

**Publicat en *L'Espill*, Vol. 14, pàgs: 6-15.
Universitat de València - Edicions Tres i Quatre.
València, 2003.**

NACIONALISME I INIDENTITAT

**Antoni Defez Martín
(Universitat de Girona)**

La qüestió del nacionalisme està necessitada d'aclariment conceptual. I no sols perquè estigui infestada d'equívocs i incontrolables connotacions -de vegades, fins i tot locals o personals-, sinó perquè a més és una qüestió altament polititzada, ja que sovint el debat sorgeix malauradament sota la guerra dels polítics. Ara bé, aquesta necessitat d'aclariment no sols afectaria els conceptes de nació i nacionalisme, sinó que s'estén també a altres conceptes propers que hom sol utilitzar per fer l'anàlisi dels primers: és, per exemple, el cas de 'cosmopolitisme', concepte que, malgrat estar carregat de bones intencions, no obstant, pot ocultar allò que, de fet, és intrínsecament conflictiu –la situació humana pel que fa a les identitats col·lectives-, o bé pot prestar-se a un ús pervers per tal d'anihilar les diferències identitàries dels éssers humans.

En aquest sentit, no resulta estrany que un article de M.C. Nussbaum titulat "Patriotisme i cosmopolitisme" publicat en 1996 als EUA, i pensat en part com una rèplica al patriotisme d'esquerres de R. Rorty, provoqués abundants comentaris i crítiques. Nussbaum, dins de la tradició estoica i kantiana, afirmava que nacionalisme i etnocentrisme eren afins, podent arribar fins i tot a subvertir els valors racionals i universals que mantenen units els estats. A parer seu, només el cosmopolitisme –reconèixer-se en primer lloc com a ciutadà del món- permetria transcendir les divisions ètniques i nacionals, ja que només així podríem comprometre'ns amb el que és moralment bo i just per a tots els éssers humans. Nussbaum proposava, així, una educació cosmopolita que no sols ensenyés que els altres tenen drets, sinó també quina és llur realitat històrica, política, cultural, etc.¹.

Sens dubte la combinació de cosmopolitisme i sensibilitat cap les diferències és lloable, i fins i tot molt recomanable per a una societat com la nord-americana que sembla patir d'un autisme endèmic. Tanmateix, la qüestió no és aquesta, sinó el problema de la consistència del concepte de cosmopolitisme. Efectivament, el cosmopolitisme, d'una banda, tendeix a veure els éssers humans com a éssers no situats, essent tota ubicació i identificació una espècie de segona i inferior (o patològica) naturalesa; d'altra, i com a conseqüència, sol invocar una suposada naturalesa humana universal i racional com a fonament de l'acció moral i política. I el problema, clar, no seria si en alguns contextos és preferible pensar-nos d'aquesta manera, sinó si aquestes possibilitats tenen un fonament en la naturalesa humana: òbviament es pot ser cosmopolita *de dicto* –advocar per una vida oberta a solidaritats cosmopolites–, sense ser-ho *de re*. Doncs bé, si en el concepte de cosmopolitisme rau una malacomprensió de la situació humana, aleshores, tal i com emfasitzaren algunes crítiques a Nussbaum, seria discutible que es pogués prescindir o recomanar l'eliminació del nacionalisme o de les identitats col·lectives.

Per exemple, Ch. Taylor, des d'un republicanisme comunitarista, afirmà que les societats democràtiques i liberals necessiten que els seus ciutadans s'identifiquen amb elles en tant que empresa comuna, i que a més se sentin especialment vinculats amb les altres persones que hi participen. Per això, el patriotisme, segons Taylor, seria tan necessari com el cosmopolitisme, tot i que, atès aquest caràcter d'empresa comuna de les nostres societats, la solidaritat cap als compatriotes –el nacionalisme– seria més urgent que la solidaritat cap a la humanitat en general. No hi hauria, per tant, una altra solució que lluitar per un patriotisme obert a solidaritats universals, és a dir, advocar pel cosmopolitisme des d'aquelles identitats, a vegades en conflicte, que defineixen els éssers humansⁱⁱ.

Igualment H. Putnam, després d'assenyalar que Nussbaum identificava injustament patriotisme i xovinisme, va criticar aquesta autora per l'ús que hi feia de la idea d'una raó universal respecte les nocions de bé i de just. Segons Putnam, del bo i del just no hi ha concepcions universals, sinó concepcions sempre ubicades en tradicions o estils de vida, i només en l'interior d'aquestes tradicions seria on la raó juga el seu paper de crítica de les creences morals i polítiques heretades. Per tant, la crítica moral i política no s'exerciria des dels nostres valors, com sembla que diria Rorty, sinó des de la raó, des d'una raó, però, ubicada que no ens mena a la idea del bo i el just entesos universalment -la tradició sense raó, com diu Putnam parafrasejant Kant, és cega, però la raó

sense tradició és buida. En suma: ni absolutisme, ni relativisme, sinó raó situada en una determinada tradició o estil de vida, i en constant renegociació amb altres tradicions o estils de vida. Per això, el dilema entre patriotisme i cosmopolitisme seria un fals dilema, essent indispensable el millor patriotisme, la lleialtat als elements millors i més valuosos de les tradicions que hem heretatⁱⁱⁱ.

Ara bé, essent justes aquestes precisions, seria un error pensar que tot el problema s'acaba amb un simple reajustament dels conceptes, ja que tan necessari com tenir present el caràcter ubicat de les raons i les identitats, ho és no oblidar la realitat intrínsecament conflictiva de la situació humana. I no caldrà massa per il·lustrar-ho: si considerem, per exemple, l'anomenada convivència de llengües i cultures, ràpidament comprovem que, malgrat els fenòmens de transferència, préstec, difusió o osmosi, ni unes ni les altres conviuen, sinó que es troben en un permanent conflicte. I aquests conflictes, que poden ser més o menys declarats o encoberts i que poden variar en intensitat i rapidesa, solen acabar sempre amb el predomini d'una de les parts i l'anihilació o la minorització de l'altra. De fet, només si tenim present aquest caràcter intrínsecament conflictiu de la situació humana és possible evitar l'error de considerar que tot problema relacionat amb les identitats ha de tenir una solució que satisfaci tothom. I és que la major part dels conflictes identitaris no solen resoldre's d'una manera tal que totes les parts puguin considerar-se com les més afavorides. Pel contrari, en general són una mena de conflictes que, quan no s'enquisten i perduren, desapareixen o es dissolen només perquè una de les parts abandona desinteressada, impotent o extenuada. Doncs bé, podem conjugar nacionalisme i aquestes situacions conflictives de la identitat sense renunciar als bons propòsits del cosmopolitisme? Però què és una identitat nacional, una nació? Comencem per aquesta darrera qüestió.

*

Si repensem la literatura recent sobre la nació i el nacionalisme, és possible detectar que la reflexió sol bastir-se a partir de dualitats de conceptes que, si bé en un començament poden ajudar-nos a plantejar els problemes, ràpidament dificulten la pròpia reflexió en la mesura que tendeixen a configurar-se com a dilemes excloents d'oposats irreconciliables. De fet, és el que suara hem vist amb el tàndem 'xovinisme-cosmopolitisme' que volia explicitar les actituds ètico-polítiques entorn al nacionalisme, o amb el dilema 'conflicte-solució'. Altres dualitats de conceptes que es trobarien en una situació semblant són: 'antic-modern' en referència al problema de l'origen de les nacions; 'real-fictici' en relació al seu estatus ontològic; 'afirmació-

negació' pel que fa a la lògica de les identitats; 'comunitat-societat' respecte el món social que hi ha a la base de les nacions; 'passat-futur' en relació a la manera com es constitueix la identitat nacional. I no sols això: també trobem aquesta quasi inevitable tendència cap a la dualitat en el mateix terreny metodològic, ja que quan hom intenta definir què és una nació o pretén realitzar la seva anàlisi, de seguida la reflexió s'arca respectivament pels dilemes 'extensional-intensional' i 'extern-intern'.

Òbviament, no podem ocupar-nos ací d'una discussió detallada de totes les qüestions que hi ha al darrere d'aquests dilemes: l'únic que ens és possible de fer és oferir, un xic dogmàticament, les maneres com caldria repensar aquestes dualitats, emfasitzant a més com al capdavant es troben interconnectades, ja que el camí que seguim per acceptar o escapar-nos d'alguna d'elles ens mena ja a la manera com acceptarem o a superarem les altres. Heus ací, en un llistat, aquestes propostes i el seu entrellat:

(i) En contra de la idea que les nacions sempre han existit, si més no sota la forma de proto-nacions –aquesta seria la posició dels essencialistes de tot tipus i de molts dels partidaris de definir les nacions amb criteris extensionals com, per exemple, recentment U. Moulines quan vol reduir el concepte de nació al de ètnia-, cal acceptar que es tracta de fenòmens moderns, fenòmens que coincideixen i són causats en bona part per l'aparició de la societat industrial, l'estat modern, la creació de les llengües nacionals, el romanticisme, les guerres napoleòniques, els sistemes estatals d'educació, etc^{iv}. Ara bé, serien fenòmens moderns que es troben en continuïtat amb quelcom vell i antic, quasi instintiu: el sentiment de pertinença que tenen els éssers humans en la mesura que la situació humana és sempre de pertinença a algun grup o comunitat, amb què és inevitable algun grau d'identificació. Això, no obstant, no vol dir que les nacions siguin un desenrotllament o una evolució necessària d'aquests sentiments: no, només es tracta de constatar-ne la continuïtat. Doncs bé, i seguint L. Greenfeld, podríem dir que una de les grans novetats del nacionalisme respecte a anteriors sentiments de pertinença és la idea de sobirania o d'igualitarisme que porta implícit l'estat-nació modern: que tothom és igual no sols davant la llei, sinó també davant la nació, ja que, almenys en teoria, ningú és millor que cap altre per determinar en què consisteix la identitat nacional a què pertany o què li convé a la seva nació^v.

(ii) Per tant, acceptar que són fenòmens recents i moderns no ens obliga a concloure, com alguns ha pretès, que les nacions en realitat no existeixin, és a dir, que siguin entitats fictícies creades pel discurs i els interessos del nacionalisme o, com diu J. Breully, per la mateixa política de l'estat modern^{vi}. Aquesta conclusió, però, és un

clar *non sequitur*: que les nacions siguin, per dir-ho amb l'expressió afortunada B. Anderson, 'comunitats imaginades' no implica que siguin irreal^{vii}. De fet, només des d'un eliminacionisme ontològic, propi de plantejaments positivistes, marxistes ortodoxos o postmoderns, que sols acceptés la realitat d'allò físic, biològic o econòmic, es podria obtenir un resultat d'aquest tipus. Per contra, les nacions, no essent entitats naturals, són realitats socials, culturals i històriques que, a pesar que puguin ser més o menys diverses, canviant, fragmentàries i amb límits borrosos van començar a desenrotllar-se en l'Edat Moderna. I en aquest sentit, és fàcil de veure com és possible anar des de l'eliminacionisme ontològic a un eliminacionisme polític, com solen fer els nacionalismes hegemònics amb nacionalismes sense estat o el cosmopolitisme menys sensible a la diversitat de les identitats, en afirmar que les nacions es basen i promouen actituds morals que cal bandejar o bé perquè són restes del nostre pitjor passat –el tribalisme–, o bé perquè alimenten sentiments comunitaris que posen en perill la idea de una humanitat cosmopolita. Res d'això, però, seria inexorable: tot depèn de quin sigui l'ideari nacionalista.

(iii) 'Pertànyer a una comunitat' i 'el sentiment de pertinença a una comunitat' no són coses equivalents, de manera que sempre hi ha oberta l'opció d'una identitat, tan personal com col·lectiva, construïda pels individus i que podrà ser o no coincident amb la identitat heretada. En aquest sentit cal entendre 'pertenença' en un sentit intensional ja que, malgrat que el nacionalisme pot usar criteris extensionals –per exemple, el territori, la llengua, el passat o, de vegades, cert Rh–, això sols ho fa aparentment: els criteris extensionals són només la base sobre la qual pot realitzar-se la identificació o el sentiment de pertinença. I és que la pregunta pertinent en aquest nivell no és "qui sóc jo?" o "a quina comunitat pertanyo", sinó més aviat "qui vull ser?" o "quina és la identitat que vull per a mi i per als meus?". Doncs bé, com suggereixen Y. Tamir i K.A. Appiah, res semblar impedir que pensem la identitat com una mena d'inidentitat, és a dir, com la conjunció de les tres tesis següents: (a) que els humans, en tant que éssers concrets i ubicats, necessiten identitats que en bona part resulten de la pertinença a una comunitat; (b) que la identitat és, no obstant, també resultat d'eleccions personals o, si es vol, de la relativa autonomia dels individus; i (c) que els éssers humans poden arribar a tenir una identitat híbrida, ja que llurs identitats mai són absolutes o monolítiques, sinó de grau, multiformes, canviant i inconcluses, açò és, identitats plurals que permeten els individus no sols sentir-se membres d'una comunitat, sinó de diverses i, alhora també, com demana el cosmopolitisme, participis del destí de la resta de la humanitat. No cal dir que aquesta 'inidentitat' no és compatible amb nacionalismes excloents que demanen identitats de tipus absolut, de tot o res^{viii}.

(iv) Sovint els detractors del nacionalisme o aquells que consideren que el seu temps ja ha passat tendeixen a dir que el nacionalisme depèn de i promou realitats socials enteses com a comunitats, és a dir, societats tancades on les fidelitats i les identitats es basen en relacions jeràrquiques de parentesc, de poder, religioses, etc. Per contra, les societats serien més socials obertes on els individus es relacionarien igualitàriament en tant que individus i sense atendre a identitats grupals o comunitàries. És més, com diuen E. Gellner i E. Hobsbawm, el mateix nacionalisme inclouria la seva pròpia superació en la mesura que fent servir el discurs de la comunitat, promou l'existència de les societats en funció de les relacions socials que acompanyen la industrialització i la forma política de l'estat-nació^{ix}. Ara bé, no està clar que aquestes distincions siguin tan clares, ja que no sols la preeminència de les societats no elimina l'existència o l'aparició de les comunitats, sinó que a més a més les societats sempre podem activar noves identitats o demandar noves identifications equivalents al nacionalisme, bé en funció d'un suposat passat en comú o bé des de la idea d'un projecte de futur^x.

(v) Les utilitzacions del passat poden ser diverses: hom pot tractar-lo com a un passat gloriós o com un passat de derrotes que demana compromisos col·lectius i reparació històrica. I tot això a través de la invenció, la tergiversació o l'ocultació del passat. És més, és possible fins i tot tractar el passat com a irrellevant, essent decisiu només el projecte de futur: és el cas, per exemple, de l'anomenat nacionalisme cívic o patriotisme constitucional, opció que podria tenir a favor una reconstrucció com la de Gellner, qui considera que les nacions, malgrat les opinions dels propis nacionalistes, no necessiten 'melics' històrics o culturals. Efectivament, per Gellner, les nacions haurien sorgit de les condicions socials estrictament modernes que van introduir la societat industrial i la ciència moderna (mobilitat i anonimats socials, necessitat d'una educació pública estandarditzada, naturalesa semàntica del treball, etc.) i que destruïren les identitats passades basades en un ordre social jeràrquic. En suma, el nacionalisme seria la resposta a una enorme crisi d'identitat, individual i col·lectiva. Ara bé, com emfatitza A. Smith, Gellner hi estaria deixant de costat els aspectes ètnics, simbòlics, culturals i el paper de la memòria col·lectiva, sense els quals és impossible entendre el naixement de les nacions i els conflictes que entre elles es produeixen. L'anàlisi del Gellner, per tant, seria insuficient perquè, explicant per què apareixen les nacions i quina funció tenen les identitats nacionals, no explicaria per què han tingut tant d'èxit o són tan significatives per als humans, tot despertant lleialtats i sacrificis enormes: apel·lar, per exemple, a promeses de beneficis materials seria insuficient. Les nacions tenen, com les persones, una identitat activa i propositiva que es contempla a si mateixa amb continuïtat històrica. I ací cal no confondre la funció i la

significació del passat amb el grau de veritat de la memòria col·lectiva^{xi}.

(vi) L'ètnia, el territori, el passat, la llengua comuna, etc., tot i ser elements importants per entendre les identitats nacionals concretes, no poden donar lloc a una definició extensional de nació que no estigui oberta a contraexemples. En realitat, només el desig d'autogovernar-se sembla ser l'element necessari, és a dir, que és el pas a la dimensió política allò que fa que una comunitat sigui o pugui esdevenir una nació. Ara bé, apel·lar d'aquesta manera a la dimensió política equival a reconèixer el status intensional de les nacions. En altres paraules: les nacions no existeixen per si mateixes –per això, qualsevol intent de definició extensional fracassa-, sinó només en tant que hi ha una massa crítica suficient de persones que hi creu. O com diu D. Miller inspirant-se en E. Renan: les nacions no existeixen independentment de les actituds proposicionals compartides –les creences, els desigs, les aspiracions, les memòries, etc.- que cap elles tenen els seus membres, de manera que a l'igual que poden ser creades o neutralitzades, també poden diluir-se o desaparèixer^{xii}. Doncs bé, aquest status intensional no sols és la raó per la qual estem obligats a usar un llenguatge psicològic en parlar de les nacions, sinó també allò que fa que la identitat de les nacions sigui, com dèiem fa un moment, una identitat activa i propositiva que es veu a si mateixa amb continuïtat històrica.

(vii) Per últim: una conseqüència important de la naturalesa intensional de les nacions és la necessitat d'adoptar un punt de vista intern per tal d'entendre-les, és a dir, allò que els antropòlegs han anomenat la perspectiva *emic*, contraposant-la a la perspectiva *etic*. Efectivament, essent necessari l'estudi dels processos materials de formació de les nacions i l'anàlisi de la funció social que tenen les identitats col·lectives –és a dir, l'adopció d'un punt de vista extern de base, diguem-ne, materialista-, cal també que doblem aquesta aproximació amb el punt de vista intern que pretén entendre les identitats col·lectives des de la significació o el sentit que tenen per als individus que s'hi identifiquen.

*

Tenint presents aquests aclariments sembla possible un nacionalisme compatible amb els bons propòsits del cosmopolitisme o, si es vol, amb el liberalisme: de fet, la proposta d'entendre la identitat com a inidentitat feia servir conceptes típicament liberals com llibertat, autoelecció i autonomia. Ara bé, per assolir aquest objectiu, el liberalisme, com passava amb el cosmopolitisme, ha d'abandonar la idea que les societats són

conglomerats d'àtoms de llibertat formal i buida guiant-se únicament per una abstracta raó universal. I és que, com hem vist, la identitat requereix arrelament o pertinença a alguna comunitat des de la qual els individus puguin crear llur identitat i arribar a ser subjectes morals. Per tot això, i com ja emfasitzava I. Berlin, els estats liberals haurien de poder ser multiculturals i multinacionals, no identificant necessàriament nació i estat.

Efectivament, segons Berlin, mentre que el nacionalisme agressiu i exclouent -per exemple, el nacionalsocialisme alemany- seria una mescla perillosa de sentiment i ideologia, la simple consciència nacional, és a dir, el sentiment de pertinença a una nació, no sols seria quelcom benigne, sinó necessari, ja que és part del que dóna identitat als individus. Vet ací per què la negació de les identitats o de la consciència nacional seria psicològicament i socialment dolorosa, a més d'impossible: els éssers humans necessiten sentir-se ser ells mateixos. Però no es tractaria sols d'una necessitat psicològica, sinó també epistemològica: la necessitat de posseir un sistema de significacions que permeti entendre i interpretar el món, ja que ser membre d'una comunitat és quelcom constitutiu de la manera com els humans es defineixen i es coneixen a si mateixos. I a tal efecte tan necessari com la llibertat ho és el reconeixement o, si es vol, poder assolir un status de dignitat, perquè, com diu Berlin, sovint l'absència de llibertat no és sinó manca de reconeixement de la pròpia identitat, o de la nació entesa com a font autònoma d'activitat humana i amb capacitat d'autogovern^{xiii}.

Tanmateix, com dèiem a l'inici, no hem d'oblidar el caràcter intrínsecament conflictiu de la situació humana, circumstància que en la dimensió col·lectiva de les identitats, on rares vegades nació i estat coincideixen, genera problemes, de vegades, desesperadament difícils de tractar: per exemple, la qüestió de l'autodeterminació de la qual no ens ocuparem ací, o el problema de si és possible un liberalisme neutral -és a dir, un liberalisme cec a les diferències nacionals- i, en cas negatiu, el problema de si és correcte o no que un estat liberal apliqui polítiques de discriminació positiva en favor de grups, cultures o nacions minoritàries. Pel que fa a la primera qüestió la resposta òbviament és no -l'estat liberal no és neutral ni en el terreny de la moral ni en el de la política-, cosa que, no obstant, no tindria per què ser greu, ja que aquesta no-neutralitat podria ser la menys dolenta de les no-neutralitats^{xiv}.

Respecte la segona qüestió, una possibilitat seria, és clar, negar que l'estat liberal hagi d'aplicar polítiques de discriminació positiva. És la posició de J. Habermas qui, des del seu patriotisme constitucional, considera que l'estat no hauria de preocupar-se per les cultures o les nacionalitats minoritàries, deixant el seu

futur al lliure joc intercultural: les cultures o les nacions no són espècies biològiques a conservar. I és que, segons aquest autor, el reconeixement que les identitats col·lectives pot ser satisfet a través del diàleg entre els ciutadans i la discussió pública amb les institucions ^{xv}. Ara bé, les coses no són tan simples. Com dèiem al començament, les llengües i les cultures no conviuen, cosa per la qual la indiferència de l'estat sempre afavorirà la cultura o la llengua dominant: hom podria dir que ací un excés d'igualtat, d'igualtat formal, pot acabar cancel·lant la igualtat real.

Una ruta alternativa seria tractar les llengües i les cultures com un bé comú, com una part del patrimoni cultural i històric dels estats, i que justament per això l'estat hauria de protegir-les i potenciar-les. Aquesta opció, però, és clarament insatisfactòria: els parlants d'una llengua determinada o els membres d'una cultura determinada sovint, tot i que no sempre –i ací caldria apel·lar als processos de formació de les identitats per explicar per què de vegades sí i d'altres no- volen viure en la seva llengua i en la seva cultura no perquè siguin béns culturals a protegir, tampoc perquè sigui una preferència fonètica o simbòlica que tinguin, sinó perquè és 'la seva' llengua i 'la seva' cultura; millor encara: perquè la seva llengua i la seva cultura tenen per a ells un sentit o una significació que no té cap altra, en tant que són un dels seus trets distintius i definitoris, una part d'allò que els fa ser ells i no altres.

Efectivament, la idea de considerar les llengües o les cultures com a béns culturals pateix d'un error que també hom pot trobar en la negativa de Habermas a les polítiques de discriminació positiva: creure que el problema és només un problema de reconeixement, reconeixement que hom pot satisfer amb la intervenció de l'estat o sense. La qüestió, però, és un altra: que el reconeixement, com hem vist en Berlin i emfasitza W. Kymlicka, no s'ha de dissociar del sistema de significacions que representa la consciència nacional o el sentiment de pertinença a una nació ^{xvi}. Ara bé, en aquest sentit també hauríem d'evitar l'error contrari: creure, a la manera romàntica, que les llengües o les cultures implementen distintes i, potser, inconmensurables visions del món. En realitat, ni tan sols la tesi més dèbil que distintes llengües o cultures van acompanyades de distintes visions del món seria sempre certa: per exemple, no hi ha diferències de visió del món entre un catalanoparlant i un castellanoparlant o, si es vol, res en aquest àmbit guanyem o perdem per parlar català o castellà. Però aleshores, i si la diferència és tan minsa -diguem-ne, fonètica-, ¿no tindria raó la posició que defensa la neutralitat de l'estat? Bé, la qüestió és que la diferència no és tan irrellevant.

Podríem dir que els processos de socialització i aculturització a què es veuen sotmesos els éssers humans des del seu naixement creen un lligam que, tot i no ser etern ni necessari, és intern i durador pel que fa a la identitat dels individus i les societats, és a dir, respecte la manera com els individus i les societats s'entenen a si mateixos. Es tracta d'un fenomen que té certa analogia amb el de la impregnació en l'àmbit zoològic: en algunes espècies animals les primeres fases de la relació social són determinants, tot i que no determinats per sempre, per a la identificació familiar i sexual dels individus. Doncs bé, quelcom semblant passaria amb la llengua i la cultura: sense impedir que les identitats puguin ser més aviat inidentitats, i no pas identitats absolutes, la llengua i la cultura permeten als éssers humans sentir-se ells mateixos, en tant que perceben la llengua que parlen o la cultura a la qual pertanyen com a seves. Heus ací perquè viure en una determinada llengua i cultura és un dret bàsic dels éssers humans, i perquè l'estat hauria d'aplicar polítiques de discriminació positiva.

ⁱ Vid., Nussbaum, M. C., "Patriotismo y cosmopolitismo", en Cohen, J. (ed.) *Los límites del patriotismo* (1996), Paidós, Barcelona, 1999, pàgs: 13-29. Pel que fa a Rorty, tot i que Nussbaum es refereix a un article publicat en el *New York Times* el 13-II-94, és il·luminador llegir "Norteamericanismo y pragmatismo", en *Isegoría* n° 8, Madrid, 1993, pàgs: 5-25, i *Forjar nuestro país* (1998), Paidós, Barcelona, 1999 (vid. Nota 10).

ⁱⁱ Vid., Taylor, Ch., "Por qué la democracia necesita del patriotismo", en Cohen, J., *op. cit.*, pàgs: 145-147.

ⁱⁱⁱ Vid., Putnam, H., "¿Debemos escoger entre el patriotismo y la razón universal?", en Cohen, J., *op. cit.*, pàgs: 113-120.

^{iv} Vid., Moulines, U., "Manifiesto nacionalista (o hasta separatista, si me apuran)", en *Isegoría* n° 24, Madrid, 2001, pàgs: 25-49.

^v Vid., Greenfeld, L., *Nacionalisme i Modernitat*, Afers-Universitat de València, València, 1999, pàgs: 15-46.

^{vi} Vid., Breuilly, J., *Nacionalismo y Estado* (1985), Barcelona, Pomares-Corredor, 1990; i "The State and Nationalism", en Guibernau, M & Hutchinson, J. (eds.), *Understanding Nationalism*, Malden, Polity Press-Balckwell Publishers, 2001, pàgs: 32-52.

^{vii} Vid., Anderson, B., *Imagined Communities*, London, Verso, 1991

^{viii} Vid., Tamir, Y., "The Quest for Identity", en *Studies in Philosophy and Education*, n° 15, 1996, pàgs: 175-191; "A Strange Alliance: Isaiah Berlin and the Liberalism of the Fringes", en *Ethical Theory and Moral Practice* n°1, 1998, pàgs: 279-289; i Appiah, K.A., "Patriotas cosmopolitas", en Cohen, J. (ed.), *op. cit.*, pàgs: 33-42, i "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social reproductions", en Gutmann, A. (ed.), *Multiculturalism*, Princeton University Press, 1994, pàgs: 149-163.

^{ix} Vid., Gellner, E., *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Cambridge University Press, 1998, Cap I i ss; i Hobsbawm, E., *Naciones y nacionalismo* (1990), Barcelona, Crítica, 1991, Cap. VI.

^x Efectivament, l'aparició en la Modernitat dels estats-nació demandaren un nou tipus d'adhesió i patriotisme, que és difícil de caracteritzar sense apel·lar al 'sentiment', com mostra la manera que té J. Habermas de presentar el 'patriotisme constitucional': el sentimiento que haurien de tenir els ciutadans en una democràcia

liberal de ser els creadors de la seva constitució (vid., Habermas, J., “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, en Gutmann, A. (ed.), *op. cit.*, pàg: 17). Ara bé, també amb la Modernitat han anat emergint altres comunitats de tipus supraestats: els imperis, o recentment la Unió Europea. En aquest sentit, llegir Rorty és força interessant: el seu patriotisme basat en W. Whitman i J. Dewey –és a dir, en una metafísica i una ètica pragmatistes, secularitzades, experimentalistes, melioristes, contingents, solidàries, etc.- té com a horitzó o promesa una comunitat ideal que, no obstant, Rorty després fa coincidir amb els països de l’OTAN més Austràlia, i de vegades només amb els països anglosaxons, cosa en la qual les aliances polítiques i militars del segle XX i XXI semblen donar-li la raó. De manera que ni la societat industrial estaria fent desaparèixer les comunitats, ni sembla que els conceptes de comunitat i nació siguin obsolets. Una altra cosa, és clar, és que aquestes comunitats siguin com aquelles amb què somia el nacionalista medievalitzant, En suma: sembla que alguna dosi important de raó té Greenfeld (vid., *op. cit.*) quan afirma que el nacionalisme seria el sistema cultural dominant generador d’ordre en la societat moderna i, així, l’equivalent del que antany van ser les religions transcendents, açò és, el marc cognitiu que conforma la nostra manera de percebre la realitat social.

^{xi} Vid., Gellner, E., *Nations and Nationalism*, Oxford, Balcwell Publishers, 1983. També, “The Warwick Dabates on Nationalism”. *The Nation: real or imagined?*: Smith, A.D., “Nations and their pasts”, i Gellner, E., “Do nations have navels?”, en *Nations and Nationalism* n° 2, Vol 3, 1966, pàgs: 357-370. (Gellner va incloure la seva conferència en *Nationalism*, The Orion Publishing Group, London, 1997). I Smith, A. “Memory and modernity: reflections on Ernest Gellner’s theory of nationalism” en *The Ernest Gellner Memorial Lecture*, European Institute/London School of Economics and Political Science, 1996; i “Nations and History”, en Guibernau, M. & Hutchinson, J. (eds.), *op. cit.*, pàgs: 9-31.

^{xii} Vid., Miller, D., *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press, 1995, Cap. II; i Renan, E., “*Qu’est-ce qu’une nation?*”, en <http://www.bmlisieux.com>

^{xiii} Vid., Berlin, I., “Nationalism: Past Neglect and Present Power” i “Benjamin Disraeli, Karl Marx and the Search for Identity” en *Against the Current*, The Hogart Press, London, 1979, pàgs: 252-286 y 337-358; “The Bent Twig: On the Rise of Nationalism” en *The Crooked Timber of Humanity*, Princenton University Press, 1997, pàgs: 238-261; “Kant as an Unifamiliar Source of Nationalism”, en Berlin, I., *The Sense of Reality*, Chatto & Windus, London, 1996, pàgs: 232-248.

^{xiv} La neutralitat del liberalisme s’aplica a allò que sol anomenar-se ‘concepcions del bé o de la vida bona’, i es proposa com una espècie de valor de segon ordre, ja que aquesta neutralitat no seria un bé sinó un instrument per assegurar valors com la justícia, la igualtat, l’autonomia, la llibertat, etc. En altres paraules: la neutralitat de l’estat seria el que permet que cada ciutadà pugui triar autònomament i lliurement la seva concepció de bé o de vida bona. Ara bé, acceptant que hi hagi una distinció radical entre justícia, igualtat, etc. i vida bona, és fàcil veure que l’estat no pot ser neutral, ja que quan legisla i fins i tot quan no legisla –pensem, per exemple, en els casos relacionats amb la vida i la mort, o en el fet que el estat liberal ni se plantegi l’abolició de l’herència- ja està afavorint alguna concepció del bé i, per descomptat, alguna concepció sobre què són els éssers humans i com han de viure. En aquest sentit, el cas de l’herència no deixa de ser sorprenent: el liberal contempla la propietat privada com un guany personal –per això, cal respectar-la-, mentre que és obvi que la propietat heretada no pot ser presentada com un guany personal, essent a més força determinant respecte els guanys reals dels individus. Però es més, ni tan sols la distinció entre just i bé és radical: quan el liberal afirma que la llibertat individual sol ha d’estar limitada per la llibertat dels altres, o quan intenta resoldre conflictes entre llibertats diverses també està advocant per alguna idea substantiva de bé. Igualment, la concepció de l’individu com a subjecte autònom, racional i lliure és ja un ideal de la vida bona i del que són els éssers humans: de fet, una vida que no sigui expressió de l’autodeterminació seria una vida d’inferior qualitat. En resum: el liberalisme és una concepció que valora més la voluntat individual que el valor moral que puguin tenir en si mateixes las distintes visions del bé, les quals són contemplades només com a preferències, ja que l’important és la voluntat lliure i autònoma; tanmateix, el liberalisme pot convertir-se no sols en un discurs cec a les diferències sobre la vida bona, sinó també en un discurs opac a si mateix, ja que sota la il·lusió de la neutralitat tendeix a veure’s com allò que, de fet, no és.

^{xv} Vid., Habermas, J., “Struggles for Recognition in the Democratic Constintutional State”, en Gutmann, A. (ed.), *op. cit.*, pàgs: 107-148. També, però defensant tot el contrari vid., Taylor, Ch., “The Politics of Recognition”, en Gutmann, A. (ed.), *op. cit.*, pàgs: 25-73; i “Nationalism and Modernity”, en McKim, R. & McMahan, J. (eds.) *Morality of Nationalism*, Oxford Clarendon Press, 1997, pàgs: 31-55.

^{xvi} Vid., Kymlicka, W., "The Sources of Nationalism: Commentary on Taylor", en Mckim, R. & McMahan. J. (eds.), *op. cit.*, pàgs: 56-65.