la medida en que tendemos a pensar en el nacionalismo ahora como una fuerza separatista que busca subdividir Estados existentes de acuerdo con criterios étnico-nacionales, mientras que Italia, con el liderazgo de Mazzini y Garibaldi, y Checoslovaquia bajo el liderazgo de Masaryk, construyeron comunidades políticas que unieron subcomunidades nacionales (checos y eslovacos en el caso de Checoslovaquia, subgrupos regionales en el caso de Italia). Por la misma razón, yo dudaría en hablar de actitudes chauvinistas en Estados Unidos como «nacionalismo estadounidense», mientras que la militancia, por ejemplo, de los grupos de musulmanes negros en Estados Unidos fácilmente la calificaría como nacionalista. Tal vez lo que necesitamos aquí es una distinción correspondiente a mi distinción cívico-nacionalista/étnico-nacionalista, que distinga los movimientos de autodeterminación nacional que reúnen distintos grupos en una entidad política más abarcadora y aquellas que dividen entidades políticas mayores a lo largo de líneas étnicas o religiosas. Esto nos permitiría distinguir, por ejemplo, el «nacionalismo sintetizador» de Checoslovaquia en 1918 de los nacionalismos separatistas checo y eslovaco que ahora estamos presenciando (y un proceso similar de desunificación está preparándose en la Italia contemporánea). Así, podría optarse por etiquetas como: un nacionalismo constructor o

integrador frente a un nacionalismo demoleedor o despedazador; sin embargo, como terminología, preferiría reservar el término nacionalismo estrictamente para el último. Agradezco a Clifford Orwin por presionarme para esclarecer este punto.

21. Véase Jürgen Habermas, «Historical Consciousness and Post-Traditional Identity», en Habermas, *The New Conservatism*, Shierry Weber Nicholsen (comp.), MIT Press, Cambridge, MA, 1989, pp. 240-267.

22. Estas opiniones se derivan típicamente de lo que Charles Taylor llama con razón subjetivismo neonietzscheano a medias. *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Amy Gutmann (comp.), Princeton University Press, Princeton, 1992, p. 70.

23. Es más que un poco irónico que en general se cite a Nietzsche como el santo patrón del movimiento posmoderno, pues Nietzsche previó cien años antes este aspecto del posmodernismo —a saber, la «deconstrucción» de una cultura unitaria— y criticó duramente lo que preveía; véase su discusión para el «estilo de decadencia» en *The Case of Wagner*, sección 7.

24. Salman Rushdie, *Imaginary Homelands*, Granta Books, Londres, 1991, p. 394: «*Los versos satánicos* es un homenaje al hibridismo, la impureza, las mezclas... Se regocija en el mestizaje... Mélange, mezclanza, un poco de esto y otro poco de aquello... es la gran posibilidad que la migración masiva le da al mundo y yo he tratado de adoptarlo. *Los versos satánicos* está en favor del cambio por fusión, el cambio por combinación. Es una canción de amor a nuestro ser mestizo». Cfr. Edward Said (*ibid.*, p. 182): «Toda la noción de cruce, de pasar de una identidad a otra, es sumamente importante para mí, siendo como soy —como todos somos— una especie de híbrido».

25. Pocock, «The Ideal of Citizenship since Classical Times», p. 51.

26. Para una exposición clásica de esta antigua visión de la ciudadanía, véase Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, Little, Brown and Co., Boston, 1960, pp. 9-11. De acuerdo con el esbozo que hace Wolin del término «político», una sociedad merece ser considerada como «polis» en la medida en que trasciende el grupismo.

27. Al respecto es de importancia decisiva que se distinga entre países como Israel y la Alemania (contemporánea), donde la ciudadanía se basa en criterios étnicos. Como se señala en un perspicaz artículo editorial del *Globe and Mail* de Toronto («Behind Europe's Fear of the Foreigner» [21 de junio de 1993], p. A10), hay una tendencia perturbadora, en Francia por ejemplo, en dirección a una ciudadanía definida étnicamente. Estoy en deuda con Niaim Rejwan por presentarme un ángulo más agudo sobre estos asuntos, en particular sobre el tema de cómo el nacionalismo contradice las implicaciones universalistas de la idea de ciudadanía.

28. Entre las formas de división social que pueden coincidir o no con divisiones nacionales étnicas, la religión, desde luego, cobra una importancia extrema. Se piensa, por ejemplo, en los esfuerzos recientes de los extremistas hindúes por subvertir la tradición del laicismo en la India poscolonial. Véase Amartya Sen, «The Threats to Secular India», *The New York Review of Books* (8 de abril de 1993), pp. 26-32.

29. He intentado desarrollar esta lectura de Rousseau en un ensayo titulado «Machiavelli, Hobbes and Rousseau on Civil Religion», *The Review of Politics*. Lo que tomo del Libro 4, capítulo 8 del *Contrato social* de Rousseau es el siguiente esquema:

liberalismo = cristiandad = anticívico

nacionalismo = las «religiones nacionales» = provinciano, inhumano

ciudadanía = la religión civil inexistente que combinaría, de una manera imposible, el universalismo de la cristiandad y el carácter cívico de las religiones nacionales.

30. Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, Roger D. Masters (comp.), trad. Judith R. Masters, St. Martins Press, Nueva York, 1978, p. 162.

31. Jean-Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses*, Roger D. Masters (comp.), trad. Roger D. y Judith R. Masters, St Martins Press, Nueva York, 1964, p. 160.

32. Me parece que el mensaje de *Los versos satánicos* es en relación con esto exactamente el mismo que el *Contrato social* (según mi interpretación, ambos libros están dedicados a la enseñanza dual de lo desalmado del cosmopolitanismo y lo inhumano del tribalismo) y es interesante que en el caso del siglo XX, igual que en el siglo XVIII, la ambivalencia interna del autor en relación con la competencia entre el tribalismo y el cosmopolitanismo no ha salvado a este libro del destino de ser quemado por miembros de su propia tribu.

33. Lo mismo se aplica a la idea de Hegel de ciudadanía como combinación de una síntesis superior de sustancialidad de comunidad política preliberal con el respeto del liberalismo por la humanidad universal. Sin embargo, Hegel abrigaba la suposición extravagante de que la evolución histórica del Estado moderno de algún modo garantizaba el surgimiento de esta síntesis. Comparto enteramente la aspiración de Hegel por algo más firme que la ciudadanía liberal que no implique renunciar a los principios liberales, pero no encuentro nada en la experiencia cultural y política de los últimos dos siglos que garantice la confianza de Hegel en que las condiciones para la realización de este ideal cívico estén ya inscritas en la realidad histórica del Estado moderno.

34. La denuncia de Deborah Coyne de los derechos colectivos de los naturales de Acadia, ofrece un buen ejemplo del argumento de Trudeau y sus partidarios de que las principales iniciativas constitucionales de Mulroney —Meech Lake y Charlottetown— representan una traición a la visión constitucional de ciudadanía igual para los individuos con derechos en todo el Estado.

35. ¡Es un buen ejemplo de las ironías de la ciudadanía canadiense que el principal portavoz del liberalismo «anglo» en Canadá sea un canadiense francés!

36. Me refiero a este problema de por qué el liberalismo y el nacionalismo son opciones insatisfactorias en *Whats the Matter with Liberalism?*, p. 123 y p. 110, n. 33.

37. Véase la defensa de Edward Said del nacionalismo palestino en Rushdie, *Imaginary Homelands*, p. 183: se aprecia tanto la particularidad nacional porque «la sociedad masiva del siglo XX ha destruido la identidad de una manera tan poderosa». Cfr. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, p. 388; «cosmopolitanismo desarraigado... es el destino hacia el que avanza la modernidad».

38. *Imaginary Homelands* de Rushdie, p. 175. Es sorprendente que Said y Rushdie estén tan interesados en desenterrar una identidad nacional palestina distinta, a pesar de sus observaciones en favor del hibridismo y el mestizaje citadas en este ensayo. Parecen permitirse aquí un poco de ironía, pero no tanta como para afectar su propósito político.

39. Lord Acton, *Essays on Freedom and Power*, Meridian Books, Cleveland, 1955, p. 160.

Ronald Beiner es profesor de la Universidad de Toronto. Entre sus principales publicaciones destacan «Political Judgement» y «Theorizing Citizenship».