

RENAN Y EL DILEMA FRANCÉS DE LA NACIÓN

Pablo Nocera

Universidad de Buenos Aires

Resumen.- El escrito analiza el concepto de nación de Ernest Renan tal como lo formulara en la célebre conferencia que dió en 1882, considerando su reflexión en relación con dos concepciones francesas previas que interrogaron el fenómeno ofreciendo respuestas antitéticas: la de Emmanuel Sieyès y la de Joseph de Maistre. A partir de esta filiación, el escrito evalúa la definición que ofrece el filólogo francés a través de los conceptos de *solidaridad* y *conciencia moral*, que evitan, como atributos fundamentales, considerar el fenómeno en la tónica determinista de otras tradiciones contemporáneas a su reflexión. Finalmente, la actualidad de su propuesta se contempla a la luz de la dimensión sociológica que ofrece su concepto de nación como respuesta tentativa a la moderna tensión entre comunidad y sociedad.

Palabras clave.- *nación, Renan, solidaridad, igualdad, libertad, tradición, historia, conciencia moral, Sieyès, Maistre*

Abstract.- The paper analyses the Renan's concept of nation as it was developed in his famous lecture in 1882, relating his thought with the previous French conceptions that examined the issue with opposed models: the Emmanuel Sieyès and Joseph de Maistre standpoints. Regarding this precedent, the paper considers the French philologist definition through the concepts of *solidarity* and *moral consciousness*, central attributes of nation, which avoid other deterministic features of the contemporary analysis. Finally, the paper analyses the present situation of the Renan's concept considering it in its sociological aspect as an alternative attempt to the modern conceptual dichotomy of community and society.

Keywords.- *nation, Renan, solidarity, equality, liberty, tradition, history, moral consciousness, Sieyès, de Maistre*

Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem
Gehirne der Lebenden.*

Karl Marx

Or, il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie,
des François, des Italiens, des Russes, etc.; je sais même, grâce
à Montesquieu, qu'on peut être Persan: mais quant à l'homme, je
déclare ne l'avoir rencontré de ma vie; s'il existe, c'est bien a mon
insu.

Joseph Marie de Maistre

* La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos.

Introducción

El pasaje por la obra de Renan parece un tránsito obligado si se quiere indagar en los orígenes del inestable y problemático concepto de nación. Parte de la dificultad que entraña el abordaje de la noción es producto, también, de las múltiples y cambiantes reflexiones que al respecto ha desplegado la prosa renaniana. Ya sea que pensemos sus posiciones filosóficas, políticas o ideológicas, su obra trasunta la producción de un espíritu impregnado de los sobresaltos de su época. Mucho de ese vigor e inestabilidad se observan en sus intervenciones políticas y académicas, entre las cuales hallamos la célebre conferencia que dictara el 11 de mayo de 1882 en la Sorbonne, cuyo interés se resume en el siguiente interrogante: *Qu'est-ce qu'une nation?* Envuelta en la coyuntura geopolítica del expansionismo germano, y cargando a costas con la derrota de Francia en Sedán a manos del Imperio alemán, los dichos de Renan allí vertidos exponen las trazas de un punto de vista que responde a apremiantes circunstancias políticas. Aunque en ella no se anudan todas las posiciones que el propio autor desarrolló al respecto con una antelación superior a la década, este texto tiene la virtud de condensar una serie de atributos que, a su juicio, define lo característico de la nación y que nos permite estructurar una lectura ampliada por sobre los límites que su género expositivo pueden inicialmente sugerir.

Una ruta posible para ampliar los contornos de esa lectura proviene de pensar, en perspectiva, el interrogante que articula la aparente simplicidad que el título plantea. Esa contundencia pedagógica que apuntala la intención política declarada en sus líneas, tiene una filiación histórica palpable. La interrogación en el título inscribe la propuesta de Renan en una tradición que recorre Francia desde la Gran Revolución. La intervención teórica y política que hace de la pregunta un género particular tuvo su punto de partida más conocido en Emmanuel Sieyès con el texto *Qu'est-ce que le tiers état?*, cuya redacción y publicación entre 1788 y 1789 sentaron las bases operativas de la moderna república francesa en la pelea con el viejo orden. Asimismo, una interpelación similar organizó el título del libro de Pierre-Joseph Proudhon *Qu'est ce que la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, cuyo interrogante —hacia 1840— amplía aún más la búsqueda de su predecesor, con el propósito de fijar las verdaderas condiciones de igualdad —ahora sociales y no sólo políticas— para desarrollar en el futuro del país galo.¹ La sumatoria de problemas políticos internos y externos fue una de las características de Francia en el siglo XIX. No es casual que durante toda la centuria, el problema nacional pudiera enarbolarse como objeto de discusión permanente.

En una proyección curiosa, no asimilable solamente al azar, podemos pensar que ambos textos, sumados al de Renan, emergen en coyunturas sociopolíticas particulares. El de Sieyès, lo hace estructurando parte de las bases teóricas del programa de la Revolución Francesa. El de Proudhon, anticipando la problemática que motorizó la revolución social de 1848, también

¹ El propio Karl Marx advirtió la importancia de la serie textual que evidencian ambas obras para el pensamiento moderno. “La obra de Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?* tiene la misma importancia para la economía política moderna que la obra de Sieyès *Qu'est-ce que le tiers état?* para la política moderna.” (Marx-Engels, 1978:31)

en Francia. El de Renan teniendo tras de sí la experiencia traumática de 1871. Nuestro autor es un representante de la llamada generación de 1850, compuesta por hombres nacidos entre 1820 y 1830, y que asistieron a la revolución de 1848 y al golpe de Napoleón III. Para 1870, la mayoría de sus representantes estaban entre los cuarenta y cincuenta años, viviendo de forma simultánea, la caída del Imperio, la declaración de la guerra, el estallido de la Comuna y la proclamación de la Tercera República. (Digeon, 1992: 155)

Ahora bien, la reflexión en torno a lo que precariamente identificamos bajo una serie genérica –el interrogante como título de un texto que indaga sobre un fenómeno para plasmar una intervención teórica con claros fines políticos— no busca estipular una simple filiación historiográfica. Es claro que los límites de este trabajo no nos permiten desplegar las complejidades de esa procedencia. Intentamos, más bien, indagar en torno a los argumentos desde los cuales se erige la intervención de Renan sobre el fenómeno nacional. En ellos encontramos tensados dos posiciones teóricas que se abrieron paso con la Revolución Francesa, y a partir de las cuales el filólogo galo aporta una dimensión novedosa como respuesta. En lo que sigue, el escrito se divide en dos grandes partes a los fines de plasmar este abordaje.

La primera de ellas presenta y caracteriza la reflexión fundante de Sieyès en torno a la nación, gestada en el texto ya referido. Frente a ella, meditamos sobre la respuesta conservadora que recibe de manos de un autor paradigmático del pensamiento contrarrevolucionario: Joseph de Maistre. Ambas posiciones nos permitirán darle profundidad a la concepción de nación en la tradición francesa.

La segunda parte del escrito se propone un triple objetivo. En primer lugar, monitorear las caracterizaciones que realiza nuestro autor del fenómeno de la nación con antelación a la célebre conferencia de 1882. En segundo lugar, enumerar y analizar los índices o atributos posibles que podrían dar cuenta del fenómeno nacional y que Renan descarta en ese mismo texto. Finalmente, y como aspecto central, analizar el bagaje terminológico que propone como más pertinente y eficaz para analizar lo específico del hecho nación. En este último apartado podremos contrapuntar cómo el posicionamiento conceptual de Renan se vincula con el de sus predecesores, dejando sentado el diagnóstico de un haz de problemas que recoge, como programa, la experiencia política de la IIIª República francesa.

La pregunta revolucionaria por la nación. Sieyès y el Tercer Estado

La preocupación del abate francés fue más política que filosófica. Intervenir con un argumento contundente para atacar la estructura del poder político del tambaleante mundo feudal, parece ser la intención de fondo que proyectó el escrito en cuestión. Tal es así que la pregunta por el Tercer Estado involucra un cuestionamiento sobre la totalidad de la sociedad misma y no sólo de una de sus partes constituyentes.

La introducción de la obra organiza las tres dimensiones centrales en que se apoya el libro: el Tercer Estado es *todo* y hasta ese momento, según sus dichos, en el orden político era *nada*, por ello se le pide que sea *algo*. En esta

trilogía catequística (el autor formula las tres como preguntas que responde lacónicamente), Sieyès introduce al lector para que entienda sin cortapisas, hacia donde se dirige la reflexión. Tanto es así que sin más demoras, el título del primer capítulo del pequeño libro enuncia con contundencia cual es el punto de partida: “*El Tercer Estado es una nación completa*”. Es singular que desde esta formulación Sieyès introduzca un factor económico para solventar un argumento político.² Si toda nación necesita para subsistir y prosperar, una serie de trabajos *particulares* y funciones *públicas* –desde esta premisa comienzan sus meditaciones– el análisis del reparto de las mismas, muestra que las primeras, las más penosas y numerosas, están siempre en manos del Tercer Estado, mientras que las segundas, con una exigencia de mucho menor cuantía, se hallan repartidas entre el clero y la nobleza. Esta asimétrica distribución es la expresión palmaria de una organización política –basada en los privilegios– que hace que los derechos políticos y derechos civiles conviertan a esos sectores (clero y nobleza) en “un pueblo aparte dentro de la gran nación” (Sieyès 2003:92) Los estamentos que se hallan por encima del Tercero, ponen en jaque la lógica de la unidad y comunidad que debe caracterizar a la nación.

Así como lo hará Renan, casi cien años después, Sieyès se interroga: “¿Qué es una nación? Un cuerpo de asociados que viven bajo una ley *común* y representados por una misma *legislatura*” (ídem-*italica* original). La nación tiene como nota distintiva la unidad que impide cualquier privilegio, entendido éste como forma arqueada o paralela de la ley. Una misma ley supone una misma instancia que se encarga de crearla (Sieyès la llamará Asamblea General), frente a la divisoria desigual de Estados, contra la cual lucha, como expresión institucional.

Para que el Tercer Estado pueda ser algo Sieyès propone tres medidas: 1) que los representantes del Tercer Estado sean elegidos entre los ciudadanos que realmente pertenecen a él. 2) que tengan la misma proporción de diputados que el resto de los órdenes. 3) que el sufragio se desarrolle de acuerdo con la cantidad de personas y no por órdenes. Sobre esta triple exigencia se remonta el reclamo del abate a los fines de salvaguardar un principio de unidad que se apoya en la igualdad. “Los derechos políticos, como los derechos civiles, deben corresponder a las cualidades del ciudadano. Esta propiedad legal es idéntica para todos [...] Todos lo ejercen en igualdad, de la misma manera que están por igual protegidos por la ley que han contribuido a elaborar.” (2003:112)

La dimensión política del concepto de nación se apoya, reiteramos, en la denuncia de toda lógica de diferencias basada en los privilegios. La figura del *ciudadano* condensa, por un lado, esa dimensión política en la que se sostienen los derechos, en detrimento de la figura del *súbdito*, de quien en el viejo orden sólo se reclaman deberes. Asimismo, el ciudadano sostiene la lógica de igualdad en la cual se disipan las diferencias sociales sostenidas por el sistema de órdenes o estamentos. Un “ciudadano privilegiado”, como se consideraba a un noble o un clérigo, se vuelve en este esquema, una

² Esta posición argumental se hará carne de manera definitiva en el socialismo francés, entre cuyos precursores paradigmáticos se encuentra la obra de Henri de Saint-Simon. Para evaluar esa novedad y proyección en esta tradición, extendida hasta Marx, confrontar Negri (1994) Cap V apartado II.

contradictio in adiecto. Asimismo esta perspectiva de Sieyès introduce la idea de que la nación es una voluntad común, inalienable y soberana, cuya representación ya no puede responder al esquema tripartito de los órdenes:

“¿Qué es la voluntad de la nación? Es el resultado de las voluntades individuales, así como la nación es la reunión legítima de los individuos. Es imposible concebir una asociación legítima que no tenga por objeto la seguridad común, la libertad común y en definitiva la cosa pública” (2003:168)

En el nuevo modelo planteado, Sieyès vislumbra la coexistencia de tres tipos de interés: a) común: entendido como el móvil por el cual cada individuo se une con todos sus pares, b) corporativo: aquel por el cual un individuo se alía sólo con algunos más, y finalmente c) personal: aquel por el cual un sujeto permanece aislado pensando sólo en sí mismo. (2003:169) El primero de ellos es al que apunta la nación, como objeto de salvaguarda constante. El tercero es inevitable, y debe ser controlado lo suficientemente como para impedir que usurpe el despliegue del primero. El segundo, es tal vez, el más peligroso. No sólo porque rompe con la voluntad de unión sino porque diluye los otros dos intereses, tanto el común como el individual, bajo la dimensión facciosa que instaura. Los intereses que el grupo persigue sólo provocan el enfrentamiento con otro. Sobre ese principio se sostenía la tríada estamentaria del mundo feudal.

Esta dimensión corporativa es la que buscaba poner fin la legislación *Le Chapelier* (junio de 1791)³ disolviendo cualquier cuerpo intermedio que disputase la ansiada unidad en la cual debía sostenerse el principio nacional. Como bien lo afirma Rosanvallon, “la generalidad debe ser comprendida como una forma social” (2007:15). Evitando toda forma anterior legada desde el pasado, Sieyès enfatiza la importancia de la totalidad frente a cualquier componente intermedio entre el Estado y el individuo, que debilite la unidad. Esa misma generalidad y uniformidad se expresa en el carácter superlativo de la ley. No sólo ella condensa el proceso de des-incorporación del poder, en la que la figura del monarca estalla en la virtualidad del código, sino que garantiza la equidistancia de sus destinatarios frente al “gran centro” que conforma el Estado como custodio y represor frente a cualquier amenaza a la igualdad.

La perspectiva de Sieyès es tributaria de la postura roussoniana. Como bien advierte Todorov, el ideario de la Gran Revolución aspiraba a satisfacer de forma simultánea al hombre y al ciudadano (1999:218). El primero en tanto habitante del mundo manifestando su condición universal. El segundo en tanto partícipe de Francia y como tal, en una dimensión histórica y particular. Aquí el movimiento lógico de Sieyès abre dos perspectivas paralelas que objetarán autores tradicionalistas como el que luego analizaremos. Mientras que el énfasis se coloca en la dimensión de la igualdad, Sieyès recupera la perspectiva patriótica, es decir, particular. El Tercer Estado es buena parte de la población francesa y por ende exige participación. Pero por otra parte, la nación también se apoya como realidad en el derecho natural, y como tal, su cualidad no es definible en tanto particularidad, sino por su condición universal, propia del género humano. Sieyès afirma: “La nación existe ante todo, es el

³ Dicha legislación promueve la libertad de prensa a la vez que pone término a las asociaciones y corporaciones existentes, prohibiendo a futuro la conformación de cualquier organización de similares características. Tuvo vigencia en Francia hasta 1864.

origen de todo. Su voluntad es siempre legal, ella es la propia ley. Antes y por encima de ella existe el derecho *natural*". (2003:142-143. *Itálica original*). De esta dimensión fundante, Sieyès extrae la lógica del poder constituyente como fuente y como principio del cual emana la Constitución como ley fundamental. Este primer poder se mantiene en el plano del derecho natural, mientras que el poder constituido, lo hace en el plano del derecho positivo (Negri, 1994:268-269). En esta distinción se condensa el doble registro de existencia de la nación, por cuanto salva la universalidad como forma originaria natural, y enfrenta, a su vez, la particularidad en tanto poder originario en el plano del derecho positivo. Por ello afirma:

"El gobierno sólo ejerce un poder real porque es constitucional; sólo es legal porque es fiel a las leyes que le han sido impuestas. Por el contrario la voluntad nacional sólo necesita de su realidad para ser siempre legal, es el origen de toda legalidad." (2003:145)

Con esta disociación Sieyès salva el criterio de legitimidad de la ley sin fundarlo necesariamente en la herencia histórica de un orden previo, ni en la referencia trascendente de un orden divino. Así plasmado, el modelo de nación sirve para disolver el viejo orden francés, pero su diagnóstico es exportable a cualquier país. "Francia y, más particularmente, la Revolución Francesa, pasan a ser una encarnación ejemplar de la senda del universo. Los franceses [...] defienden los intereses no sólo de un particular, sino del universo entero." (Todorov, 1991:219-220).

Hasta aquí los argumentos decantan por su contundencia lógica. El viejo orden se sostiene en la división de tres estamentos. Los dos superiores se apoyan en el tercero, el cual soporta materialmente la sociedad. Los dos primeros manipulan su representación y lo excluyen como consecuencia de una legislación diferenciada, propulsora de privilegios. Poner fin a esta estructura de poder requiere para Sieyès suprimir los Estados Generales y reemplazarlos por una Asamblea General, la cual haga la ley sin distinción de destinatarios, apoyando, a su vez, la representación de aquellos en un criterio igualitario de acceso. A los fines de nuestra reflexión, la posición de Sieyès trasunta una concepción de nación apoyada en la igualdad, cuyo sostén lógico es inapelable y que, por tanto, requiere como operación política, poner fin a cualquier legado que provenga de la historia.

El registro del derecho natural funciona como referente último de la nación. La igualdad para el Tercer Estado, es la igualdad para cualquier hombre. La razón barre con todo tipo de asimetría que no se sostenga por vías de la lógica. El pasado, y con él la tradición, han sido clausurados como reservorio de la injusticia y la iniquidad.

"El Tercer Estado debe ser conciente, en medio de la evolución de mentalidades y de asuntos políticos, de que sólo puede contar con su razón y su valor. La lógica y la justicia están de su lado; tiene que asegurarse de todas sus fuerzas [...] la ilustración debe conducir a la igualdad, de grado o por fuerza". (2003:159)

Sieyès nos aproxima al problema de la nación a partir de un argumento que podríamos identificar como un eje *horizontal*. El presente es el punto de referencia desde el cual pensar la voluntad común que sostiene a la nación. Sus garantías son una ley y una representación idéntica para todos los

ciudadanos, las cuales vertebran la igualdad constitutiva de su condición, sean ciudadanos de Francia o sean habitantes del mundo.

La respuesta conservadora a la nación. De Maistre y la tradición

A diferencia de Sieyès, el aristócrata Joseph de Maistre vio en los motivos y prácticas de la Revolución Francesa, terribles peligros que podrían conjurar funestos pronósticos no sólo para los franceses sino para el resto de los continentales. Si bien buena parte de sus referencias críticas apuntan a Rousseau, de Maistre desarrolla en sus invectivas un argumento contrario a aquel que vimos de Sieyès. Al igual que el abate, en sus escritos se destilan una frondosa cantidad de posiciones teóricas que merecerían todas ellas igual atención. Si esa empresa es evitable por razones de espacio, el inicio de esta segunda incursión debe hacer pie, no obstante, en el diagnóstico de base con que su mirada retrógrada evaluó la Gran Revolución⁴.

Tal vez, el supuesto más urticante para esta tradición sea el pretendido carácter artificial (humano) asignado a la nación por parte de los revolucionarios. A juicio de de Maistre, el cuestionamiento de la soberanía divina es la piedra de toque de la insolencia del hombre. Pretender reconocer una soberanía que remita al individuo, implica preguntarse por el inicio, por el origen del poder y su legitimidad. Esa dimensión cuestionada que Sieyès apuntalaba con la idea de nación, como poder constituyente, es objetada de raíz por el escritor saboyano. Veamos *in extenso*, como condensa su argumento en 1797 en sus *Considérations sur la France*:

“La filosofía moderna es a la vez demasiado materialista y demasiado presuntuosa como para distinguir los verdaderos resortes del mundo político. Una de sus insensateces es creer que una asamblea puede constituir a una nación, que una constitución, es decir, el conjunto de leyes fundamentales que son apropiadas por una nación, que deben darle tal o cual forma de gobierno, es una obra como cualquier otra, que sólo requiere ingenio, conocimiento y ejercitación; que uno puede aprender su oficio de constituyente, y que unos hombres, el día que se les ocurre, pueden decir a otros hombres: ‘Hacednos un gobierno’, como dicen a un obrero: ‘Hacednos un carro de bomberos, o un telar para tejer medias’ (1980a: 81 – itálica original)

El problema radica en que “ninguna gran institución resulta de una deliberación y que las obras humanas son frágiles en proporción al número de hombres que intervienen en ella” (ídem, itálica original) La artificialidad del programa revolucionario se apoya en un error: la sociedad no es un orden maquinal. “La vida de un gobierno es algo tan real como la vida de un hombre” (Ídem, 82). “[...] No veo nada que favorezca ese sistema quimérico de deliberación y de construcción política mediante razonamientos previos” (Ídem, 85) sentencia de Maistre al cuestionarle a la perspectiva ilustrada cualquier tipo de éxito. La altanería iluminista ha desafiado el principio rector que esta tradición asigna a

⁴ *Retrógrado* fue el calificativo con que Auguste Comte tildara (en la Lección 46 del *Curso de Filosofía Positiva*) a los representantes de la contrarrevolución entre los cuales además del mencionado de Maistre, se hallaban Louis-Ambroise de Bonald y Félicité Robert de Lamennais. Aunque con ciertas especificidades, todos perseguían una vuelta al orden católico y feudal desmantelado por la Revolución.

la Providencia. Una sociedad es el producto del acopio histórico de circunstancias que ninguna lógica o razonamiento puede demoler.

La historia adopta aquí, un peso específico propio como fuente de conocimiento y acción. Más allá de la intención política de estas líneas – restaurar la monarquía—el argumento nos ayuda a pensar una dimensión crucial del fenómeno nacional que se ubica en las antípodas del de Sieyès. No hay universalidad que pueda equiparar las infinitas diferencias de costumbres y tradiciones que sostienen el funcionamiento del pueblo enclavado históricamente en su individualidad. A estos abogados de los principios abstractos, cuya fe en la razón y conciencia individual hizo que de Maistre los bautizara como “*la secte*” (Berlin, 2002:204), pierden de vista que las “instituciones más importantes no son nunca el resultado de la deliberación, sino de las circunstancias” (de Maistre 1980b: 253). El argumento se conforma a partir de la declarada superioridad de la historia sobre cualquier razón individual. Si suspendemos momentáneamente el argumento demaistreano de la soberanía divina, vemos que la tradición aparece como esa presencia de la historia que define los límites de lo posible. No hay forma de confiar en las aparentes ventajas que pueda plantear un plan de gobierno, un boceto de sociedad o un andamiaje contractual, porque eso contradice un principio fundamental que organiza el funcionamiento de la historia:

“La constitución es producto de las circunstancias, y el número de esas circunstancias es infinito [...] Las leyes romanas, las eclesiásticas, las leyes feudales, las costumbres sajonas [...] todas las virtudes, todos los vicios, todos los conocimientos, todos los errores, todas las pasiones; todos estos elementos, en suma, actuando juntamente, y formando con su mezcla y su acción recíproca combinaciones multiplicadas por miles de millones, han producido finalmente, después de varios siglos, la unidad más complicada y el más hermoso equilibrio de fuerzas políticas que se haya visto nunca en el mundo” (de Maistre, 1980b:224)

En dicha superioridad se sustenta el respeto y veneración por la historia y la tradición. En este argumento, que a diferencia de Sieyès podríamos identificar como *vertical*, se apoya la peculiaridad del fenómeno nacional. El ecumenismo de los revolucionarios franceses es más una pretensión que una realidad. No es posible barrer la historia a los fines de implantar un ideal, ya sea de hombre, de sociedad o de gobierno. Por esta razón de Maistre llama a la política “la más espinosa de las ciencias” y a la historia “la política experimental” (1980b: 207).

La vocación constitucional que Sieyès reclamara para la refundación política de Francia a los fines de evitar las injusticias del mundo estamental, son para de Maistre una imposibilidad en los términos. La ley sólo puede reflejar un estado de cosas, pero nunca imponerlo. Las impensables consecuencias derivadas de la intervención humana sobre el orden social pueden acarrear males mayores a los bienes que intentaba dispensar. “El orden moral tiene sus leyes igual que el físico, y la búsqueda de tales leyes es en todo respecto digna de ocupar las meditaciones de un verdadero filósofo.” (1980b:213) Esa legalidad del orden moral es el resultado que expresa la historia como fuente de conocimiento. Sobre eso están erigidas las instituciones y las costumbres que organizan la peculiaridad de una nación.

Hasta aquí, la argumentación vertical de de Maistre frente a la horizontal de Sieyès, tensa la concepción de nación como una polaridad inestable, y por momentos irreconciliable. Sobre ella, nos aproximarnos ahora, a la postura desarrollada por Renan.

Conocimiento y 'science de l'homme' en Renan

La perspectiva de nuestro autor sobre el concepto de nación no ha sido uniforme, más particularmente si recopilamos algunos de sus dichos con antelación a 1882. En cierta medida, algo de la dificultad que se observa en la posibilidad de fijar con claridad la postura de Renan, deviene muchas veces de su pretendida filiación al positivismo como corriente filosófica. Bajo el amparo de las pretensiones operativas que intentó fijar para domeñar científicamente la realidad, esta tradición hizo de los paradigmas de las ciencias naturales una continua fuente de inspiración para desarrollar una terminología y método propios para el estudio de los fenómenos sociales. A través de una epistemología que buscaba poner fin al carácter especulativo de la metafísica, Comte y sus herederos intentaron colocar a la sociedad y a la política en un estatus de continuidad con aquellos objetos ya recortados en el campo de la naturaleza. Difícilmente se pueda decir que Renan adscribió una posición de lineal encadenamiento con esta perspectiva. Sin embargo, aludir a algunas cuestiones básicas al respecto nos puede ayudar a explicar y justificar el por qué del uso y apropiación de ciertos conceptos que, en varios textos, hiciera extensivos para caracterizar la nación.

Algunos hechos objetivos pueden oficiar como indicios para pensar la mencionada correspondencia o continuidad. Por un lado, buena parte de la producción de Renan se desarrolló en Francia entre 1850 y 1890, período durante el cual, cruzó amistad con el químico Marcellin Berthelot y el filósofo Émile Littré (heredero de Comte) así como el hecho de haber sucedido a Claude Bernard en la Academia Francesa en 1878. Por otro lado, sus posturas críticas frente al catolicismo (Gaulmier, 1978:7) producto de sus trabajos sobre la historia de la religión y la vida de Jesús, le valieron el reconocimiento, por parte de ciertos sectores, de una peyorativa condición científica, y por tanto racionalista y atea. Asimismo, cierta tendencia a ver sus aportes como integrando una dupla con el filósofo e historiador Hyppolyte Taine, lo colocó de forma simplificada en el tren del positivismo comteano, desde el cual habría perseguido como intención fundamental aplicar el método al estudio de la historia.⁵

Con la publicación de *L'avenir de la science* en 1890 (el libro había sido escrito en 1848) Renan dejaba sentadas las bases de su perspectiva científica, muchas de las cuales apuntaban al rescate de la centralidad de la ciencia positiva en una línea diferente de la del fundador de la escuela, Auguste Comte

⁵ Esa es en parte la posición que desplegó y popularizó el estudio pionero de Charlton (1959) sustentado por un análisis del método renaniano en su comparación con el que desarrollara Comte. Tal como lo afirma Petit, al interior del estudio, la riqueza del análisis de Charlton queda en parte devaluada por un tratamiento laxo de la noción de "pensamiento positivista" lo cual empobrece la reclamada filiación. Para discutir la pretendida vinculación directa de Renan con el positivismo, tanto sea con la figura de Comte, como con sus herederos, confrontar Gaulmier (1978) y Petit (2003).

(Gaulmier, 1978:8). Intentando desmarcarse de los efectos nocivos y obstructivos de la religión en materia de conocimiento, Renan postulaba la necesidad de que la ciencia ocupara el sitio de una nueva religión. (Leroux, 1998:22) Su metodología, alejada del proceder religioso, filosófico, moral y político, estaría apoyada en el método de las ciencias naturales, el cual oficializaría como “*criterium* de certeza práctica de los modernos” (Renan, 1890: 442)*

Entre las metas fundamentales que Renan delinea cuando piensa el porvenir de la ciencia, aparece la necesidad de esclarecer el desarrollo de la historia a través de la comprensión del progreso de la inteligencia humana. Sin embargo, y a diferencia de la confianza depositada por Comte en la sociología para llevar adelante dicha empresa, Renan apela a otro espacio de saber, al que no duda en reconocerle una función esencialmente heurística: la filología. Identificada en varias oportunidades como la ‘*science de l’humanité*’, Renan subsume la antigua misión de la filosofía a las bondades que, en su opinión, aporta esta disciplina. La filología se abre paso como la forma más adecuada para el estudio del hombre en tanto ser que se halla en perpetuo devenir. No sólo es el medio de conocimiento más adecuado a los tiempos que corren, sino que permite rastrear el desarrollo histórico de la inteligencia del hombre. En pocas palabras, para Renan este saber tiene una nota distintiva:

“La filología no es para nosotros, como en la escuela de Alejandría, una simple curiosidad de erudito; es una ciencia organizada, que posee un objetivo serio y elevado; es *la ciencia de los productos del espíritu humano*. No temo exagerar diciendo que la filología, ligada inseparablemente a la crítica, es uno de los elementos más esenciales del espíritu moderno, sin la filología el mundo moderno no sería lo que es, la filología constituye la gran diferencia entre la edad media y los tiempos modernos.” (Renan, 1890: 138 – itálica original)⁶

El estudio de las civilizaciones del pasado, de sus lenguajes y el testimonio de sus documentos, permite al filólogo delinear los meandros por los que se expande la evolución del espíritu humano. No es casual que veamos aquí las huellas influyentes de la *Völkerpsychologie* (los préstamos y posiciones filosóficas de Renan con la tradición germana son constantes [Winock, 2004:660-661]) para quienes los mitos y leyendas depositados de forma gradual y anónima a lo largo de la historia constituían una vasta y rica fuente de conocimiento sobre el desarrollo del espíritu humano, de tanto valor, como las reflexiones y tratados que esa misma historia lega como producto intelectual individual. (Charlton, 1959:98) La vocación científica de Renan se separa del ideal racionalista de *les philosophes* a partir de situar la historia en el centro del análisis. Si se quiere, los matices con la herencia comteana aparecen en un singular contrapunto. Por un lado, rescata la dimensión supraindividual que produce un conocimiento acopiado por siglos, a los que reconoce como objeto

* Nota: en todos los textos donde la referencia bibliográfica consigna una fuente en francés o inglés, la traducción es nuestra.

⁶ La empresa renaniana reproduce una marca clásica de los emprendimientos filosóficos que atraviesan el siglo XIX. Nos referimos a la intención de continuar y superar los alcances de la filosofía bajo el augurio de otra disciplina que enfrenta lo específico de la producción humana en su complejidad y desarrollo. A fines del siglo XVIII con *l’ideologie*, Destutt de Tracy parecía reclamar para este saber esa misión, de forma parecida a como lo planteará la *sociologie* de Durkheim a fines del XIX y la *sémiologie* de Saussure a principio del siglo XX. Este recorrido denota un patrón que expresa la vocación totalizante que dejara la filosofía, frente al irreversible sendero de especialización que abren las disciplinas decimonónicas.

de estudio, posición que lo acerca a Comte. Por otro lado, el valor que le otorga a esta herencia, lo separa del padre del positivismo, desde el momento en que éste simplemente los veía como aportes pre-reflexivos o como meros indicios de una etapa infantil en la historia de la humanidad. La filología es “la *ciencia exacta* de las cosas del espíritu. Es a las ciencias de la humanidad, lo que la física y la química son a la ciencia filosófica de los cuerpos.” (Renan, 1890:149)

En este contexto, los trabajos de Renan aplicados a la historia tuvieron como sostén el desarrollo de posturas racialistas.⁷ Varios de sus obras retomaron la concepción de que la humanidad estaba dividida en razas y que ellas tenían una disposición jerárquica. La filología le había permitido identificar los puntos en común al interior de cada una—la blanca, la amarilla y la negra, tal como las analizaba en su ubicación subordinada—con la intención de distinguir sus notas características. Tal como lo afirma Todorov, el ideal universalista de Rousseau, para quien la humanidad era perfectible, se resquebraja en Renan, ya que reconoce que las razas inferiores no podrán alcanzar la civilización, dado que tienen negada la posibilidad de progresar. (Todorov, 1991:132-133)

Sin embargo, así como Renan introduce una distinción jerarquizada de razas como justificación de la desigualdad entre los hombres, establece una separación al interior del concepto acorde con los objetivos que se había fijado para el estudio de la historia bajo los parámetros de la filología. Mientras contamos por un lado con la raza física, cuyas características son objeto de la antropología, Renan identifica también la *raza lingüística*, cuyo registro formativo, desarrollado a partir del lenguaje, permite establecer diferencias que no se apoyan en cuestiones de índole natural, sino de tipo cultural. Sobre esta dimensión volveremos para pensar la especificidad del fenómeno nacional. La importancia de este nuevo clivaje es que el concepto de raza adquiere un campo semántico más amplio que supera, por mucho, el límite natural de lo sanguíneo. De allí que la filología pueda intervenir de forma activa en la clasificación de los pueblos, apoyándose en un aspecto netamente cultural, y por tanto histórico. “La división de los semitas y los indoeuropeos, por ejemplo, fue creada por la filología, y no por la fisiología”. (Renan, citado en Todorov, 1991:170)

No obstante, la dimensión cultural de la raza lingüística no supera ni diluye el criterio de subordinación que establece la acepción en el plano puramente físico. Esta dimensión anfibológica del concepto no logra desembarazar a Renan de la preeminencia de las jerarquías, a pesar de introducir el registro cultural de la raza. Tampoco le quita el lastre determinista; lo único que acaba por hacer es ejercitar un pasaje de un plano físico a otro cultural. (Berndardini, 1997: 84 – Todorov, 1991: 172) Esta inestabilidad se hace palpable en los dichos del filólogo francés en las alusiones a la nación previas a la famosa conferencia. Veamos algunas de sus posiciones más representativas al respecto.

⁷ Con *racialista* aludimos a una diferencia entre práctica e ideología. El racismo es un término que queda reservado para dar cuenta de un comportamiento, mientras que el racialismo lo utilizamos para describir una serie de doctrinas cuyo desarrollo se expandió por Europa occidental entre el siglo XVIII y mediados del XX. En esta distinción seguimos a Todorov (1991:2º parte),

El devenir del concepto de nación hasta la conferencia de 1882

Sin pretender efectuar un corte cronológico exhaustivo, cosa que la obra de Renan tampoco permite, podemos decir que sus dichos en torno a la nación tienen una relación medianamente estrecha con los vaivenes políticos generales del continente y más particularmente con referencia a las relaciones políticas entre Francia y Alemania. Como punto de partida es necesario recalcar que varias de las posiciones teóricas de nuestro autor se hallaron recurrentemente bajo la clara influencia de su contraparte germana, particularmente en los senderos del poshegelianismo⁸.

En este contexto, muchas de las aproximaciones a la conceptualización de la nación tenían los sesgos de un racialismo que, luego, paulatinamente, irá dejando de lado como foco central de la argumentación. Probablemente la guerra franco-prusiana sea el punto de inflexión más claro. No significa esto que luego de 1871 Renan hiciera un viraje notorio en pos de otra postura, radicalmente distinta, para pensar la nación. Lo que vemos es un desplazamiento gradual en el cual otros conceptos comienzan a ocupar un lugar preponderante y que luego analizaremos. Si bien los coletazos del *darwinismo social* comenzaban a recibir, para entonces, fuertes críticas en el país galo (Bernardini, 1997: 102-107), la influencia de su potencial analítico se resistía habitualmente a ser descartado en el análisis de casos concretos. Veamos, entonces, cuáles son las referencias paradigmáticas que el historiador de las religiones formula en los textos anteriores al conflicto bélico con relación al hecho nacional.

Entre algunos de esos antecedentes podemos señalar ciertas afirmaciones compendiadas en *La réforme intellectuelle et morale en France*. En el artículo que da su título al libro (1871), el autor plantea: “Un país no es la simple adición de individuos que lo componen; es un alma, una conciencia, una persona, una resultante viva.” (Renan, 1875: 47).

La misma perspectiva se repite en “*Monarchie constitutionnelle en France*” (1869), Renan delinea la idea de nación haciendo alusión a una entidad superior a las partes constituyentes: “La verdad es que la nación es otra cosa que la colección de las unidades que la componen, que no podría depender del voto, que ella es a su manera, una idea, una cosa abstracta, superior a las voluntades individuales”. (Ídem: 303) La alusión de nuestro autor a la nación como entidad superior tiene toda la impronta germana que reconoce en el prefacio (Ídem: VI) pero esa misma característica se apoya también en una diferencia jerárquica en la cual el elemento racial es constitutivo.

Reiteramos, Renan se desmarca —no totalmente— de la dimensión fisiológica del concepto, pero hace jugar con la misma intención determinista la dimensión cultural. A fin de cuentas, la monarquía es justificable todavía en Francia porque el materialismo de masas que supone la democracia ha mostrado sus

⁸ La forma en que la tradición posterior a Hegel se había abocado a pensar el fenómeno religioso y sus condiciones filo-históricas de desarrollo, causó una fuerte influencia en los análisis de Renan dedicados a la materia. El ejemplo del vínculo de respeto y admiración hacia David Friedrich Strauss es ilustrativo, más si pensamos que este autor había escrito para 1835 un libro de igual título al que Renan publicara en 1863 (*Das Leben Jesu*). Ver Pitt (2000:91-92)

peligros en reiteradas oportunidades. (Winock, 2004:660-662) Si el programa de reforma es intelectual, el modelo lo ofrece Alemania, cuya perspectiva organicista, y por ende, anti-individualista le brinda al filólogo galo garantías de éxito frente al derrape de la desastrosa experiencia de la Comuna. Sólo así se puede concluir que:

“El egoísmo, fuente del socialismo, los celos, fuente de la democracia, no hicieron jamás una sociedad estable, capaz de resistir los poderes vecinos. Una sociedad no es fuerte, más que a condición de reconocer el hecho de las superioridades naturales, las cuales se reducen a una sola, la de nacimiento, en tanto que la superioridad intelectual y moral no es más que la superioridad de un germen de vida nacido de circunstancias particularmente favorables.” (1875: 49)

El criterio de raza, natural o cultural, o ambos, conviviendo de forma inestable, sostienen el cuadro de análisis de la nación en este período. La misma marca la hallamos presente en el texto *Questions Contemporaines* (1868), en el que Renan advierte en el prefacio, cómo se pueden identificar distintos grupos de pueblos, los cuales “no tienen existencia más que por ser *grupos naturales* formados por una comunidad aproximativa de raza y lengua, comunidad de historia y comunidad de intereses.” (Renan, 1868:XXVI-*itálica nuestra*)

En el intercambio epistolar entre Renan y Strauss se observa en la primera carta cruzada entre ambos (1870) una perspectiva similar: “Resulta claro que, desde el momento en que se rechaza el principio de legitimidad dinástica, no hay otro que dé una base a las delimitaciones territoriales de los Estados que el derecho de las nacionalidades, es decir, de los *grupos naturales* determinados por la raza, la historia y la voluntad de las poblaciones”. (Renan 1987:91-*itálica nuestra*)

Llegados a este punto es evidente que los acontecimientos internos y externos que asolaron Francia en 1871 operaron en Renan como un catalizador en muchas de sus posiciones teóricas. La pregunta por la nación en 1882 recibe una respuesta depurada de sus anteriores atributos, con la clara conciencia de que su dilucidación entraña mucho más que consecuencias teóricas.

La nación y sus criterios de reconocimiento

En la célebre conferencia de 1882, nuestro autor asimila otra postura frente a la caracterización del fenómeno nacional. Sobre la base de una amplia variedad de conceptos que podríamos identificar como índices⁹ de la entidad nacional, Renan distingue dos grandes grupos que separa en la exposición. El primer bloque de conceptos que desarrolla en el apartado segundo de la conferencia, es aquel que el autor procederá a rechazar sobre la base de una serie de

⁹ Con la noción de *índice* nos referimos a los conceptos a partir de los cuales se habían definido hasta el momento la nación como entidad. El uso de los mismos no excluye al propio Renan, siendo esta peculiaridad una de las tensiones que este escrito se propone señalar. Tomamos el concepto en la aproximación que realiza Pélouille (1987: 640-641) La decisión por considerar este tipo de aproximación indicial, permite expresar más claramente las dificultades que se le plantean al autor para arribar a una definición a partir de un aspecto esencial, circunstancia que genera como contraparte, una constante aproximación por vía de sus atributos.

argumentos. Muchos de esos índices, fueron usados por el propio Renan como ya lo hemos mencionado anteriormente. En el tercer apartado de la conferencia se presentan aquellos índices que serán tomados en consideración para estipular las características más representativas del fenómeno nacional. Llegamos aquí al punto de mayor interés de nuestro análisis.

El inicio del texto advierte al lector sobre la necesidad de alcanzar una mayor precisión en el uso de los conceptos relacionados con la nación, dado que “la menor confusión sobre el sentido de las palabras al inicio del razonamiento puede producir al final los más funestos errores” (Renan, 1987: 60) La preocupación no reviste sólo una intencionalidad teórica sino que acarrea profundas consecuencias políticas. En primer término, las naciones deben ser comprendidas como entidades, como ciertas “individualidades históricas”, con un origen relativamente reciente, moderno. Desde allí Renan identifica una serie de índices cuyo vínculo conceptual con la nación fue recurrente y que él se dispone a descartar. Veamos someramente cuáles deja a un lado, para ver luego el énfasis que coloca en los que recupera.

La *dinastía* hace tiempo que ha dejado de tener primacía política, como para pensar que puede influir en la actualidad en la conformación y mantenimiento de las naciones. Para aquellos que apelaban a las *razas* como criterio de distinción, Renan les presenta algunas objeciones de base. En primer lugar, no hay posibilidad de sostener ningún criterio político sobre la clasificación racial, dado que su conformación fisiológica advierte que su impureza es constitutiva. Además, Renan considera que no pueden mezclarse la noción fisiológica con la noción histórica (a pesar de que hubo numerosas ocasiones, en que su propia pluma no sostuvo la distinción). Aunque Renan se halla entre los que la entienden en esta última categoría, reconoce en este contexto que no tiene, ni debe tener aplicación política. “El hecho de la raza, fundamental en sus orígenes, va con el tiempo perdiendo su importancia. La historia humana difiere de la zoología.” (Ídem: 75)

De igual forma, las lenguas no pueden ser un criterio válido para definir la existencia y los límites nacionales. Aunque la lengua puede sugerir la vinculación entre distintas geografías, no conforma por sí misma un factor de unión. En este particular, Renan resalta –como lo hará hacia el final de la conferencia—la libertad humana como nota esencial, que no puede subsumirse a ningún tipo de determinismo: “no abandonemos el principio fundamental de que el hombre es un ser razonable y moral antes que estar ubicado en tal o cual lengua” (ídem: 78). Aquí se presenta inicialmente el desplazamiento conceptual que anticipáramos en los apartados anteriores. El férreo determinismo que parecía proyectar el uso de la raza como patrón de clasificación social, (de origen natural o cultural) pierde aquí su preponderancia frente al énfasis colocado en la libertad como atributo humano inalienable.

Por otra parte, el peso de la religión tampoco alcanza a Renan como para definir un criterio de pertenencia o exclusión. Las razones esgrimidas estriban en la pérdida de escala social que ha asumido la religión, quedando su profesión como algo cercano al fuero íntimo. La pérdida de la dimensión pública del rito y la liturgia, le han quitado su funcionalidad política. Asimismo, Renan desestima que la comunidad de intereses pueda ser considerada un fondo de suficiente fortaleza como para ser espacio de construcción nacional.

La dimensión del interés –comercial fundamentalmente—no colabora en la conformación nacional porque priva de la dimensión afectiva al lazo de unión: “En la nacionalidad hay un lado sentimental; es alma y cuerpo a la vez; un *Zollverein* no es patria.” (Ídem: 80) La geografía también es impugnada en esta enumeración. Como substrato material sólo es condición de posibilidad del trabajo y desarrollo, pero en modo alguno puede decirse que en el mapa puedan hallarse delineados los contornos de una nación.

A partir de esta cuidadosa enumeración que acaba de descartar, Renan expone los índices que a su juicio permiten caracterizar más específicamente la nación. Aunque todos ellos se encuentran en íntima vinculación, seguiremos el nivel expositivo que ofrece el autor para concentrarlos en dos de ellos particularmente.

El primero al que alude es el carácter espiritual que define tanto al hombre como al pueblo. “Una nación es un *principio espiritual*, resultante de *profundas complicaciones de la historia*; es una familia espiritual, no un grupo determinado por la configuración del suelo.” (Renan 1987; 82 – itálica nuestra) Puede ser interesante detenerse inicialmente en estas referencias. En primer lugar, es claro que Renan se aleja con esto del peso que le otorgara otrora a la perspectiva racialista. En segundo lugar, también es claro que las influencias germanas, tanto por la idea de espíritu, como la de pueblo se hace palpable. Pero también es importante meditar sobre el argumento que despliega a partir de referir a las “*profundas complicaciones de la historia*”. Algo de la nación se encuentra muy cerca de la postura tradicionalista de de Maistre. La forma en que la historia se conforma y se despliega está lejos de las facultades de control e intervención humanas. Sobre esta superioridad, la dimensión espiritual y cultural de un pueblo es lo que encontramos como depósito y que funciona como transmisión y legado. Posiciones como ésta sostienen la idea de que “el hombre no se improvisa. La nación, como el individuo, es la consecuencia de un largo pasado de esfuerzos, sacrificios y desvelos.” (Ídem: 82)

Nuevamente aquí rastreamos la huella de la historia en la misma tónica que formulara el escritor saboyano. No es posible concebir en consecuencia, al hombre como un producto abstracto, como una creación fruto de una autodecisión soberana, sólo como mero ejercicio de asentimiento. No es factible hablar del hombre de la forma que el ideario revolucionario podía hacerlo y que el propio Sieyès trasunta en más de una ocasión. La relevancia que muestra la dimensión histórica es reveladora de la posición de Renan: “El culto a los antepasados es el más legítimo de todos; los antepasados nos han hecho lo que somos [...] he aquí el capital social sobre el cual se asienta una idea nacional.” (Ídem: 82-83) A diferencia de la concepción de Sieyès, en la cual la nación es el producto de una posición presente que propugna la igualdad y horizontalidad de las relaciones sociales, Renan aboga por la primacía de una relación de tipo vertical, en correspondencia con el pasado.

Sin embargo, no sólo es el pasado el que dictamina el peso de la realidad nacional, Renan añade: “una voluntad común en el presente, haber hecho grandes cosas juntos, querer hacerlas todavía, he aquí las condiciones esenciales para ser un pueblo.” (Ídem: 83). La dimensión actual ingresa – metáfora mediante—como “plebiscito de todos los días”, y en tanto

consentimiento manifiesto, hace de la herencia algo que se renueva recurrentemente por vía de una decisión que compete a todos los partícipes de un pueblo. Es claro en este punto, que el patrón clasificatorio jerárquico de tipo racista queda diluido detrás de los imperativos de la coyuntura. Renan clama con estos conceptos por una unidad en el plano interno de cara a las exigencias políticas de la potencia vecina al acecho.¹⁰ El peso específico que el filólogo confiere al sufrimiento común –la derrota—le otorga al pasado una significación actual que tiene un poder mucho mayor que cualquier otro factor integrador (lamentablemente la primera mitad del siglo XX le dará la razón, particularmente en el caso alemán).

Renan concluye en cierta forma: “Una nación es pues una *gran solidaridad*, constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y los sacrificios que todavía se está dispuesto a hacer” (Ídem, 83 – itálica nuestra). Aquí aparece una primera definición novedosa. La palabra solidaridad reclama para nuestro autor mucho más que la simple forma de adhesión o apoyo circunstancial a aquello que heredamos. La *solidarité* en la Francia del siglo XIX asumió variadas expresiones teóricas e ideológicas que puede ser útil referir, aunque más no sea rápidamente, para poner en perspectiva la profundidad que conlleva el concepto que define a la nación. Permítasenos un breve *excursus* al respecto.

Los orígenes lejanos de la palabra la remontan al derecho romano para referir a un estado de deuda que vinculaba a dos ciudadanos. (Hayward, 1959: 269-271) Sin embargo, sus usos modernos la filian a una múltiple tradición cuya aparición inicial en Francia, se dio a principios de la década de 1840, con los usos que le asignara el socialista Pierre Leroux para identificar el tipo de relación social que hace de los hombres un colectivo único: la humanidad. Sus proyecciones alcanzaron a Comte¹¹ (para quien el concepto sostenía un tipo de *consensus* fundamental para mantener la armonía social) desde donde su alcance tocó áreas de saber tan diversas como la medicina y la zoología.¹² A pesar de los matices semánticos que diferencia esta multiplicidad de usos, e incluso a pesar de la dispar recurrencia en cada área de conocimiento, todas las formulaciones coinciden básicamente en que la solidaridad supone un cierto tipo de interdependencia. Puede que ella se deba a la caridad o fraternidad entre congéneres, o como forma de acuerdo sobre valores. Puede que aluda a un tipo de organización funcional por división de tareas, sea de forma orgánica en un cuerpo o tejido, o en entre animales de una misma especie, o finalmente, entre seres humanos. De todas formas, la noción involucra en sus variados contextos, la idea de que los elementos que forman parte de una colectividad se hallan en un grado de relación que no pueden manejar a voluntad.

¹⁰ Es importante recordar que, a consecuencia de la victoria en la guerra franco-prusiana, Alemania termina uniéndose políticamente.

¹¹ En Nocera (2007) esbozamos una línea de reconstrucción del concepto hasta llegar a su utilización en la sociología francesa, particularmente en la Durkheim.

¹² Claude Bernard, prestigioso médico e investigador francés, para 1865, alude con solidaridad al tipo de interrelación e interdependencia que los órganos del cuerpo humano tienen entre sí. La denomina “solidaridad orgánica o social”. Un caso similar lo plantea el zoólogo Edmond Perrier quien en 1881, utiliza el concepto para caracterizar el tipo de relación y vínculo que experimentan distintas especies de animales que viven en colonias, y cuya comprensión puede brindar indicios para la solución de situaciones análogas en el mundo humano. Para una mirada de contexto sobre estos usos múltiples ver Hayward, J.E.S (1963:209-211)

Desde esa posición, los elementos constitutivos de ese orden –del tipo que sea—pueden actuar y desarrollarse, pero no pueden perder de vista que esa interdependencia opera como cierta forma de restricción, pero no necesariamente como un determinismo lineal. Esta perspectiva, en nuestra opinión, es la que Renan alienta cuando habla de *solidaridad*. Por un lado, esta consideración permite dejar atrás toda idea de nación que vulnera la libertad individual: “El hombre no es esclavo ni de la raza, ni de su lengua, ni de su religión, ni del curso de los ríos, ni de la dirección de las cadenas de las montañas” (Ídem, 85).

Pero por otra parte, el reconocimiento de ese vínculo con el pasado, define las condiciones de posibilidad del ejercicio de la libertad. A contrapelo de Sieyès, no hay libertad que devenga de la lógica, porque la libertad no puede ser absoluta. Más bien lo contrario, la decisión que Renan reclama como consenso “plebiscitario” debe advertir el grado de dependencia que tenemos con aquello que somos, heredamos y por tanto, no elegimos. El eje vertical del pasado y su equivalente del presente, es lo que condensa el concepto de solidaridad. Esa dimensión es la que cifra las condiciones de emergencia de la acción de un país, si quiere verse a sí mismo y a los ojos de los demás, como una nación.

El límite a la libertad que permite reconocer la efectiva posibilidad de su ejercicio, requiere de una conciencia: la que impone la necesidad. Ahora bien, no se trata de una necesidad ciega –expresada en los índices descartados antes comentados—, se trata de un tipo de necesidad que responde a algo que otros han hecho antes que nosotros y que nos confiere un legado dentro del cual podemos decidir. En pocas palabras, la conciencia de asumir el peso que la historia cumple en su indefectible presentificación. El tono de la segunda carta a Strauss del 15 de septiembre de 1871 (enviada un año después que la primera, y con la derrota de Sedán a cuestas) es muy vívida en cuanto a la conciencia renaniana sobre el problema que encierran los proyectos de reforma social que han escamoteado el peso específico de la historia:

“[...] encontrar una organización racional y tan justa como sea posible para la humanidad. Estos problemas han sido planteados por Francia en 1789 y 1848; pero en general aquel que plantea los problemas no es el que los resuelve. Francia los abordó de un modo demasiado simple; creyó haber encontrado una salida a través de la democracia pura, el sufragio universal y los sueños de organización comunista del trabajo. Ambas tentativas han fracasado [...]” (Renan, 1987: 121-122)¹³

Ahora bien, la solidaridad no es la única nota distintiva. Renan agrega, sobre la base del énfasis espiritual y moral, que: “una agregación de hombres, sana de espíritu y cálida de corazón, crea una *conciencia moral* que se llama nación” (Ídem, 85 – itálica nuestra). El filólogo francés introduce aquí un elemento para definir el objeto de su interés. La idea de conciencia, demás está decirlo, no es nueva para la fecha en que la conferencia es pronunciada. El mismo Renan la había mencionado once años antes, tal como lo comentamos. Con todo, el uso

¹³ Las fechas que el propio Renan cita como antecedentes, brindan un elemento extra para sostener la posibilidad de inscribir la conferencia en la serie genérica con Sieyès y Proudhon, tal como comentamos al inicio del escrito.

aquí formulado invita a reflexionar, también, sobre la semántica novedosa que sugiere.

Efectivamente, si hablamos de la nación como una conciencia moral, nos referimos a una instancia supraindividual: “una gran agregación de hombres”. El elemento aquí interviniente no registra en el enunciado la presencia de la historia o la tradición, con la misma sedimentación que antes observáramos con el eje vertical al que aludíamos. De hecho, la forma en que prosigue la sentencia refuerza esta dirección. “En tanto que esta conciencia moral prueba su fuerza por los sacrificios que exige la abdicación del individuo en provecho de una comunidad, es legítima, tiene derecho a existir.” (Ídem, 85) La dimensión sociológica del enunciado es manifiesta. Pese a las connotaciones que en ella pudiésemos encontrar¹⁴, lo singular es que la nación requiere, para su comprensión, de una matriz analítica que advierta, cómo la colectividad produce o puede producir un tipo de pensamiento que no es patrimonio de ninguno de sus miembros, sino que expresa la especificidad de su origen colectivo. La “conciencia moral” exige una abdicación, y supone, claro está, que la nación requiere priorizar muchas veces un interés general sobre aquellos puramente individuales. Pero también invita a pensar que toda nación es algo más que un agregado de hombres con historia. El agregado crea una conciencia, es decir, toda colectividad desarrolla un tejido de pareceres, imágenes, símbolos, emblemas, normas, que hacen de su existencia algo de tal magnitud que obliga a retrazar la perspectiva propia, en pos de la del conjunto. Esta dimensión es la que refuerza esa solidaridad que referíamos más arriba. Toda colectividad despliega una trama desde la cual se puede pensar la posición de cada una de sus partes componentes. La expresión de esa interdependencia se condensa en esa conciencia.

De manera similar al concepto de solidaridad, la noción de conciencia como algo predicable de la colectividad, comienza a fines de la década de 1870 a expandirse a partir de su aplicación inicial que hiciera Alfred Espinas. En su libro *Des sociétés animales* (1878) Espinas planteaba que en toda sociedad, el intercambio de representaciones y la reciprocidad de los actos psíquicos concentraba un tipo de conciencia de índole social que sólo tenía apariencia individual (Brooks, 1998:108-109). El pensador francés intentaba demostrar, a partir de ciertos basamentos biológicos, que el individuo era una totalidad formada de partes vivas, condición, que, por analogía era factible estipular como características de la sociedad. En consecuencia, si la conciencia individual existía a pesar de que el individuo está compuesto por formas de vida de menor complejidad, la misma concepción podía extenderse para caracterizar también a la sociedad, en tanto ser vivo de escala mayor.

Es claro que Renan no participa de estas especificaciones cuando utiliza la referencia para identificar la nación. Sin embargo, el peso del argumento, aunque en mucha menor complejidad aparece presente. Reiteramos, si la agregación de hombres produce algo distinto, el producto no es simplemente la suma de partes. La nación adquiere un estatus autónomo, y por ende, se

¹⁴ La idea de una conciencia moral como producto de un colectivo social podría, en Renan, reconstruirse en una doble filiación. Por un lado, la tradición alemana, que bajo el vocablo *volkgeist*, usó filosóficamente y abusó políticamente de esta concepción durante el siglo XIX y primera mitad del XX. Por el otro, la noción de *esprit* que acuñara Montesquieu para dar cuenta de esa característica esencial, netamente colectiva, que caracteriza a los pueblos en la historia.

puede predicar de su existencia visos de objetividad. La siguiente sentencia de Renan es un reflejo de esta posición: “Hemos expulsado de la política las abstracciones metafísicas y teológicas.” (Ídem, 84). Esa operación, no implica necesariamente volcarse hacia un determinismo naturalista-racialista-etnográfico. Esta maniobra terminológica desplegada por el filólogo Renan en la conferencia es la que mantiene la especificidad de la reflexión francesa frente a la rígida asociación entre raza y nación que defiende los alemanes.¹⁵ El siglo XX demostrará que el tono profético de la segunda carta a Strauss justificaba porqué un sentido equívoco de las palabras puede provocar errores funestos.

A modo de conclusión.

La nación como una tensión entre comunidad y sociedad

El recorrido efectuado nos advierte de la dificultad y sobre todo la vigencia del dilema que Renan enfrenta con el interrogante que formulara para explicar la nación. En la línea de los argumentos conservadores, su respaldo a la historia y a la tradición sientan las bases de un concepto de nación que se apoya en el eje vertical que presentaba la postura típica que encarnaba de Maistre. Como tal, este argumento es coherente con la defensa de la coyuntura francesa frente al enemigo externo, pero también rescata la perspectiva aristocratizante que Renan siempre defendió en su obra. Sin embargo, como argumento introduce otra dimensión. La tradición parece, en su perspectiva, el soporte más potente para expresar la unidad que requiere toda nación. Una unidad que deviene, en este sentido, de un posicionamiento frente al pasado, y no como una consecuencia legal, fijada simplemente desde el presente. Allí Renan es consciente de la problemática moderna que asiste a la fractura de la lógica comunal como consecuencia de los crecientes procesos de diferenciación que devienen del desarrollo individual y que transforma todo colectivo humano en una sociedad. Sin embargo, no hipoteca al individuo frente al imperio del pasado comunal; intenta resituarlo apelando a un consenso que le reclama de forma permanente a partir de una decisión presente. Allí el eje vertical que trae a la nación como legado de un pasado, se funde con el eje horizontal que deviene de una decisión actual, que se expresa como emergente de la voluntad. La metáfora del plebiscito de Renan no está tan lejos de la consideración de Sieyès cuando refiere a las formas asamblearias de participación.

No es casual, en estos términos, que *solidaridad* sea la palabra que Renan elija para intentar domeñar la inestable semántica del concepto de nación. Si como hemos visto, la solidaridad permite pensar la interdependencia de un elemento dentro de un conjunto más amplio que lo contiene, sin que necesariamente lo anule, la nación a juicio de nuestro autor, podría ser pensada como esa entidad producto de algo que nosotros no decidimos, en tanto lo heredamos, y que nos

¹⁵ La posibilidad de identificar una nación como una conciencia moral permite justificar también, porqué Renan creía que la reforma en Francia debía ser de índole intelectual. La confianza que depositara en la educación (Winock, 2004: 662-663), permite pensar, a partir del desarrollo de esta idea de nación, en una intervención política que pudiera revertir o modificar los condicionamientos que operaban como restricción y que difícilmente pudieran ser tratados si determinismos naturales definen el estado de cosas.

iguala en tanto no podemos cambiarlo, desde que somos partícipes por igual, en calidad de legatarios. Pero por otro lado, y aquí es donde prima el eje horizontal, la dimensión presente construida por el consenso, nos permite decidir y mantenernos en relación; sobre esa dimensión ejercitamos nuestra libertad. En pocas palabras, nos iguala el peso de un pasado común, aún cuando en ese pasado se hayan construido las diferencias que nos separan. En ese intersticio delgado se podría pensar con Renan lo específico del fenómeno nación.

Como tensión dilemática, la nación enfrenta un doble desafío. En primer lugar, la imposibilidad de pensar un vínculo o lazo social que pueda sostenerse sobre la indistinción y aceptación que otrora tuviera la tradición como reservorio de autoridad y por tanto de consenso. A partir de allí, una cierta lógica de lo afectivo, mancomunaba las prácticas sociales y daba un cierre armónico de tipo comunal a la vida colectiva. Por el otro, la nación enfrenta el desafío de gestionar un lazo social donde ahora prima la diferencia, y en el que la tradición no conlleva el carácter integrador que antes guardaba, teniendo como eje la independencia y la libertad de decisión. Esa forma societal de lo colectivo alberga en la libertad en ejercicio, el peligro de la búsqueda del interés como único lazo de integración; peligroso, por inestable, pero irreversible.

Es cierto como sostiene Todorov, que en Renan conviven el criterio político expresado por la libre voluntad, y el criterio cultural, aglutinado en el pasado común que posee todo país (1991:261-262). Sin embargo, no creemos que esa doble dimensión que nosotros figuramos como ejes, animen una contradicción y sugieran una incoherencia. Donde Todorov distingue un criterio político y otro cultural, nosotros vemos un problema diferente. El nivel que el autor franco-búlgaro considera cultural, es aquel que para nosotros exterioriza un tipo de lazo sostenido en la uniformidad y cierta igualdad. Allí donde aquel ve el nivel político del concepto, es para nosotros el ejemplo de un tipo de vínculo apoyado en la diferencia. En pocas palabras, la nación moderna convoca un tipo de problema cercano a la diferencia que expresa la lógica comunitaria frente a la lógica societaria. En el primer caso, la convivencia a partir de la igualdad, en el segundo, la convivencia a partir de la diferencia. La irremediable desintegración de la primera, y los dilemas que plantea la segunda, hacen de la nación, tal vez la muestra más clara de una tensión que, por moderna, nos cuestiona a diario. La pregunta decimonónica de Renan, no aletarga, por su inscripción dilemática, un problema de suma actualidad.

En el espacio oscilante que cifran ambos ejes, podemos pensar que se juega la actualidad de la mirada renaniana sobre la nación. En nuestra opinión, su conferencia marca una inflexión novedosa para la comprensión de un problema político que será una de las cuestiones teóricas centrales para una disciplina emergente en la segunda mitad del siglo XIX. No nos referimos, claro está a la filología, sino a la *sociología*. Su compatriota, Émile Durkheim, dará, a esta tensión, carta de ciudadanía científica en el texto *La division du travail social* de 1893, centrando su análisis en la noción de solidaridad como manera de indagar las formas modernas del lazo social. Sin embargo, es evidente que proseguir el análisis en esa dirección, superaría, en mucho, la intención de las líneas que aquí concluyen.

Bibliografía consultada:

- Berndardini, Jean-Marc (1997) *“Le darwinisme social en France (1859-1918). Fascination et reset d’une idéologie”*, Paris, CNRS.
- Berlin, Isaiah (2002) *“El fuste torcido de la humanidad”*, Barcelona, Península.
- Brooks III, John (1998) *“The eclectic legacy. Academic philosophy and the human sciences en nineteenth-century France”* Newark, University of Delaware Press.
- Charlton, D.G (1959) *“Positivist thought in France during the Second Empire (1852-1870)”*, Oxford, Clarendon Press.
- De Maistre, J. (1980a) *“Consideraciones sobre Francia”*, Buenos Aires, Dictio.
- De Maistre, J. (1980b) *“Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas”*, Buenos Aires, Dictio.
- Digeon, Claude (1992) *“La crise allemande de la pensée française 1870-1914”*, Paris, PUF.
- Gaulmier, Jean (1978) “Tout est fécond, excepté le bon sens. Sur le positivisme de Renan », en *Romantisme*, 8 (21) : 5-20.
- Hayward, J.E.S (1959) "Solidarity: The social history of an Idea en Nineteenth Century France", *International Review of Social History*, 4: 261-284
- Hayward, J.E.S (1963) "'Solidarity' and the Reformist Sociology of Alfred Fouillé I", *American Journal of Sociology*, 22(1):205-222.
- Leroux, Robert (1998) *“Histoire et sociologie en France”*, Paris, PUF.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1978) *“La sagrada familia”*, Barcelona, Crítica.
- Negri, Antonio (1994) *“El poder constituyente”*, Madrid, Libertarias-Prodhufo.
- Nocera, Pablo (2007) *“Aproximaciones para una historia de la formulación sociológica del concepto de solidaridad”*, Comunicación presentada en *Jornada de Jóvenes Investigadores del Intitulo de Investigaciones Gino Germani*, Buenos Aires, UBA. Disponible en http://www.iigg.fsoc.uba.ar/jovenes_investigadores/4jornadasjovenes/principal.htm
- Peloille, Bernard, (1987) “Un modèle subjectif rationnel de la nation: Renan”, en *Revue française de science politique*, 37(5) : 639-658.
- Petit, Annie (2003) “Le prétendu positivisme d'Ernest Renan”, en *Revue d'histoire de sciences humaines*, 8: 73-101.
- Pitt, Alan (2000) “The cultural impact of science en France: Ernest Renan and the *Vie de Jésus*”, en *Historical Journal*, 43(1): 79-101
- Renan, Ernest (1868) *“Questions contemporaines”*, Paris, Michel Lévy Frères.
- Renan, Ernest (1875) *“La réforme intellectuelle et morale”*, Paris, Michel Lévy Frères.
- Renan, Ernest (1887) *“Discours et conférences”*, Paris, Calman Levy.
- Renan, Ernest (1890) *“L’avenir de la science”*, Paris, Calman Levy.
- Renan, Ernest (1987) *“¿Qué es una nación? – Cartas a Strauss”*, Madrid, Alianza.
- Rosanballon, Pierre (2007) *“El modelo político francés. La sociedad civil contra el jacobinismo, de 1789 hasta nuestros días”*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Sieyès, Emmanuel (2003) *“¿Qué es el Tercer Estado?”*, Madrid, Alianza.
- Todorov, Tzvetan, (1991) *“Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana”*, México, Siglo XXI.
- Winock, M. (2004) *“Las voces de la libertad. Intelectuales y compromiso en la Francia del XIX”*, Barcelona, Edhasa.