



UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

**El Pensamiento Político Indio Moderno:
Un Estudio Conceptual**

**D. Mario López Areu
2016**



UNIVERSIDAD DE MURCIA
ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

Programa de Doctorado en Ciencia Política y de la Administración

Tesis Doctoral

El pensamiento político indio moderno: un estudio
conceptual

Director:

Dr. Joaquín Abellán García

Catedrático de Ciencia Política, Universidad Complutense de
Madrid

Presentada por:

Mario López Areu

2016

आ नो भद्राः क्रतवो यन्तु विश्वतः

Áno Bhadra ritavo yantu vishvatah

[Que nobles ideas provenientes de todas las partes del mundo vengan a nosotros]

Rig Veda 1.89.1

TABLA DE CONTENIDOS

Agradecimientos	1
Resumen	3
Introducción	5
1. Los orígenes de la modernidad occidental	5
2. Crítica al carácter universalista de la modernidad occidental	9
3. Las deficiencias analíticas y epistemológicas de la modernidad occidental	12
4. La crisis contemporánea de la modernidad occidental	16
5. Pregunta de investigación y finalidades del estudio	18
6. Estructura de la investigación	20
Capítulo I: Revisión de la literatura existente	21
1. Los orígenes de la ciencia política en la India	21
Corrientes académicas dentro de la ciencia política india contemporánea	25
2. La corriente hermenéutica	25
2.1. La Escuela de Cambridge	26
2.2. La Escuela subalterna	28
2.3. El estructuralismo de Sudipta Kaviraj	35
3. La corriente indigenista	38
4. Apuntes finales	44
Capítulo II: Metodología – Reinhart Koselleck y la <i>Begriffsgeschichte</i>	47
1. Biografía y contexto intelectual de Reinhart Koselleck	47
2. Características fundamentales de la <i>Begriffsgeschichte</i>	52
2.1. La distinción entre palabra y concepto	55
2.2. El concepto como arma en la lucha socio-política	56
2.3. Los conceptos fundamentales	59
2.4. El análisis sincrónico y diacrónico	60
2.5. El análisis semasiológico y onomasiológico	64

2.6. El marco temporal en la <i>Begriffsgeschichte</i>	66
3. Críticas metodológicas a la <i>Begriffsgeschichte</i>	69
4. Apuntes metodológicos finales	73
5. Justificación del uso de la <i>Begriffsgeschichte</i> como metodología para nuestro estudio	74
Capítulo III: Delimitando el <i>Sattelzeit</i> indio	77
1. La India como unidad epistémica	78
2. Transformar la sociedad tradicional india: Roy y Ranade	80
3. El despertar anti-colonialista: Naoroji, el Renacimiento bengalí y el Congreso	83
4. La radicalización del movimiento anti-colonialista: Tilak	88
5. Apuntes finales	92
Capítulo IV: La sociedad civil	95
1. El concepto de sociedad civil en el pensamiento político occidental moderno	95
1.1. El concepto de sociedad civil en la Antigüedad	95
1.2. La doctrina iusnaturalista como primer paso hacia una concepción moderna de la sociedad civil	97
1.3. El desarrollo liberal del concepto moderno de sociedad civil	100
1.4. Críticas a la concepción liberal de la sociedad civil	104
1.4.1. La concepción hegeliana	104
1.4.2. La concepción marxista	106
1.5. Apuntes finales	107
El concepto de sociedad civil en el pensamiento político indio moderno	108
2. Tagore: la sociedad civil como sociedad auto-regulada	109
3. Gandhi: la concepción de sociedad civil en <i>Hind Swaraj</i>	116
4. Razón frente a <i>satyagraha</i> : el debate entre Tagore y Gandhi	121
5. Gandhi: <i>Sarvodaya</i> o “el bienestar de todos”	125
6. Ambedkar: la sociedad imperfecta del sistema de castas	131
6.1. El sistema de castas como origen de la desigualdad social	133
6.2. El concepto de sociedad civil de Ambedkar	135

6.3. Desmontando la utopía social hindú	137
7. Nehru: el socialismo democrático	138
7.1. Desarrollo ideológico: estancia en Europa y la URSS (1926-1927)	139
7.2. Diversidad y pobreza: la realidad social india	141
7.3. El concepto de sociedad civil de Nehru	143
8. Conclusión	145
Capítulo V: El Estado	149
1. El concepto de Estado en el pensamiento político occidental moderno	149
1.1. Maquiavelo: la razón de Estado	151
1.2. Bodino y Hobbes: el Estado soberano	154
1.3. Locke y Montesquieu: la concepción liberal burguesa del Estado	157
1.4. Rousseau: la soberanía popular y el Estado nacional	159
1.5. Weber: crítica sociológica al Estado moderno	161
1.6. Apuntes finales	
El concepto de Estado en el pensamiento político indio moderno	163
2. Tagore: el Estado occidental frente a la compleja sociedad india	164
2.1. Codificar la fluida sociedad india	165
2.2. Moralidad y creatividad	167
3. Gandhi: el anarquismo ilustrado	170
3.1. La crítica de Gandhi al Estado moderno occidental	170
3.2. <i>Ramrajya</i> o el anarquismo ilustrado	172
3.3. La ley de <i>swadeshi</i> : el principio de descentralización	174
3.4. La teoría del círculo oceánico: el nexo de unión pan-indio	176
4. Ambedkar: el Estado como garante de los derechos de las minorías	177
4.1. Primera evolución conceptual: la reforma política supeditada a la reforma social	178
4.2. El escepticismo de Ambedkar frente al proyecto estatal nacionalista	178
4.3. Segunda evolución conceptual: frente al inmovilismo, el Estado debe ser garante del cambio social	180
5. Nehru: el Estado como motor modernizador de la India	185
5.1. Crítica a la democracia liberal	187

5.2. Democracia y desarrollo económico como pilares de la concepción nehruviana del Estado	187
6. Conclusión	192
Capítulo VI: El nacionalismo	195
1. Los conceptos de nación y nacionalismo en el pensamiento político occidental moderno	195
1.1. La Revolución Francesa: nación, pueblo, Estado	196
1.2. El romanticismo alemán: la nación como unidad natural	198
1.3. El concepto de nación en el pensamiento liberal	201
1.4. El internacionalismo marxista	204
1.5. El nacionalismo como movimiento de masas	205
1.6. Apuntes finales	207
Los conceptos de nación y nacionalismo en el pensamiento político indio moderno	207
2. Tagore: la batalla por la modernidad, entre el nacionalismo y el internacionalismo	209
2.1. Primera crítica al nacionalismo: el Movimiento <i>Swadeshi</i>	209
2.2. Segunda crítica al nacionalismo: la 1ª Guerra Mundial	213
2.3. El encuentro entre culturas como antídoto contra el nacionalismo	216
3. Gandhi: el nacionalismo religioso	219
3.1. La distinción entre nación orgánica y nación política	223
3.2. La naturaleza del nacionalismo de Gandhi	226
4. Ambedkar: el concepto de nación como democracia	227
4.1. La inexistencia de la nación india	230
4.2. El nacionalismo como voluntad política de la nación	232
5. Nehru: el nacionalismo de Estado	233
5.1. Descubriendo la nación india	233
5.2. La construcción de la nación india moderna	237
5.3. Nacionalismo, internacionalismo y la futura doctrina de la no-alineación india	239
6. Conclusión	241

Capítulo VII: El comunalismo	243
1. La religión en el pensamiento político moderno: secularización y comunalismo	243
1.1. La secularización en la modernidad política occidental	244
1.2. El comunalismo en la modernidad política india	245
1.3. La relevancia del concepto de comunalismo para la teoría política moderna	247
El concepto de comunalismo en el pensamiento político indio moderno	248
2. Tagore: el comunalismo como un síntoma de la degeneración religiosa y social	249
2.1. El “Fallo comunal”	252
3. Gandhi: la unión innegociable entre religión y política	254
3.1. El comunalismo como una creación colonial	256
3.2. El lenguaje y simbología de Gandhi como problema	259
4. Ambedkar: el comunalismo como actividad política legítima	263
4.1. Los derechos de los dalits como interés comunal	266
5. Nehru: el análisis marxista del fenómeno comunal	268
5.1. El comunalismo como un encubrimiento de los intereses de clase	271
5.2. Comprender las verdaderas causas del comunalismo para eliminarlo	273
6. Conclusión	275
Conclusiones	277
1. La existencia de un pensamiento político indio moderno alternativo	277
1.1. Delimitando el período histórico en el que ocurre la transición hacia la modernidad en el pensamiento político indio	277
1.2. El concepto de sociedad civil en el pensamiento político indio moderno	279
1.3. El concepto de Estado en el pensamiento político indio moderno	281
1.4. Los conceptos de nación y nacionalismo en el pensamiento	282

político indio moderno	
1.5. El concepto de comunalismo en el pensamiento político indio moderno	284
1.6. Reflexión final	285
2. La pluralidad de modernidades: apuntes acerca del futuro de las ciencias sociales	286
Nota bibliográfica	288
Bibliografía	290
Índice de nombres	314
Apéndice (mención de doctor internacional)	316

AGRADECIMIENTOS

A lo largo de los tres años que me ha llevado completar esta tesis doctoral he investigado y debatido, pero sobre todo vivido, en tres países diferentes. Esta experiencia ha servido para reforzar mi respeto y fascinación por la diversidad de visiones del mundo y la vida en distintas culturas. Al mismo tiempo, he tenido el placer de haber conocido y trabajado con un gran número de personas sin las que esta tesis doctoral no habría sido posible y a las que les estoy enormemente agradecido.

Primeramente, a mi director, el Profesor Joaquín Abellán, por su dedicación y consejo a lo largo de estos tres años, orientándome en el complejo y apasionante mundo de las ideas políticas. A mi tutor, el Profesor Antonio Garrido, por su entusiasmo con esta investigación y por su ayuda a la hora de solventar todo problema que haya surgido cuando he estado muy lejos y me era a mí imposible hacerlo personalmente.

Al Departamento de Ciencia Política y de la Administración, especialmente a su director el Profesor Ismael Crespo por su apoyo, flexibilidad y comprensión a la hora de permitirme vivir en el extranjero y seguir participando activamente en el programa de doctorado.

A la Escuela Internacional de Doctorado y al Servicio de Relaciones Internacionales de la Universidad de Murcia por las ayudas que me han concedido para realizar mis estancias de investigación en Nueva Delhi y Katmandú.

En Nepal, a los profesores Rajendra Pradhan y Hari Sharma por invitarme a investigar en la Nepa School of Social Sciences and Humanities entre febrero de 2014 y febrero de 2015. Al Dr. Pratyoush Onta del Instituto Martin Chautari por permitirme presentar y debatir públicamente las tesis de mi investigación allí en marzo de 2015. Y por último, a Sujit Shrestha, Anurag Bhattarai, Pragya y Apurva Koirala y Sagar Sharma por su amistad y apoyo.

En Nueva Delhi, al Profesor Mohinder Singh, del Centre for Comparative Politics and Political Theory de la Jawaharlal Nehru University, por haberme invitado a investigar

durante el período de septiembre a noviembre de 2015 en el centro y también por todo su apoyo y consejo durante los tres últimos años. Al Dr. Ramesh Gaur y su equipo en la biblioteca de la universidad por su dedicación y entusiasmo a la hora de ayudarme a navegar los archivos y localizar las distintas obras de los pensadores en esta investigación, tarea a menudo nada fácil. Por último, a Joseph Ravi, Chander Paul Negi, Ramesh Shrestha y Shaunna Rodrigues por su amistad, hospitalidad y apoyo a la hora de navegar el caos que puede ser Nueva Delhi.

Al Profesor Sudipta Kaviraj cuyas clases, hace ya más de una década en la School of Oriental and African Studies de la Universidad de Londres, me introdujeron al pensamiento político indio. Su obra, inconformista y erudita, es una fuente inagotable de inspiración, incluida la que me llevó a realizar este estudio.

Por último, a mi familia: a mis padres, a Carlos y Alicia, a Sarita, Kancchu, Rahul y Tanvi, por haber siempre estado ahí, en lo bueno y en lo malo. Y, por supuesto, a más que a nadie, a Itisha, por ser mi sparring intelectual diario y por haber estado siempre a mi lado en este viaje.

Mario López Areu

Alhama de Murcia, 21 de agosto de 2016

RESUMEN

La complejidad socio-política de la India moderna, tanto internamente como en sus relaciones externas, ha supuesto un objeto de fascinación para un gran número de científicos sociales, occidentales e indios. La ciencia política, la sociología, la antropología o los estudios culturales, entre otras disciplinas, han tratado de comprender y explicar la realidad india moderna. El resultado de este interés es una vasta obra, rica y variada, tanto ideológica como metodológicamente, sobre los distintos aspectos de la realidad y dinámicas políticas, sociales y culturales en la India. Sin embargo, a juicio nuestro, dentro de dicha obra existe una laguna importante: una historia de las ideas políticas en la India moderna.

Esta tesis doctoral busca contribuir a la reparación de dicha laguna académica a través del estudio de cuatro conceptos políticos fundamentales, en la terminología de Reinhart Koselleck – la sociedad civil, el Estado, el nacionalismo y el comunalismo – en el pensamiento de cuatro de los principales pensadores de la India moderna – Rabindranath Tagore, Mohandas Gandhi, Bhimrao Ramji Ambedkar y Jawaharlal Nehru. El objetivo de la tesis es demostrar que la modernidad india difiere de la occidental debido a las diferencias en el desarrollo conceptual dentro de sus respectivos pensamientos políticos.

Para llevar a cabo nuestra investigación hemos estudiado el contenido de los conceptos seleccionados por parte de nuestros cuatro pensadores en sus escritos políticos y cómo éste evoluciona en base al contexto histórico y social en el que interactúan. Al mismo tiempo, hemos presentado unas pinceladas generales sobre el desarrollo de esos mismos conceptos en el pensamiento occidental para poder ofrecer un punto de referencia para la comparación y el contraste en la evolución de los dos pensamientos.

Nuestro estudio parte del presupuesto de que la modernidad india es diferente a la occidental, por lo que los conceptos políticos de la segunda no son trasladables tal cual a la primera. El gran desafío es, por tanto, la necesidad de evitar caer en el error metodológico de que uno puede simple y fácilmente trasladar la ontología conceptual occidental a la india o viceversa, no desde juicios de superioridad o inferioridad culturales, sino desde una óptica filosófica. Mientras existe una fuerte influencia del

pensamiento político occidental en la India, mayoritariamente proveniente de su pasado colonial, la realidad es que la mayoría del pensamiento político indio moderno, la modernidad india en sí misma incluso, nace de la contestación de dicho colonialismo y por tanto del rechazo a muchas de sus proposiciones teóricas, en particular las del liberalismo utilitarista.

Desde un punto de vista más amplio, un objetivo general de la tesis es acercar y promover el estudio del pensamiento político en la India a una audiencia occidental y, en particular, a la ciencia política en castellano, donde en este último caso ésta es un área de estudio que ha recibido una nula atención en el pasado a pesar de la relevancia que la India tiene, y tendrá en el futuro, como potencia económica y cultural.

Una particularidad del pensamiento político indio es que la gran mayoría de líderes políticos son al mismo tiempo los principales pensadores. Esto supone que, a diferencia de otros países, el mundo de las ideas y la construcción y desarrollo del Estado moderno indio y sus estructuras de gobierno contemporáneas hayan ido unidos de la mano. Es por ello que para comprender la realidad política india contemporánea es fundamental conocer el pensamiento que la cimienta.

INTRODUCCIÓN

En la historia de las ideas occidental, la modernidad representa un punto de inflexión fundamental. Representa la fase en la cual la razón desbanca a la teología como herramienta para la búsqueda del conocimiento. Stephen Toulmin lo describe de esta manera: “por primera vez la humanidad parecía haber dejado a un lado todas las dudas y ambigüedades acerca de su capacidad para alcanzar sus objetivos aquí en la Tierra y en el tiempo histórico, en lugar de retrasar la realización humana a otra vida en la Eternidad”¹.

La modernidad representa, por tanto, la victoria de la razón sobre el determinismo divino; por primera vez el ser humano es entendido como un agente ante todo racional y dueño de su propio destino. Dicha realización le permite comenzar a concebir su propia idea de progreso y poner los medios para alcanzarlo.

1. Los orígenes de la modernidad occidental

Definir la modernidad es una tarea siempre complicada, ya que toda definición que se ofrezca incluirá o excluirá elementos que encontrarán el desacuerdo de otros estudiosos de la misma, y es que, como indica David Lyon, la modernidad “es un fenómeno de gran diversidad y riqueza, difícil, si no imposible, de resumir”². Aun así, podemos definir la modernidad en base a tres atributos principales: el método científico, el capitalismo y el Estado-nación. Estos tres atributos son el resultado de la victoria de la razón sobre la tradición. Analicémoslos por partes.

El método científico supone el reemplazo de la certitud escolástica por la certeza científica. El objetivo del mismo es purificar la operación de la razón humana a través de su descontextualización, es decir liberarla de las pasiones y creencias, prejuicios y

¹ Toulmin, S. (1992) *Cosmopolis: the hidden agenda of modernity*, p. ix

² Lyon, D. (1994) *Postmodernity*, p. 27

supersticiones tradicionales que la contaminan y distorsionan. Toulmin identifica tres “sueños” que representan los primeros pasos del proyecto científico moderno³.

El primero, y el más importante, de los tres sueños es el método racional desarrollado por René Descartes (1596-1650). En su *Discurso del método* (1637) Descartes propone una nueva metodología que, a través de la razón, busca unificar todo el saber humano. La base del mismo es la conocida dicotomía cartesiana entre mente y cuerpo. La mente es la esencia “humana” del ser humano individual, ya que su uso de la razón le otorga al mismo la libertad para tomar decisiones y realizar acciones morales e intelectuales. Por otro lado, el cuerpo está dominado por la causalidad mecánica del mundo natural y físico. La dicotomía cartesiana abre la puerta a la aplicación de la lógica científica en otras áreas del conocimiento “como lo mental frente a lo material, las acciones frente a los fenómenos, los actos frente a las ocurrencias, lo voluntario frente a lo mecánico, lo activo frente a lo pasivo, lo creativo frente a lo repetitivo o los pensamientos frente a los objetos”⁴.

El segundo sueño científico es el desarrollo de una ciencia unificada, y que encuentra su inspiración en la obra de Isaac Newton (1643-1727). Una ciencia unificada es la posibilidad de descubrir un origen común, un elemento lógico fundamental, que explique todos los fenómenos naturales. La Ley de la gravitación universal, que Newton desarrolla en su obra “*Principios matemáticos de la filosofía natural*” (1687), explica el origen de los movimientos de todos los objetos a gran escala del universo y en ella el científico británico consigue unificar los descubrimientos de Galileo sobre la gravitación terrestre y las leyes de Kepler sobre los movimientos planetarios y de las mareas. La unificación de tres de las grandes teorías de la física entonces en una sola ley dio pie a la esperanza de poder alcanzar una ciencia unificada.

El tercer y último sueño es el de la creación de una lengua universal y fue promulgado por Gottfried Leibniz (1646-1716). Leibniz acuñó el término “*characteristica universalis*” para denominar un lenguaje universal que sería común a toda la humanidad. Dicho lenguaje, según la idea de Leibniz, estaría fundamentado en un sistema tan exacto como la aritmética, una lógica científica universal, que resultaría en la eliminación de

³ Toulmin, op. cit., p. 104

⁴ Ibid., p. 108

barreras culturales o lingüísticas, entre otras, para permitir un entendimiento común a toda la humanidad. La “*characteristica universalis*”, instrumento de la razón, neutralizaría, para Leibniz, el destructivo “*odium theologicum*”, u odio teológico.

Podemos hablar de estos tres “sueños”, en particular los dos primeros de Descartes y Newton, como los fundadores del método científico e ilustran los primeros pasos del pensamiento moderno, al reivindicar inequívocamente la razón como el núcleo de la esencia humana y como la herramienta para conocer el mundo. El método científico es un atributo clave de la modernidad occidental porque defiende que a través de la razón descontextualizada, el ser humano puede descubrir leyes universales de conocimiento que permitirán el progreso. El método científico implica tres suposiciones a su vez. Primero, que el ser humano es capaz a través de la ciencia y su asociada, la tecnología, de subyugar a la naturaleza para moldearla de acuerdo a sus propios deseos, es decir instrumentalizarla en favor del progreso; segundo, que el carácter descontextualizado y objetivo del método científico lo hace universal, y tercero, que toda certeza científica debe estar construida sobre el falibilismo, el principio por el cual todo conocimiento humano puede y debe ser cuestionado racionalmente y, por tanto, es revisable para su expansión y perfeccionamiento futuros.

El segundo atributo que define a la modernidad occidental es la transición del feudalismo al capitalismo. El auge del capitalismo está fundamentado sobre el cuestionamiento del ordenamiento social basado en el sistema estamental del Estado Antiguo absolutista. El auge del poder económico de la burguesía frente a la decadencia de la aristocracia resulta en el fin de la sociedad estructurada en base a una jerarquía de estamentos cerrados herméticamente a una basada en el individualismo y la movilidad social entre clases económicas. Dos consecuencias del sistema capitalista que caracterizan a las sociedades modernas son los procesos de industrialización y urbanización, que provocan el auge de las clases obreras urbanas en detrimento de las agrarias rurales y por ende de la burguesía sobre la aristocracia. Max Weber defiende que el desarrollo del capitalismo conduce, a su vez, al desarrollo del tercer atributo de la modernidad, el Estado moderno o racional. Para Weber, “el Estado en el sentido de Estado racional sólo se da en Occidente” y

entiende “el Estado racional [como] el único en el que puede prosperar el capitalismo moderno”⁵.

El tercer y último atributo de la modernidad occidental es el Estado-nación. A menudo se hace referencia al nacimiento del Estado moderno con la definición que hace Nicolás de Maquiavelo en el siglo XVI en su obra *El Príncipe* (1513) en la que por primera vez subordina la religión a éste como instrumento de poder⁶. Sin embargo, dicha tesis es discutible en base a que, aunque la religión se halla desde entonces subordinada al Estado como herramienta política suya, ésta continúa siendo la justificadora de la legitimidad del poder absoluto a los ojos de la sociedad. Sólo cuando se consolida de manera mayoritaria el cuestionamiento del origen divino de dicha legitimidad se puede hablar de un Estado verdaderamente moderno, y esto sólo ocurre con el nacimiento del Estado-nación durante la Revolución Francesa (1789). El Estado-nación rechaza como ilegítimo, por irracional, el origen divino de la autoridad política en el Estado absolutista o antiguo, reemplazándolo por uno que ahora emana del pueblo soberano. Esta transformación a su vez resulta en cuatro cambios fundamentales en la realidad social y que ayudan a dar forma a la nueva sociedad moderna.

El primero es la imposición de límites al poder del Estado sobre los ciudadanos, límites que eran inexistentes en el Estado absolutista. El Estado-nación, inspirado por el pensamiento liberal, y éste a su vez por las demandas de la burguesía, fortalecida por el nuevo sistema capitalista, establece la separación entre la esfera pública y privada a través de límites a la autoridad a través de una constitución que protege los derechos individuales pre-estatales de los ciudadanos a la vida, libertad y propiedad; estableciendo así la

⁵ Weber, M. (1979) *Economía y sociedad*, pp. 1047-1048.

A lo largo de su obra Max Weber se plantea la pregunta de por qué el capitalismo y el Estado moderno emergen sólo en Occidente y no en otras partes del mundo. Su tesis, que da respuesta a esta pregunta, es que esto ocurre debido a “un racionalismo específico y peculiar de la civilización occidental” (Weber, M. (1985) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 17). Este racionalismo se basa en una diferenciación histórica y cultural de las distintas esferas de la vida. Dentro de cada esfera se produce un proceso de racionalización específico y peculiar que resulta en especializaciones individuales en cada una de ellas. La conjunción de los productos resultantes de esos procesos de racionalización y especialización en cada esfera dan como resultado una modernidad occidental que es específica y única. En sus *Ensayos sobre sociología de la religión* Weber estudia otras civilizaciones, entre ellas la india, para corroborar su tesis sobre la singularidad de la modernidad occidental y la validez universal de sus atributos.

⁶ Véanse especialmente los capítulos de Maquiavelo, N. (2005) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, libro I, 12-15.

sociedad civil. El segundo cambio es un proceso de secularización de la sociedad resultante de la separación formal entre Iglesia y Estado. El tercero, es un cambio institucional al que Weber llama racionalización del Estado, y que resulta en un proceso de burocratización del mismo para aumentar su capacidad administrativa. Y por último, como apunta Shmuel Eisenstadt, se produce una expansión de la participación en la vida social y política de la ciudadanía, lo que a su vez provoca el auge de discursos críticos de contestación política, la politización de demandas sociales y la lucha continua por definir la esfera política tras la reestructuración de las relaciones entre el centro y la periferia⁷. En definitiva, se produce un empoderamiento (*empowerment*) de las masas, históricamente excluidas del proceso político.

Como vemos, el advenimiento de la modernidad en Europa nace de un cambio radical en la manera de pensar, a través del método científico, lo que conlleva a su vez a transformaciones igual de radicales en la sociedad, principalmente, el auge del sistema económico capitalista y el Estado-nación. En conclusión, primero, el germen de la modernidad es el triunfo de la razón sobre la tradición, y segundo, el proceso de transición de la sociedad antigua a la moderna, el proceso de modernización, se considera que tiene un carácter universal. Es decir, siendo la razón innata a todo ser humano, cualquier sociedad, independientemente de su contexto geográfico, cultural, económico u otro, puede modernizarse. Racionalismo y universalismo, por tanto, son las fuerzas que, según sus proponentes, gobiernan la modernidad en la historia de las ideas occidental.

2. Crítica al carácter universalista de la modernidad occidental

El análisis de qué es la modernidad que hemos presentado arriba es el más expandido y comúnmente aceptado en círculos académicos e intelectuales occidentales y también de gran parte del resto del mundo. Desde el comienzo de este capítulo conscientemente hemos hecho una distinción importante hablando de esta modernidad como “modernidad occidental”. Y es que los principios básicos del racionalismo y el universalismo los podemos encontrar en una gran variedad de pensadores occidentales: John Locke y su defensa de los derechos naturales del hombre; Jean-Jacques Rousseau y su teoría del

⁷ Eisenstadt, S., N. (2000) “Multiple modernities”, p. 7

contrato social; Hegel y la tesis del Saber Absoluto en su *Fenomenología del Espíritu*; Karl Marx y su teoría del materialismo histórico; o Max Weber y la teoría de la racionalización del Estado. Por tanto, no se puede afirmar, como hace John Gray, que el proyecto político de la modernidad es el liberalismo⁸. La modernidad, entendida en base a los atributos que hemos presentado, es una modernidad occidental en su conjunto, y su lógica abarca no sólo a los pensadores liberales, sino a todo el espectro filosófico hasta el marxismo.

Charles Taylor define las distintas teorías de la modernidad dentro de lo que podemos llamar la esfera de la “modernidad occidental” como aculturales. Estas teorías son aculturales porque su característica común fundamental es su carácter universalista, lo que implica que todas ellas se construyen en base a una razón descontextualizada, es decir, niegan que la modernidad sea fruto de un contexto cultural específico, el europeo⁹. Para los teóricos aculturales, el proyecto de la modernidad es factible en cualquier sociedad del mundo independientemente del contexto cultural de la misma.

Taylor critica esta afirmación porque conduce a dos conclusiones erróneas. Primero, que al predicar el carácter acultural y universal de la modernidad se concluye que sólo existe una modernidad verdadera, la occidental. Esta conclusión desvela su carácter homogeneizador y colonialista: si una sociedad no abraza los principios de la modernidad occidental entonces ésta es inevitablemente definida como tradicional, y por tanto irracional e incapaz de progresar social, económica y políticamente. La segunda conclusión, derivada de la primera, es que según avanza el deseado proceso modernizador, éste inevitablemente desemboca en una convergencia cultural del mundo, por supuesto a imagen y semejanza de los principios de la modernidad occidental. Un mundo moderno supone un mundo en el que todas las sociedades, independientemente de su contexto cultural, rechazan sus tradiciones y abrazan el racionalismo y las transformaciones derivadas de la modernidad occidental, como la secularización, el capitalismo, etc. Por tanto, la esencia universalista de las teorías aculturales niega la posibilidad de que puedan emerger modernidades alternativas en otras sociedades del mundo, porque no pueden ser modernidades si no siguen las pautas de la única modernidad posible, la occidental.

⁸ Outlaw, L. (1991) “Lifeworld, modernity and philosophical praxis”, p. 24

⁹ Taylor, C. (2001) “Two theories of modernity”, p. 173

Nuestro objetivo aquí no es realizar un juicio de valor negativo sobre la modernidad occidental, los principios que la rigen o la realidad social, económica y política resultante de ella, sino cuestionar la afirmación sobre su carácter universalista y, por tanto, homogeneizador. La tesis de Taylor es aquí nuevamente relevante; Taylor defiende que el impacto de la modernidad, sea ésta occidental u otra, no es la destrucción de creencias y la homogeneización cultural, sino la expansión de las posibilidades en el imaginario social. Nuestras creencias tradicionales sobre Dios o el bien, por ejemplo, no se abandonan bajo el peso de la lógica racionalista al entrar en la modernidad, sino que se transforman, al interactuar con nuevas creencias nacidas de la expansión del conocimiento producida por la modernidad misma. Los procesos de la modernidad como la individualización, la secularización o la democratización del proceso político nos abren la mente a nuevas perspectivas y puntos de vista que, inevitablemente, reconceptualizan nuestro entendimiento de la sociedad en la que vivimos, pero esa reconceptualización siempre parte de un entendimiento original que influye en su desarrollo. Para Taylor, se debe asumir que la transición a la modernidad es como el emerger de una nueva cultura, cuyo punto inicial, las tradiciones, dejan su impronta en ella. Por tanto, según las sociedades van progresando en el futuro, algunas de las transformaciones que sufran serán en paralelo, pero no habrá convergencia, debido a que el punto de origen cultural es distinto en cada una de ellas. Es por ello por lo que debemos hablar de modernidades alternativas, en plural¹⁰. A los proponentes de estas modernidades alternativas, Taylor los denomina “teóricos culturales de la modernidad”.

Son varios los autores que con sus investigaciones apoyan la teoría cultural de Taylor al demostrar las raíces culturales del origen de la modernidad europea. Toulmin, por ejemplo, explica cómo la Paz de Westfalia (1648) puso fin a la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), que durante la primera mitad del siglo XVII enfrentó a las grandes potencias europeas en un conflicto bélico que no sólo arrasó el continente, sino que destruyó las bases de la convivencia religiosa entre las gentes y las relaciones diplomáticas entre los Estados europeos. Los Tratados de paz de Osnabrück y Münster, que juntos forman la mencionada Paz de Westfalia, establecieron el modelo de diplomacia moderna entre Estados, basado en el concepto de soberanía nacional que promueve la inviolabilidad de

¹⁰ Ibid., p. 181

la integridad territorial de los Estados. La normalización de las relaciones diplomáticas en Europa fue un importante paso para la estabilidad institucional en el continente, sin embargo, no suponía la normalización de la convivencia entre las gentes, en particular la religiosa, tras treinta años de guerra sin cuartel, espoleada por la intolerancia religiosa entre católicos y protestantes. El trauma de la guerra y la violencia interreligiosa llevó a la intelectualidad europea a preguntarse qué se podía hacer para evitar otro conflicto como aquél en el futuro. El racionalismo de la modernidad emerge, para Toulmin, como la respuesta a esa preocupación¹¹.

Igualmente, otros autores, como Jonathan Israel, han defendido que ni siquiera se puede hablar de la modernidad europea como un proceso homogéneo en sí mismo; aunque él mismo defiende incondicionalmente la superioridad cultural y validez universal de la misma¹². Israel diferencia entre ilustrados radicales, como Baruch de Spinoza y Denis Diderot, y moderados, como Voltaire o John Locke, y como el proyecto modernizador no es lineal e ininterrumpido, sino que está minado de pasos adelante y atrás condicionados por el contexto histórico, social y político europeo de los siglos XVII, XVIII y XIX.

3. Las deficiencias analíticas y epistemológicas de la modernidad occidental

El cuestionamiento de la reivindicación de los teóricos aculturales sobre el carácter universal de la modernidad occidental conlleva desvelar una debilidad analítica fundamental dentro de las ciencias sociales, que se han desarrollado en base a esos postulados universalistas.

Como hemos visto, el desarrollo de la modernidad occidental, y con él el de todos sus atributos, es hijo de un tiempo histórico y una cultura específicos. Sin embargo, las ciencias sociales lo asumen como acultural y universal. Esto conlleva dos consecuencias. Primero, que el desarrollo de las ciencias sociales en los dos últimos siglos se haya asentado sobre una cruda dicotomía modernidad-tradición equivalente, a su vez, a progreso-retraso. Y segundo, como resultado de la primera, que el asumido carácter

¹¹ Toulmin, S., op. cit., p. 89

¹² Israel, J. (2010) *A revolution of the mind: radical Enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*, p. xiv

universal de la modernidad devenga en el impulso en el siglo XX de la idea de que la única manera para que una sociedad se modernice y progrese es realizando las mismas transformaciones culturales que hizo Europa en su momento. El resultado ha sido un grave problema de etnocentrismo, “la tendencia a considerar el grupo étnico propio y sus estándares sociales como la base para juicios de valor en relación a las prácticas de otros; con la implicación de que el punto de vista de uno es que sus propios estándares son superiores”¹³. El etnocentrismo europeo, el eurocentrismo, ha permeado todas las disciplinas de las ciencias sociales.

En nuestra disciplina, la ciencia política, el máximo exponente de la modernidad eurocéntrica ha sido la escuela desarrollista (“*developmentalism*”), que tuvo su auge en el período entre 1945 y la década de 1970, un período dominado por un amplio proceso descolonizador en Asia y África. Esta escuela, dentro de la cual destacan politólogos de renombre como Talcott Parsons (1902-1979), Gabriel Almond (1911-2002) o Samuel Huntington (1927-2008), espoleada por la revolución positivista en las ciencias sociales, busca crear categorías generales que permitan distinguir los elementos esenciales en procesos sociales clave para permitir la comparación entre distintas sociedades¹⁴. Siguiendo los principios de la modernidad occidental y el positivismo, los desarrollistas buscan descontextualizar sus análisis, defendiendo una metodología funcionalista-estructuralista, con el objetivo de alcanzar teorías generales y científicamente verificables de la acción humana. El resultado son observaciones reduccionistas, porque desdeñan el contexto cultural de una sociedad como vacío de poder explicativo en el desarrollo de la misma, y unilineales, porque al utilizar la modernidad occidental como el “tipo ideal”, para que otras sociedades se consideren modernas, éstas deben ajustarse al modelo occidental. Esta cita de Almond ilustra perfectamente la visión determinista de la escuela desarrollista:

“Lo que había ocurrido en Europa y Norteamérica en el siglo XIX y principios del siglo XX estaba ahora, más o menos, a punto de ocurrir en América Latina, Asia y África. El progreso prometido por la Ilustración – la expansión del conocimiento, el desarrollo de la tecnología, el alcance de niveles más altos de bienestar material, el auge de gobiernos de derecho, humanos y liberales, y la perfección del espíritu humano ahora espera al Tercer

¹³ Joseph, G., et. al. (1990) “Eurocentrism in the social sciences”, p. 1

¹⁴ Para algunas obras de referencia de estos autores sobre desarrollismo, véase de Talcott Parsons: (1966) *Societies: evolutionary and comparative perspectives* y (1971) *The system of modern societies*; de Gabriel Almond: (1960) *The politics of developing areas* y (1966) *Comparative politics: a developmental approach*; y de Samuel Huntington: (1968) *Political order in changing societies*.

Mundo libre del colonialismo y la explotación y luchando contra su propio provincialismo”¹⁵.

Aunque el desarrollismo en su vertiente más ortodoxa sufrió un fuerte declive en el último cuarto del siglo XX, su influencia continúa siendo muy importante, en particular a través de las instituciones internacionales que se crearon en base a su análisis, como son el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional o la Organización Mundial del Comercio.

Si desde la perspectiva liberal encontramos el eurocentrismo de la modernidad occidental en la escuela desarrollista, desde el marxismo lo encontramos en la teoría de la dependencia. La teoría de la dependencia, entre cuyos autores destacan Raúl Prebisch (1901-1986), Immanuel Wallerstein (1930-) o Fernando Henrique Cardoso (1931-), ejerce una crítica directa y feroz a la tesis liberal del desarrollismo; a pesar de ello, comparte con éste los postulados de la teoría acultural de la modernidad¹⁶. La teoría de la dependencia extrapola la teoría marxista del desarrollo capitalista a las relaciones internacionales, para argumentar que el poder del capitalismo internacional concentrado en Occidente, el centro, ha creado una división del trabajo global y es el principal responsable de determinar la historia del Tercer Mundo, la periferia, a través de su sometimiento imperialista. Al igual que el desarrollismo, la teoría de la dependencia ha ignorado en su análisis la influencia de la cultura en el desarrollo de una sociedad, al tratarla como parte de la superestructura económica y por tanto sometida a la lógica acultural de la economía capitalista.

Tradicionalmente, en la ciencia política el liberalismo y el marxismo han sido vistos como dos corrientes de pensamiento y análisis fundamentalmente diferentes y antagónicas. Este análisis, sin embargo, como hemos demostrado, es sólo válido si aceptamos la premisa básica de que la lógica de la modernidad occidental es universal; el desarrollo histórico en sociedades no-occidentales en los dos últimos siglos evidencia que tal premisa no es cierta. Las teorías aculturales de la modernidad han desarrollado herramientas de análisis extraordinariamente exitosas para explicar las realidades políticas en sociedades

¹⁵ Almond, G. citado en Smith, T. (1985) “Requiem or new agenda for Third World studies?”, p. 537

¹⁶ Para algunas obras de referencia de estos autores sobre la teoría de la dependencia, véase de Raúl Prebisch: (1950) *El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas*; de Immanuel Wallerstein: (1974) *The modern world system*; y de Fernando Henrique Cardoso: (1977) *Dependencia y desarrollo en América Latina*.

occidentales, pero según han expandido su análisis hacia otras sociedades fuera de Occidente, su capacidad explicativa ha decaído fuertemente. Esto se debe a su incapacidad para incorporar a su análisis las particularidades históricas y socio-culturales de estas sociedades.

No es sólo que las transformaciones socio-políticas en sociedades postcoloniales no siguen las pautas de la modernidad occidental como se esperaba, sino que tampoco es que se encuentren estancadas en sistemas tradicionales, lo que ocurre es que desarrollan sus propias modernidades alternativas. El Islamismo político, por ejemplo, sea éste la versión iraní o la de los Hermanos Musulmanes en Egipto, utilizan términos como Estado o religión para apelar a la construcción de un modelo de sociedad alternativo al occidental, y para ello dan a esos términos un contenido conceptual totalmente diferente al desarrollado originalmente por la modernidad occidental. ¿Significa que porque el Islamismo político no sigue las pautas de la modernidad occidental ya no es un movimiento moderno? La respuesta es que sí lo es, es moderno porque utiliza conceptos modernos, pero los reconceptualiza para aplicarlos a lo que ellos consideran la realidad cultural de sus sociedades. Nuevamente, con este ejemplo, no se trata aquí de hacer un juicio de valor sobre estos movimientos, sino de señalar que a menos que las ciencias sociales sean capaces de comprender e incorporar estos nuevos conceptos, su capacidad de análisis y predicción de la realidad política en el mundo seguirá siendo deficiente.

El grave problema epistemológico para las teorías aculturales de la modernidad es la ausencia de conceptos que ayuden a explicar estas realidades socio-políticas que no se adecúan al canon moderno occidental. A falta de conceptos adecuados, dichas teorías pecan del abuso de dicotomías que utilizan descripciones secundarias o en negativo para analizarlas. La dicotomía moderno-tradicional es un ejemplo de ello, al igual que secularismo-religión u occidental-no-occidental. Como advierte Sudipta Kaviraj, eminente teórico de las ideas indio y profesor en la Universidad de Columbia, existe la necesidad de forzar las fronteras conceptuales de la modernidad occidental en las ciencias sociales para abarcar estas nuevas modernidades alternativas¹⁷. Es fundamental renovar las ideas de la modernidad para avanzar en nuestro conocimiento y análisis no sólo del mundo fuera de Occidente, sino también de las nuevas sociedades multiculturales dentro

¹⁷ Kaviraj, S. (2005) "An outline of a revisionist theory of modernity", p. 525

de él. Este desafío epistemológico es crucial para que las ciencias sociales puedan seguir dando respuestas a los problemas del mundo en el siglo XXI, un siglo en el que China y la India, por poner dos ejemplos, hacen al Oriente emerger como potencia económica y cultural.

Es importante también destacar que es un error asumir que el rechazo a la hegemonía de las ideas modernas occidentales en sociedades postcoloniales se debe a lo que Samuel Huntington llamó un choque de civilizaciones, el rechazo nace principalmente del declive intelectual de las mismas como herramienta para el progreso en el siglo XXI¹⁸. La premisa fundamental de la modernidad occidental, el alcance de la libertad humana a través del progreso material continuo y el rechazo de los factores morales y espirituales, las pasiones, a favor de la razón instrumental, se enfrenta a fuertes resistencias culturales fuera de Occidente, pero también dentro de él, donde se cuestiona si los resultados han sido los esperados¹⁹.

La preocupación por la necesidad de expandir las fronteras conceptuales de la modernidad, desde una perspectiva de pluralidad de modernidades, es la razón de ser de esta investigación. Aquí buscamos realizar una contribución en positivo a dicho proyecto de actualización de las ideas de la modernidad que mejore su capacidad de análisis. El desafío es buscar puentes de entendimiento conceptuales entre sistemas cognitivos diferentes frente a aquellos que, a ambos lados del debate, abogan por posiciones radicalizadas y enfrentadas.

4. La crisis contemporánea de la modernidad occidental

La crisis de las ideas de la modernidad occidental ha dado pie a un intenso debate dentro de las ciencias sociales y que se ha desarrollado en base a dos corrientes enfrentadas, que nosotros llamamos la racional ilustrada, o universalista, y la esencialista indigenista, o relativista.

¹⁸ Huntington, S. (1996) *The clash of civilisations and the remaking of world order*

¹⁹ Dunn, J. (1993) *Western political theory in the face of the future*, p. 124

La primera corriente, fundamentada en su defensa del superior valor moral de las ideas de la modernidad occidental, simplemente niega cualquier problema con el *statu quo* en las ciencias sociales, acusando a sus críticos de un relativismo cultural y moral que impide cualquier tipo de teorización y comparación de distintas realidades políticas; al igual que, desde un punto de vista normativo, justificar la tolerancia hacia instituciones y prácticas opresivas y discriminatorias. La segunda corriente, al contrario, defiende la originalidad de cada cultura individual y, por tanto, que sólo se pueden estudiar y comprender desde sus propios conceptos y tradiciones autóctonos.

Frente a estas dos corrientes de pensamiento esta investigación se apoya en una tercera vía intermedia, fuertemente arraigada en la tradición hermenéutica y la tesis de la inconmensurabilidad de Richard Bernstein. La tesis de la inconmensurabilidad cuestiona la tesis moderna occidental de un marco ahistórico, universal y neutral en el que todas las lenguas y vocablos pueden ser traducidos para evaluar racionalmente los argumentos hechos por las distintas lenguas²⁰. La inconmensurabilidad, por tanto, cuestiona las bases fundacionales de la epistemología moderna occidental siguiendo los mismos argumentos desarrollados en esta introducción.

Sin embargo, la tesis de la inconmensurabilidad es diferente a la corriente relativista porque, a diferencia de ésta, no cae en el “mito del marco”, es decir no interpreta las tradiciones epistemológicas como recipientes herméticamente cerrados y por tanto con marcos cognitivos irreconciliables que previenen a un miembro externo a esa comunidad conocer al “otro”; siempre existen puntos de unión y trasvase entre ellas, lo que permite la comparación e incluso a menudo la fusión de los distintos horizontes (*Zeitgeist*). El problema, Bernstein señala, es que dentro de una tradición de pensamiento sus miembros siempre argumentarán la validez universal de sus ideas, que trascienden al ámbito específico en el que se desarrollaron²¹. Lo importante es intentar involucrarnos con las ideas del “otro” desde su propia perspectiva, en lugar de desde la nuestra propia. Esto implica el rechazo al esencialismo, una ardua tarea que conlleva resistir la tentación de ver algo de “lo nuestro” en el “otro”, es decir, caer en la comparación desde nuestro propio marco epistemológico en lugar de aceptar que pueden existir otros alternativos y tan válidos como el nuestro. Esta es la base del concepto de inconmensurabilidad y de la tesis

²⁰ Bernstein, R. (1991) “Incommensurability and otherness revisited”, p. 92

²¹ Bernstein, R. (1983) *Beyond objectivism and relativism*, p. 73

de las modernidades alternativas. Éste es ante todo un desafío ético, una obligación recíproca entre tradiciones de pensamiento de abandonar sus esencialismos e intentar entender al otro, la alteridad. Porque, como señala Bernstein, la inestabilidad de la alteridad es un problema de la convivencia humana y no existe una solución definitiva a ella que no suponga la intolerancia y la violencia imperialista homogeneizadora.

5. Pregunta de investigación y finalidades del estudio

Como ya hemos indicado, el punto de partida de esta investigación es el paradigma de la pluralidad de modernidades y la inconmensurabilidad de las tradiciones de pensamiento en el mundo.

Una de las tradiciones de pensamiento que incluye una rica tradición de contestación y reflexión sobre las ideas de la modernidad es la india. La complejidad socio-política de la India moderna – más adelante en el capítulo tres explicaremos qué entendemos por la India moderna en este estudio – ha supuesto un objeto de fascinación para un gran número de científicos sociales, tanto indios como occidentales. La ciencia política, la sociología o la antropología, entre otras disciplinas, han tratado de comprender y explicar esa realidad. El resultado de este interés es una vasta obra, rica y variada, tanto ideológicamente como metodológicamente, sobre los distintos aspectos de la realidad y dinámicas políticas, sociales y culturales de la India moderna.

En esta investigación buscamos dar respuesta a la siguiente pregunta de investigación: ¿Existe un pensamiento político indio moderno genuinamente alternativo al pensamiento político occidental moderno?

A priori, nuestra hipótesis es que sí existe tal pensamiento político indio moderno y que éste nace de la contestación directa a la modernidad occidental y sus valores políticos.

Para dar respuesta a nuestra pregunta de investigación en nuestro estudio utilizamos la hermenéutica y, en particular, la metodología de la *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck, para analizar la evolución y contenido de cuatro conceptos políticos fundamentales: el Estado, la sociedad civil, el nacionalismo y el comunalismo, en la obra

de cuatro pensadores políticos indios modernos: Rabindranath Tagore (1861-1941), Mohandas Gandhi (1869-1948), Jawaharlal Nehru (1889-1964) y Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956). El objetivo es conocer el desarrollo y contenido de los cuatro conceptos en el pensamiento político indio moderno y cómo éstos varían en relación a los mismos conceptos en el pensamiento occidental moderno.

Como analizaremos en profundidad en el segundo capítulo de esta investigación, el historiador alemán Reinhart Koselleck defiende que un concepto debe ser entendido como una construcción, en la que un término, o palabra, está equipado para dar significación a una realidad concreta; se convierte por tanto en un instrumento o indicador de la acción política y social²². Koselleck desarrolla la *Begriffsgeschichte*, o historia de los conceptos, como la metodología que permite el estudio de los conceptos en base a esa premisa. La *Begriffsgeschichte*, por tanto, es una metodología adecuada para estudiar cómo los conceptos políticos originales de la modernidad occidental son transformados en las modernidades alternativas de las sociedades postcoloniales, permitiendo comprender por qué el mismo término posee una significación diferente en ambas realidades.

Las finalidades de nuestro estudio son tres:

Primero, conocer mejor el pensamiento político indio moderno a través del estudio de los cuatro conceptos fundamentales en la teoría política contemporánea indicados anteriormente. Una particularidad del pensamiento político indio es que la gran mayoría de líderes políticos son al mismo tiempo los principales pensadores. Esto supone que, a diferencia de otros países, el mundo de las ideas y la construcción y desarrollo del Estado moderno indio y sus estructuras de gobierno contemporáneas hayan ido unidos de la mano. Es por ello que para comprender la realidad política india moderna es fundamental conocer las ideas que la cimientan.

Segundo, crear puentes de entendimiento entre las epistemologías políticas occidental e india.

²² Abellán, J. (2012) *Política*, p. 18

Y tercero, queremos aceptar el desafío que lanza Sudipta Kaviraj sobre la necesidad de expandir las fronteras conceptuales de la modernidad más allá de Occidente para que las ciencias sociales y la ciencia política en particular, puedan aumentar su capacidad de análisis sobre sociedades e ideas en otras partes del mundo.

6. Estructura de la investigación

La investigación está dividida en siete capítulos. El primer capítulo presenta una revisión de la literatura existente sobre el estudio de la historia de las ideas políticas en la India moderna, centrándose en particular en el debate sobre el origen epistemológico de estas ideas. El segundo capítulo se centrará en presentar nuestra metodología, es decir, en un análisis de la *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck y la justificación del porqué de esta elección. El tercer capítulo ofrece nuestra definición de qué entendemos por modernidad india, es decir qué período de tiempo nos concierne en este estudio y por qué. Y por último, los capítulos cuatro, cinco, seis y siete se sumergen en el estudio individualizado de cada uno de los cuatro conceptos seleccionados, primero realizando un breve análisis de su nacimiento y desarrollo en el pensamiento político occidental moderno, para a continuación realizar un análisis ya en profundidad de su introducción y desarrollo en el indio, a través de la obra de los cuatro pensadores seleccionados. Para terminar, la investigación presentará un número de conclusiones tanto sobre los conceptos estudiados y su evolución e impacto en la transición hacia la modernidad política india, como también, de manera más amplia, una reflexión sobre el impacto de estos ejercicios de expansión epistemológica para la ciencia política en general.

CAPÍTULO I

REVISIÓN DE LA LITERATURA EXISTENTE

El objetivo de este capítulo es hacer una revisión de la literatura existente sobre el estudio de las ideas políticas en la India moderna. Nuestra intención aquí no es presentar un catálogo de los estudios existentes sobre los cuatro pensadores concernientes a nuestra investigación: Rabindranath Tagore, Mohandas Gandhi, Jawaharlal Nehru y Bhimrao Ramji Ambedkar. El porqué de esta decisión es que hay tantos estudios sobre estos cuatro pensadores que sería imposible abarcarlos todos, e igualmente tal revisión no nos ofrecería una visión global y estructurada sobre la naturaleza del pensamiento político indio moderno y cómo éste emergió y se desarrolló. En su lugar, nuestra atención en este capítulo se centra en presentar y analizar las principales corrientes académicas existentes, tanto indias como extranjeras, que se han sumergido en el estudio de este pensamiento. Esto nos permitirá conocer los distintos enfoques y metodologías que están siendo utilizados y los debates académicos sobre los mismos de una manera más global.

1. Los orígenes de la ciencia política en la India

Existen diversas tesis sobre cuándo y cómo la ciencia política se estableció como disciplina académica en la India.

En un volumen de publicación reciente sobre pensamiento político en la India, Pradip Kumar Datta y Sanjay Palshikar defienden que el pensamiento político indio nace como tal a comienzos del siglo XX, específicamente con la publicación en 1905 de partes del *Arthashastra* por Pandit Shamasastri²³. Para Datta y Palshikar, el pensamiento político indio nace dentro de las estructuras epistemológicas y ontológicas del pensamiento orientalista occidental de finales del siglo XIX, específicamente como respuesta, e incluso resistencia, a sus prejuicios.

²³ Datta, P. K. y Palshikar, S. (2013) *Indian political thought*, p. 2

El volumen editado por Datta y Palshikar sobre pensamiento político es el tercero de una colección de cuatro volúmenes publicada por el Consejo indio de investigaciones en las ciencias sociales (ICSSR en sus siglas en inglés) que revisa la literatura existente en la ciencia política en la India: Vanaik, A. (ed.). (2013) *ICSSR Research surveys and explorations: political science*.

El pensamiento orientalista occidental, en términos generales, argumenta que la India no posee pensamiento político per se, sino que la religión es la principal estructuradora de la sociedad y la administradora del poder político. En ese sentido, el orientalismo señala al sistema de castas como el ejemplo más evidente para ilustrar su tesis²⁴. En términos de la tradición hindú de pensamiento político, los orientalistas estarían abogando por la supremacía del *dharma* en la organización de la sociedad india. El *dharma* es un concepto complejo, pero que puede ser interpretado, según Bikhu Parekh, como “aquello que mantiene a una sociedad unida”, esto implica la aceptación y realización por parte de los individuos y grupos dentro de una sociedad de sus deberes cívicos²⁵. Sin embargo, el *dharma* no es el único principio de organización social en la tradición política hindú, sino que éste está complementado por un segundo principio, el del *artha*. El *artha* es la organización y mecanismos de gobierno eficientes, es decir el arte de la gobernanza. El *artha* es el mecanismo necesario para mantener el *dharma*.

La importancia de la publicación en 1905 de partes del *Arthashastra*, por tanto, fue que demostró documentalmente la existencia de un tratado que reflexionaba exclusivamente sobre el arte del gobierno y en el que el *dharma* y la religión ocupaban un lugar marginal²⁶. La publicación, por tanto, contradecía la tesis orientalista. Tras el descubrimiento y publicación por Shamasastri del tratado, prosiguen Datta y Palshikar, la ciencia política india continuó cimentándose entre 1920 y 1940 con la publicación de varias investigaciones que expanden el conocimiento sobre el pensamiento político indio antiguo²⁷. En particular, destaca la diferenciación entre las escuelas del *Dharmashastra* y del *Arthashastra*, y la profundización en el desarrollo de la segunda, es decir, el desarrollo de las ideas del arte del gobierno, hasta entonces marginada académicamente. Al mismo tiempo, se crea un consenso alrededor de la traducción del término “política” como *rajniti*

²⁴ Para conocer más sobre los argumentos orientalistas de la estructuración religiosa de la sociedad india, véase: Dumont, L. (1980) *Homo Hierarchicus: the caste system and its implications*; y Heesterman, J. C. (1985) *The inner conflict of tradition: essays in Indian ritual, kinship and society*.

²⁵ Parekh, B. (1986) “Some reflections on the Hindu tradition of political thought”, p. 18

²⁶ El *Arthashastra* o “Tratado sobre la ganancia material” es atribuido a Kautilya, ministro de Chandragupta Maurya (340 A.C.-298 A.C.). Kautilya define el tratado como la ciencia concerniente a los medios para adquirir y mantener la Tierra, y se centra más en las prácticas de gobierno y administración que en la teorización política (Dandekar, R. N. (1988b) “Artha: the second end of man”, p. 235).

²⁷ Tres destacadas obras de ese período son Bhandarkar, D. R. (1929) *Some aspects of ancient Hindu polity*; Jayaswal, K. P. (1921) *Hindu polity: a constitutional history of India in Hindu times*; y Benoy Kumar, S. (1939) *The political institutions and theories of Hindus: a study in comparative politics*.

(*raj* se traduce como gobierno, mientras *niti* se traduce como políticas) y se define como el arte de gobernar, concernido con instrucciones prácticas de gobierno en lugar de la teorización política²⁸.

Una segunda tesis a resaltar sobre el origen de la ciencia política india es la desarrollada por Sudipta Kaviraj. En su introducción al volumen *Politics in India*, Kaviraj sitúa su origen en la década de 1930²⁹. Para Kaviraj, en sus primeros años la ciencia política en la India se centra en el estudio del derecho constitucional. Con el movimiento nacionalista en esos años realizando grandes avances hacia la independencia, o al menos la autonomía política dentro del Imperio británico, la estructuración de un futuro Estado indio centra la atención académica de los politólogos; para Kaviraj existe un “optimismo jurídico” acerca de las transformaciones sociales que se pueden alcanzar a través de un adecuado texto constitucional, como la abolición del sistema de castas, el desarrollo económico o la secularización del país³⁰.

Tanto el análisis de Datta y Palshikar como el de Kaviraj coinciden en destacar que el origen y desarrollo de la ciencia política en la India va inexorablemente unido al proyecto nacionalista. Y es que como afirma Ananya Vajpeyi: “la lucha por la libertad de la India es el firmamento contra el cual podemos ver el horizonte de lo político”³¹.

Si Datta y Palshikar sitúan el origen de la ciencia política india dentro de un contexto de resistencia y contestación a las tesis orientalistas occidentales, su posterior desarrollo, defienden, la convirtió en un vehículo de justificación y apoyo a la tesis de la India como una entidad histórica estable y con fronteras, tanto geográficas como sociales, claramente definidas³². De esta forma, la ciencia política se convirtió en una herramienta política más al servicio del movimiento nacionalista y se preocupó de proveer de argumentos a su discurso. En los primeros años, se promovió principalmente el pensamiento hindú, como en el caso del *Arthashastra*, ignorando otras tradiciones de pensamiento indias como la islámica. La razón de ello era la necesidad de promover la cohesión intelectual y el origen único y exclusivo que demanda cualquier narrativa nacionalista. Más adelante, cuando

²⁸ Datta, P. K. y Palshikar, S., op. cit., p. 4

²⁹ Kaviraj, S. (1997a) *Politics in India*, p. 4

³⁰ Ibid., p. 4

³¹ Vajpeyi, A. (2012) *Righteous republic: the political foundations of modern India*, p. xi

³² Datta, P. K. y Palshikar, S., op. cit., p. 5

dicha homogeneidad se vio contradicha por la irrupción de nuevos grupos identitarios dentro del movimiento nacionalista, como el musulmán o el dalit, la ciencia política hizo frente a tal desafío normalizando la diferencia en base a dos principios básicos: primero, la idea de la unidad en la diversidad – la India como un proyecto de nación multicultural – y segundo, que a pesar de las diferencias ideológicas e identitarias entre los distintos fundadores de la India, estos compartían un objetivo común, la independencia del Imperio británico.

Kaviraj también ve un sesgo nacionalista dentro de la ciencia política india en sus orígenes. Sin embargo, mientras que Datta y Palshikar fundamentan su tesis en la discontinuidad entre el pensamiento colonialista y el nacionalista, Kaviraj destaca el continuismo entre ambos en relación a la importancia que los dos dan a las estructuras sociales tradicionales³³. Para Kaviraj, existe un consenso entre las élites colonialista y nacionalista acerca de la inmutabilidad de estas estructuras como un grupo de prácticas relativamente estáticas y permanentes. Para el movimiento nacionalista, la eliminación de dichas estructuras tradicionales era un requerimiento fundamental para la transformación de la India en una sociedad moderna y una nueva constitución era la herramienta para alcanzar dicha transformación. La ciencia política, Kaviraj por tanto argumenta, se ve arrastrada por el “optimismo legal” del nacionalismo, centrándose en el derecho constitucional como su principal campo de estudio.

Como hemos visto, en sus orígenes a principios del siglo XX, la ciencia política moderna india ve su desarrollo como disciplina académica moldeado por el nacionalismo, al que equipa con argumentos y valores normativos. Ese nacionalismo es un nacionalismo oficialista, representado por el Congreso Nacional Indio (en adelante el Congreso) y, en particular, por el proyecto político del primer líder de la India independiente, Jawaharlal Nehru. Dicho proyecto está encarnado por la transformación de la India en un Estado moderno, lo que supone dos transformaciones principales: una es la planificación económica y la industrialización para alcanzar el desarrollo económico y la segunda es el secularismo para garantizar la estabilidad religiosa y la igualdad de todos los ciudadanos. A dicho proyecto nacional se le ha llamado “nacionalismo nehruviano” o “consenso nehruviano”³⁴.

³³ Kaviraj, S. (1997a) op. cit., ver nota 8 en p. 31

³⁴ Datta, P. K. y Palshikar, S., op. cit., p. 5

El declive del nacionalismo nehruviano y el consenso alrededor de éste, supone una verdadera revolución en la ciencia política en la India. La muerte de Nehru en 1964 da lugar al surgimiento de voces discordantes con el discurso oficialista, tanto dentro como fuera del Congreso, ofreciendo una mayor pluralidad de visiones sobre el futuro de la nación india. Dentro de la ciencia política, distintas corrientes desafían la historiografía oficialista del nacionalismo indio y cuestionan la validez y legitimidad de los principios políticos que sustentan ese proyecto en el contexto social, cultural y religioso indio. Son estas distintas corrientes de pensamiento las que vamos a analizar con más detalle a continuación.

Corrientes académicas dentro de la ciencia política india contemporánea

La historia de las ideas políticas como disciplina académica en la India contemporánea está fuertemente unida al análisis del modelo de Estado-nación nacido de la independencia y el impacto económico, social y político que éste ha tenido desde entonces. Ese punto de partida supone que la atención de la disciplina se haya centrado en tres cuestiones fundamentales. Primero, cuál fue la recepción de las ideas occidentales introducidas por los británicos por parte de las élites intelectuales indias; segundo, cuál fue la relación de fuerza entre esas ideas y las ideas autóctonas indias en el resultante pensamiento moderno indio que moldeó el Estado-nación post-independencia; y tercero, la legitimidad de dicha modernidad, y por ende del Estado-nación, para la sociedad india en general.

Diversas escuelas han presentado sus propias tesis y enfoques acerca de esta relación de fuerzas intelectual.

2. La corriente hermenéutica

Dentro de la corriente hermenéutica hemos agrupado a un importante número de académicos dentro de tres escuelas: la Escuela de Cambridge, la Escuela subalterna y la Escuela estructuralista. Entre estas escuelas existen grandes diferencias de criterio y

metodológicas a la hora de estudiar el pensamiento político indio moderno. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, existe un importante punto en común entre todas ellas, la aceptación de que las ideas políticas indias modernas son el producto de la interacción entre distintas tradiciones epistemológicas que han cohabitado en la India durante distintos períodos de tiempo. Esto las diferencia fundamentalmente de la segunda corriente que analizaremos más adelante, la corriente indigenista, que rechaza tal fusión.

2.1. La Escuela de Cambridge

La Escuela de Cambridge se originó a finales de la década de 1970 y entre sus principales autores destacan Christopher Bayly, Shruti Kapila, Faisal Devji o Sumit Guha. Aunque la historia de las ideas políticas en la India no es su única área de estudio, sí es la principal, en particular debido a la crítica que hacen sus miembros a la marginación de ésta a favor de la historia social, la de la relación entre política, economía y sociedad³⁵. Uno de sus objetivos fundamentales es comprender cómo las ideas políticas viajaron a, desde y dentro de la India y cómo éstas fueron recibidas y reinterpretadas por las élites intelectuales indias³⁶.

La Escuela de Cambridge destaca principalmente por su tesis de carácter continuista de la transición socio-histórica de la India pre-colonial a la colonial y más tarde a la moderna, incluyendo la continuidad intelectual. Bayly defiende que todo lenguaje político moderno es derivativo y mezcla discursos globales y locales³⁷. Es por ello que la Escuela rechaza tanto el esencialismo intelectual que defiende la corriente indigenista, como el concepto de historia intelectual independiente de la historia social, en esto coinciden con la otra famosa Escuela de Cambridge, la del análisis discursivo de Quentin Skinner y John Pocock³⁸. Lo importante para ellos es, según Bayly, saber por qué algunas ideas eran más relevantes que otras en distintos períodos de tiempo histórico³⁹.

³⁵ Kapila, S. (2011) "Preface", p. v

³⁶ Bayly, C. (2011) "Afterword", p. 150

³⁷ Bayly, C. (2012) *Recovering liberties: Indian thought in the age of liberalism and Empire*, p. 8

³⁸ En la introducción al volumen *An intellectual history for India*, Shruti Kapila cita de manera destacada a Skinner: "the only history of ideas to be written are histories of their uses in argument" (p. v). En el mismo volumen, Bayly cita la obra de Pocock *El momento maquiavélico* como un clásico sobre el viaje de las ideas de una sociedad a otra (p. 150).

³⁹ Bayly, C. (2012), op. cit., p. 24

Existen distintas obras seminales a destacar dentro de la Escuela. Una de las principales es *Empire and information: intelligence gathering and social communication in India (1780-1870)* de Bayly⁴⁰. En esta obra, Bayly defiende la importancia del conocimiento recibido por los británicos por parte de los existentes gobernadores mogoles en la India pre-colonial en la construcción del posterior Estado colonial. Bayly destaca que hasta 1850, las fronteras geográficas coloniales y el modelo de gobernanza británico en la India están claramente influenciados por el propio conocimiento y prácticas políticas, sociales y económicas mogoles. Al llegar a un nuevo territorio como la India, los británicos comenzaron a establecer alianzas con los agentes políticos y económicos mogoles, aprendiendo de ellos los mecanismos y estrategias de negociación necesarios para establecer relaciones mercantiles en el territorio. Ese proceso de aprendizaje y adaptación, Bayly explica, supuso que existiera una influencia significativa india en las prácticas e ideas políticas británicas coloniales. En base a esta evidencia histórica, Bayly argumenta que la historiografía tradicional omite la importancia de los procesos locales de cambio social, político y económico en la historia moderna del subcontinente; es decir, pone demasiado énfasis en la agencia colonial, la influencia que los británicos tuvieron en las transformaciones socio-políticas en la India, y muy poca en la agencia india, es decir las élites indígenas tanto dentro como fuera de las estructuras coloniales.

En 2012, Bayly publicó *Recovering liberties: Indian thought in the age of liberalism and Empire*. En esta obra, el historiador británico profundiza en la tesis de la Escuela sobre la recepción y domesticación de ideas políticas occidentales, en este caso el liberalismo, por parte de la élite intelectual india. El principal argumento de Bayly es que existe una continuidad intelectual entre el liberalismo occidental y el indio. Sin embargo, en dicha continuidad no se trata de una simple transposición, sino que intelectuales indios tales como Rammohan Roy (1772-1833) o Dadabhai Naoroji (1825-1917) adaptaron las ideas liberales occidentales a la realidad social india y al mismo tiempo utilizaron los principios liberales para combatir intelectualmente la opresión colonial y abogar por mayores libertades políticas y sociales para la población india⁴¹.

⁴⁰ Bayly, C. (1996) *Empire and information: intelligence gathering and social communication in India (1780-1870)*

⁴¹ Bayly, C. (2012), op. cit., p. 343

Otra obra a destacar es “Civil authority and due process: colonial criminal justice in the Banaras zamindari, 1781-1795” de Radhika Singha⁴². En este artículo, Singha examina cómo el sistema judicial colonial fue desarrollado por los británicos. Singha defiende que nuevos conceptos judiciales, tales como el del derecho soberano, que no tenían precedente epistemológico en la sociedad india, tuvieron que ser reformados para poder ser ligados a conceptos y tradiciones legales existentes.

Finalmente, el volumen *An intellectual history for India*, editado por Shruti Kapila, recopila un número de ensayos sobre el poder de las ideas en la construcción de la modernidad política india por parte de algunos de los principales autores de la Escuela de Cambridge, entre ellos Christopher Bayly, Faisal Devji, Sugata Bose y el propio Kapila⁴³.

En suma, la tesis sobre el origen de la modernidad política india de la Escuela de Cambridge resalta que la élite intelectual india durante el período colonialista poseía voluntad; es decir, que no fueron simplemente receptores pasivos de las ideas de la modernidad occidental importada por los británicos a la India. En su lugar, dicha élite escogió y deshecho de manera consciente aquellas ideas políticas occidentales que creían ayudarían a transformar la India social y políticamente. Y es a través de ese proceso de selección, reconceptualización y descarte de ideas, que la élite construyó un pensamiento político indio moderno, que es a la vez derivativo y único.

2.2. La Escuela subalterna

La Escuela subalterna emergió formalmente a comienzos de la década de 1980 y su germen fue el colectivo académico del mismo nombre y entre cuyos principales miembros destacan, entre otros, Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, Gyan Pandey o David Arnold. El colectivo de estudios subalternos fue liderado por el historiador Ranajit Guha, quien en aquellos momentos era profesor de historia de la Universidad de Sussex en el Reino Unido. En 1982 el colectivo publicó el primer volumen de una larga serie, que aún continúa en la actualidad, de recopilaciones de ensayos bajo el título *Subaltern Studies: writings on South Asian history and society*. En ese primer volumen

⁴² Singha, R. (1998) “Civil authority and due process: colonial criminal justice in the Banaras zamindari, 1781-1795”

⁴³ Kapila, S. (ed.) (2011) *An intellectual history for India*

de la serie, Guha publicó un breve manifiesto de 16 puntos detallando los principios que rigen los estudios subalternos⁴⁴.

La tesis principal que presenta Guha, y que es la razón de ser del enfoque subalterno, es que “la historiografía del nacionalismo indio ha estado durante un largo tiempo dominada por el elitismo – el elitismo colonialista y el elitismo nacionalista-burgués”⁴⁵. Guha resalta que ambas formas de elitismo son el producto ideológico del control británico sobre la India y, lo que es más, que tal ideología colonialista ha sobrevivido a la transición política del colonialismo a la independencia y “ha sido asimilada como neo-colonialismo y neo-nacionalismo en el discurso [contemporáneo] en Gran Bretaña e India respectivamente”⁴⁶. En otras palabras, para la Escuela subalterna, los análisis del pasado reciente del subcontinente, en particular con respecto al surgimiento del colonialismo y el nacionalismo, fueron ambos producto y propagadores de paradigmas políticos elitistas, tanto británicos como indios⁴⁷. La naturaleza elitista de estos paradigmas, o narrativas discursivas, hace que se margine la contribución del pueblo, lo que la Escuela llama las clases subalternas, en la construcción del nacionalismo indio⁴⁸. En el manifiesto, Guha resalta que dentro de la historiografía elitista, la función de las masas dentro del movimiento nacionalista sólo se integra o de manera negativa, como un problema de ley y orden público, debido a su participación en revueltas, boicots, etc., o de manera positiva, como respuesta al carisma de las élites nacionalistas⁴⁹. La Escuela subalterna, por tanto, busca rescatar una narrativa subalterna a través de una relectura radical de la evidencia histórica “contaminada” por el discurso elitista y de poder político⁵⁰.

⁴⁴ Guha, R. (1982) “On some aspects of the historiography of colonial India”

⁴⁵ Ibid., p. 1

⁴⁶ Ibid., p. 1

⁴⁷ Pinch, W. (1999) “Same difference in India and Europe”, p. 391

⁴⁸ La definición de clases subalternas que utiliza Guha y posteriormente el grupo de estudios subalternos en su conjunto, denota la influencia de la obra del pensador marxista italiano Antonio Gramsci. Gramsci, en sus “Notas sobre historia italiana” define como subalternos a aquellos grupos sociales que están subordinados a las actividades de los grupos sociales dominantes (Gramsci, A. (2003) *Selections from the prison notebooks*, p. 55). Gramsci también aboga por que el historiador investigue las iniciativas políticas que los grupos subalternos realizan de manera independiente de las élites dominantes porque poseen un importante valor histórico; esa es la función que realiza la Escuela. Para un debate más detallado sobre los grupos subalternos en Gramsci, véase su cuaderno 25, titulado “Al margen de la historia. Historia de los grupos sociales subalternos” en Gramsci, A. (2007) *Quaderni del carcere, vol. VI*.

⁴⁹ Guha, R. (1982), op. cit., p. 3

⁵⁰ Pinch, W., op. cit., p. 391

Además del manifiesto de fundación del colectivo, Guha ha publicado otro par de obras de referencia en el desarrollo del enfoque subalterno sobre el origen de la modernidad política india. Su libro *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*, publicado en 1983, está considerado como un clásico pionero de los estudios subalternos⁵¹. En esta obra, Guha analiza las relaciones de dominación y subordinación en el período entre 1783 y 1900 en la India rural desde el punto de vista de los campesinos indios. Su tesis central es que las revueltas campesinas durante el período colonial no eran simples reacciones espontáneas ante injusticias puntuales, sino que representaban respuestas organizadas con el objetivo de producir un cambio político específico en las relaciones productivas entre los campesinos y los latifundistas. Guha añade que tales revueltas desembocaron en la creación de una conciencia subalterna cuya fuerza fue crucial para el apoyo de las masas al movimiento de resistencia que más tarde lideraría Gandhi⁵². Es en este libro también donde Guha desarrolla de manera más detallada qué entiende la Escuela por identidad subalterna. Guha la define como un tipo de política autónoma de la esfera política y de las élites y que existió desde antes del colonialismo y durante el mismo⁵³. La esfera subalterna de pensamiento y acción no es primitiva, es decir no es pre-política, sino diferente a la elitista, centrada en la movilización de masas en contraste con la movilización parlamentaria y constitucional de la segunda⁵⁴.

El otro escrito a destacar de Guha es su artículo “Dominance without hegemony and its historiography”, publicado en 1989 en el sexto volumen de la serie *Subaltern Studies* y que coincidió con la jubilación de Guha como editor de la misma⁵⁵. En este ensayo, Guha desarrolla la segunda tesis fundamental de la Escuela subalterna, que la dominación administrativa y económica de los británicos durante el período colonial no estuvo cimentada sobre una hegemonía política y cultural sobre la población india⁵⁶. Guha argumenta que los británicos, con el apoyo de la élite intelectual india, fracasaron en su

⁵¹ Guha, R. (1983) *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*

⁵² *Ibid.*, p. 335

⁵³ *Ibid.*, p. 4

⁵⁴ Aquí Guha hace una crítica a la tesis marxista del historiador británico Eric Hobsbawm que en su obra *Primitive rebels: studies in archaic forms of social movement in the 19th and 20th centuries* define al campesinado indio como pre-político, es decir negando su modernidad.

⁵⁵ Guha, R. (1989) “Dominance without hegemony and its historiography”

⁵⁶ De nuevo aquí es evidente la influencia del pensamiento de Gramsci en la Escuela subalterna. El concepto de hegemonía es fundamental en la obra del pensador italiano, que defiende que la fuerza material no es suficiente para el liderazgo efectivo, sino que ésta debe ir acompañada de una hegemonía intelectual, moral y política (Gramsci, A. (2003) *op. cit.*, p. 59). El propio Guha hace referencia al pensador italiano en la nota 37 del ensayo.

intento de apropiarse del pasado conceptual indio para justificar el colonialismo en base a una narrativa liberal de progreso y libertad⁵⁷. Este argumento lo ilustra analizando la relación que se intentó desarrollar entre varios conceptos occidentales e indios. Un ejemplo es el de la equivalencia entre desarrollo (*improvement*) y *dharma*. Guha señala cómo el concepto de *dharma*, entendido por la élite intelectual como virtud o deber moral, para las clases subalternas estaba fuertemente ligado a la idea del deber social de aceptar la posición de uno dentro de la jerarquía del sistema de castas y estructuras de poder local. Guha indica que la identificación de la élite nacionalista con un nacionalismo unido al concepto de *dharma* resultó en tensiones entre el campesinado pobre y los señores feudales, entre los miembros de castas altas y bajas dentro de la población hindú y entre hindúes y musulmanes en general⁵⁸. Este intento de apropiación del pasado con el objetivo de crear una hegemonía ideológica alrededor del liberalismo, no sólo fracasó sino que fomentó la creación de fronteras políticas y culturales entre las élites colonialista y nacionalista y las clases subalternas. En conclusión, la tesis de Guha defiende que, a pesar de que los británicos primero y la élite nacionalista después consiguieron dominar el Estado indio, tal dominación no supuso la subyugación de todas las relaciones precapitalistas en la vida material y espiritual de la sociedad india, desmintiendo el que la narrativa de la élite nacionalista representase el sentir de toda la población⁵⁹.

Además de Guha, cabe destacar otros dos autores que han profundizado particularmente en el desarrollo teórico y metodológico de la Escuela subalterna, Partha Chatterjee y Dipesh Chakrabarty.

Partha Chatterjee es, a día de hoy, no sólo el mayor referente de la Escuela subalterna, sino también uno de los principales teóricos del pensamiento post-colonialista indio. Su *Nationalist thought and the colonial world: a derivative discourse?* es una obra de referencia para conocer el desarrollo de las ideas políticas en la India moderna desde un enfoque subalterno⁶⁰. Aunque desde un enfoque distinto, Chatterjee en el libro aborda la misma cuestión que preocupa a la Escuela de Cambridge: la relación entre el origen del

⁵⁷ Ibid., p. 210

⁵⁸ Ibid., p. 246

⁵⁹ Ibid., p. 228

⁶⁰ Chatterjee, P. (1986) *Nationalist thought and the colonial world: a derivative discourse?*

pensamiento político indio moderno y el grado de influencia del pensamiento occidental en éste y la interacción entre ambos.

El punto de partida de su análisis es una crítica a las pretensiones hegemónicas de la modernidad occidental y sus escuelas de pensamiento, tanto el liberalismo como el marxismo. Chatterjee, tras examinar las teorías de Ernest Gellner, Elie Kedourie, Anthony Smith y Benedict Anderson sobre el nacionalismo, critica que éstas presenten el nacionalismo en sociedades coloniales como una herramienta en la lucha por la modernización de sociedades tradicionales, es decir como un esfuerzo por alcanzar los ideales de la Ilustración occidental⁶¹. Las conclusiones teóricas de estos autores occidentales se dividen en dos grupos. Por un lado, los liberales y marxistas derivan conclusiones racionalistas, sean estos desarrollistas o de dependencia⁶². Y por otro, los conservadores extraen conclusiones relativistas que consideran que el nacionalismo como fuerza modernizadora fracasa en sociedades coloniales porque éstas no poseen las bases culturales necesarias para su consolidación. Chatterjee critica el esencialismo de ambas posturas que defienden que sólo existe un camino hacia la modernidad y que ésta sólo es tal si sigue los estándares occidentales y que, por tanto, perpetúa la dominación colonial a través de la continuación de las ideas occidentales en el período post-colonial⁶³.

Chatterjee defiende que, en el período colonial, el nacionalismo indio no es una simple herramienta vacía de contenido intelectual, como argumentan los teóricos del nacionalismo occidentales; al contrario, el nacionalismo se convierte en un vehículo de desarrollo de ideas políticas autóctonas⁶⁴. Su análisis distingue entre dos partes dentro del nacionalismo; primero, las reivindicaciones intelectuales del mismo, lo que él llama la problemática, y segundo, las estructuras de justificación de dichas reivindicaciones, la temática. Siguiendo la tradición teórica de la Escuela subalterna, Chatterjee defiende que la problemática contiene las legítimas ideas y reivindicaciones políticas de la población india, mientras que la temática es un discurso poblado de conceptos occidentales que utilizan las élites nacionalistas para la lucha dialéctica con el poder colonial⁶⁵. Chatterjee

⁶¹ Ibid., p. 3

⁶² Una discusión detallada sobre este punto se puede encontrar en la sección tres de la introducción a esta investigación.

⁶³ Chatterjee, P. (1986) op. cit., p. 11

⁶⁴ Ibid., p. 40

⁶⁵ Ibid., p. 38

defiende que la historiografía y la ciencia política tradicional en la India han obviado el análisis de la problemática, dominado por las clases subalternas, a favor del de la temática, dominado por las élites colonialistas y nacionalistas. Para Chatterjee, las ideas contenidas en la problemática poseen una lógica, epistemología y ética que emergen de la tradición intelectual india, independientes de la tradición occidental importada por los colonialistas⁶⁶.

La tesis de Chatterjee no es un argumento que busca defender el origen exclusivista del pensamiento político indio moderno, entendido como libre de influencia occidental. Chatterjee escribe que el discurso y lenguaje de la temática poseen una fuerte influencia en el desarrollo de las ideas contenidas en la problemática, ya que su lógica y estructura dialéctica limitan la identificación de posibles ideas y reivindicaciones políticas para el movimiento nacionalista, ya que hace de aquellas que, desde el punto de vista de la batalla semántica, son consideradas como más viables, también más deseables, mientras que otras son ignoradas⁶⁷. La conclusión de Chatterjee, por tanto, es que el ámbito de la temática, el de las élites nacionalistas de raíz epistemológica occidental, influye decididamente en el desarrollo de la problemática, el corpus de ideas que compone la modernidad intelectual india legítima. Para él, esto significa que mientras que existe un pensamiento político indio moderno original, al mismo tiempo éste sigue influenciado y dominado, al menos en su forma más elitista, por el colonial-occidental.

La principal aportación de Dipesh Chakrabarty al desarrollo de la Escuela subalterna ha sido el desarrollo de la tesis de la “provincialización” de Europa⁶⁸. En línea con la tradición subalterna, Chakrabarty critica las premisas historicistas de la universalidad de la modernidad occidental y la existencia de una única pauta de modernización para alcanzarla. En base a esa aserción inicial, Chakrabarty defiende que aunque las ideas políticas europeas son indispensables, por su influencia, para conocer el pensamiento

⁶⁶ Ibid., p. 41

En su artículo de 1996, “Whose imagined communities?”, Chatterjee expande su tesis sobre la distinción entre problemática y temática. Chatterjee redefine estos conceptos como dominio espiritual y material respectivamente. El primero está compuesto por las tradiciones y epistemología autóctona india y por tanto es impenetrable para el Estado colonial. El dominio espiritual, o problemática, es, por tanto, el germen de la resistencia intelectual frente al colonialismo, visto como ilegítimo lógicamente, epistemológicamente y éticamente por la población local.

⁶⁷ Ibid., p. 43

⁶⁸ Chakrabarty, D. (2000) *Provincialising Europe*

político indio moderno, también añade que por sí solas no son suficientes para ello⁶⁹. En el libro, Chakrabarty introduce el concepto de decisionismo (*decisionism*). El decisionismo es el tipo de relación con el pasado que establece la modernidad política india. Esta relación es una en la que el pasado, la tradición, es utilizada como punto de referencia para analizar críticamente el presente y, al mismo tiempo, como una fuente de recursos dentro de la cual se pueden elegir aquellos elementos, en base a los valores autóctonos de uno, que se desean incorporar al proyecto de modernidad⁷⁰. Este tipo de relación con el pasado de la modernidad india contrasta con la relación que establece el historicismo de la modernidad occidental. Esta segunda es una relación basada en la dominación, en la que una vez que se conocen las estructuras causales que operan desde el pasado, el ser humano a través de la razón puede controlarlas y expandir su autonomía sobre ellas, es decir sobre lo irracional.

Chakrabarty hace dos observaciones acerca de la naturaleza de las ideas políticas indias modernas. Primero, que aunque existe una interacción e influencia de la epistemología y ontología política occidental en la india, ésta por sí sola no basta para explicar la segunda. Y segundo, esa insuficiencia se basa en la diferente relación que existe entre el pasado y el presente en el desarrollo de las ideas políticas en la India y en Occidente. Debido a estas diferencias, Chakrabarty cree que es necesario “provincializar” Europa, es decir, crear genealogías para categorías europeas de la modernidad política que contemplen la fragmentada historia de la humanidad, rechazando que ésta represente una totalidad en base a la concepción historicista de la universalidad de la modernidad occidental⁷¹.

En conclusión, la Escuela subalterna aboga por el estudio de las ideas políticas indias modernas como una esfera de conocimiento en sí misma, esto no supone un rechazo de las categorías políticas occidentales, pero sí un deseo de establecer una nueva relación de autonomía entre ellas. Para construir tal relación, la Escuela busca otorgar una mayor centralidad a la contribución de las clases subalternas al desarrollo de la modernidad política india, a través de su tratamiento como sujetos con su propia historia y con

⁶⁹ Ibid., p. 16

⁷⁰ Ibid., p. 247

⁷¹ Ibid., p. 255

capacidad para desarrollar sus propias ideas políticas, independientemente de la élite colonial y nacionalista⁷².

2.3. El estructuralismo de Sudipta Kaviraj

Sudipta Kaviraj, durante muchos años, ha estado asociado con la Escuela subalterna y, ciertamente, sus primeros escritos están fuertemente influenciados por el enfoque subalterno. Sin embargo, más recientemente, su obra se ha distanciado de esa escuela, hacia posiciones estructuralistas, que permitan desarrollar puentes epistemológicos entre las ideas políticas occidentales e indias. En la introducción a su colección de ensayos *The imaginary institution of India: politics and ideas*, Kaviraj explica el porqué de dicho distanciamiento⁷³. Kaviraj defiende que la constante acusación hermenéutica del enfoque subalterno hacia las ciencias sociales y los sistemas de conocimiento dominantes como “burgueses”, resultó en una búsqueda incesante por una epistemología alternativa de las clases subalternas⁷⁴. Para Kaviraj, las consecuencias de esa dinámica son dos; primero, que el término “burgués” es utilizado por la Escuela subalterna con gran imprecisión conceptual, lo que resulta en una acusación generalizada hacia cualquier tipo de sistema de conocimiento dominante como elitista. Y segundo, que, a menudo, se minimiza la dificultad que existe a la hora de construir una historiografía subalterna, en particular, la dificultad de rescatar la evidencia histórica, encontrar un lenguaje que pueda expresar su contenido legítimamente y, por último, teorizar sobre la base de esa distintiva perspectiva⁷⁵.

En su lugar, Kaviraj ha desarrollado una posición de corte más estructuralista. Su definición de qué son las estructuras es que éstas son públicas, están por encima de la voluntad individual, que ellas moldean y limitan de distintas formas, creando un horizonte de posibilidades⁷⁶. Como ya hemos indicado anteriormente en el capítulo, Kaviraj argumenta que las élites colonialista y nacionalista crearon un consenso que considera las estructuras sociales tradicionales indias, como el sistema de castas, como inmutables⁷⁷.

⁷² Das, V. (1989) “Subaltern as a perspective”, p. 312

⁷³ Kaviraj, S. (2010) *The imaginary institution of India: politics and ideas*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 2

⁷⁵ *Ibid.*, p. 4

⁷⁶ Kaviraj, S. (1997a) *op. cit.*, p. 11

⁷⁷ Ver nota 33 a pie de página.

Tal tesis de la inmutabilidad está basada, según Kaviraj, en la dicotomía epistemológica occidental entre sociedades tradicionales, atrasadas, y sociedades modernas, en constante progreso; una dicotomía que para él es errónea. Esta falacia se basa en una lectura equivocada de la narrativa política que sustenta ambos tipos de sociedades: mientras que las sociedades modernas abrazan una narrativa de progreso permanente, las tradicionales buscan ocultar los cambios que se están produciendo en ellas a través de una narrativa de estatismo temporal. La corrección de esa lectura errónea pasa, según Kaviraj, por adoptar un enfoque estructuralista, es decir, no detenerse simplemente en el estudio de la retórica y narrativas políticas, sino que es necesario también analizar la historicidad de las estructuras mismas⁷⁸.

Kaviraj comienza la aplicación de su enfoque estructuralista al desarrollo de la modernidad política india advirtiendo, primero, sobre el cuidado que el académico debe tener a la hora de aplicar la ontología política occidental en la India⁷⁹. Kaviraj argumenta, por ejemplo, que en Europa los conceptos de Estado y soberanía son centrales para el desarrollo del poder político; sin embargo, en la India, y aquí Kaviraj concuerda con la tesis de Bayly, el poder político se desarrolla alrededor de un modelo mercantilista, de extracción de recursos⁸⁰. En Europa, por tanto, el Estado como idea e institución política es desarrollado por necesidad histórica, es decir, es una demanda planteada, primero por el Absolutismo y después por el liberalismo burgués. En la India, sin embargo, es una imposición externa, no una demanda interna.

Desde la perspectiva estructuralista de Kaviraj, no hay duda de que las ideas e instituciones del colonialismo tuvieron una influencia decisiva e irreversible en el desarrollo de las estructuras de conocimiento indias, expandiendo el horizonte de posibilidades sobre cómo concebir el mundo social y su organización. En otras palabras, a través del colonialismo la India entró en contacto directo con las ideas de la modernidad occidental, reestructurando su trayectoria histórica⁸¹. Kaviraj rechaza tanto la historiografía nacionalista que argumenta que el Estado colonial había tomado el control

⁷⁸ Kaviraj, S. (1997a) op. cit., p. 10

⁷⁹ Kaviraj, S. (1997c) "The modern state in India", p. 231

⁸⁰ Kaviraj, S. (1997a) op. cit., p. 11

⁸¹ Ibid., p. 13

total de la India, como la subalterna que alega que el dominio espiritual, utilizando el concepto de Chatterjee, nunca fue penetrado por el colonialismo.

Para Kaviraj, la naturaleza externa de las ideas políticas de la modernidad occidental produce tres reacciones cuando éstas son introducidas en la India a través del colonialismo. La primera, es la resistencia pasiva, resultante de una incompreensión epistemológica y ontológica por parte de los indios. La segunda, es la resistencia activa, ya que hace peligrar las instituciones políticas, sociales y culturales existentes. Y la tercera, es la de incorporación de las ideas occidentales al imaginario indio⁸².

El resultado de la conjunción de estos tres tipos de reacciones hacia las ideas de la modernidad occidental es, para Kaviraj, el desarrollo de una modernidad india alternativa a la occidental. Siguiendo con su argumento estructuralista, defiende que éste es el caso porque cualquier modernidad se construye no sobre un vacío, sino en base a instituciones y estructuras tradicionales existentes que influyen su desarrollo⁸³. Para poder estudiar el desarrollo de las ideas políticas de la modernidad india es necesario, por tanto, distinguir entre aquellas ideas e instituciones cuyo propósito era la subyugación colonial y las que representaban los principios de la modernidad occidental. Este argumento puede ser ilustrado utilizando el concepto de democracia. Kaviraj explica que la promesa del autogobierno indio formó parte del discurso ideológico del colonialismo tardío en la India británica. Aunque esta promesa nunca se cumplió, la democracia se convirtió en una parte fundamental del imaginario político indio y más tarde del proyecto político de la India independiente. La idea de democracia, en un sentido general, fue, por tanto, introducida de manera externa por los británicos; sin embargo, las élites intelectuales indias no se conformaron con la idea de democracia colonial, sino que continuaron desarrollando el concepto, integrando en él elementos como el sufragio universal o la eliminación del sistema de castas, convirtiéndolo en uno genuinamente indio⁸⁴.

Como hemos visto, Kaviraj hace una crítica al estudio de las ideas políticas en base sólo al análisis discursivo, ya que los discursos son de naturaleza instrumental, construyen

⁸² Ibid., p. 12

⁸³ Kaviraj, S. (2010) op. cit., p. 11

Aquí vemos un paralelismo entre la perspectiva estructuralista de Kaviraj y la tesis de las teorías culturales de la modernidad de Charles Taylor, a la que hacíamos referencia en nuestra introducción.

⁸⁴ Kaviraj, S. (1997a) op. cit., p. 13-14

narrativas con un objetivo político en mente, y no necesariamente revelan la realidad histórica. Tal análisis debe ser complementado por un estudio de la historia de las estructuras políticas que desvelen una foto más completa. En el caso específico de la India, Kaviraj señala que la hegemonía historiográfica de la narrativa elitista nacionalista hace que el enfoque estructuralista sea aún más fundamental si cabe.

3. La corriente indigenista

La segunda corriente de estudio de las ideas políticas modernas en la ciencia política india es la que se podría llamar corriente indigenista. La corriente indigenista está fundamentada sobre la tesis de la total separación histórica y epistemológica de las ideas políticas indias de las occidentales. Los indigenistas denuncian que, a pesar de la obtención de la independencia política en 1947, la India continúa bajo el yugo imperialista occidental debido a la hegemonía de las categorías de conocimiento occidentales que han permeado todas las disciplinas de las ciencias sociales en el país. Para alcanzar la independencia verdadera es necesario, defienden, la descolonización del conocimiento a través de la construcción de una ciencia política indígena, basada en la tradición epistemológica india. Los miembros de esta corriente defienden la necesidad de construir una teoría indígena de conocimiento unida a la de una identidad cultural independiente a la occidental, enraizada en la lengua y tradiciones de la comunidad⁸⁵.

En 1931, Krishna Chandra Bhattacharya (1875-1949), profesor de filosofía en la Universidad de Calcuta, dio una conferencia titulada *Swaraj in ideas* y cuyo texto publicado posteriormente se convirtió en un manifiesto para los primeros indigenistas indios⁸⁶. En la conferencia, Bhattacharya denuncia que:

“Hoy, hablamos de *swaraj* o auto-determinación política. La dominación del hombre sobre el hombre se siente de forma más tangible en la esfera política. Hay, sin embargo, una forma de dominación más sutil en la esfera de las ideas por parte de una cultura sobre otra, una dominación mucho más seria en sus consecuencias, porque no es sentida de manera ordinaria”⁸⁷.

⁸⁵ Joseph, S. (1991) “Indigenous social science project: some political implications”, p. 960

⁸⁶ Bhattacharya, K. C. (1954) “Swaraj in ideas”

⁸⁷ Ibid., p. 103

Y continúa: “la esclavitud comienza cuando uno cesa de sentir el mal y profundiza cuando el mal es percibido como algo bueno”⁸⁸.

Bhattacharya en su conferencia buscaba denunciar que, aunque se encontraban cerca de alcanzar la ansiada independencia del país, el proyecto de país que buscaban construir los líderes nacionalistas indios estaba basado en las ideas e instituciones políticas occidentales, y por tanto la ansiada libertad no sería tal, ya que intelectualmente la tradición de pensamiento india había sido reemplazada por la occidental.

La tesis indigenista de Bhattacharya ha sido desarrollada más recientemente en la ciencia política india contemporánea por un número de destacados autores.

El principal exponente contemporáneo de la corriente indigenista en la India es el profesor de ciencia política de la Universidad de Delhi, V. R. Mehta⁸⁹. En 1992, Mehta publicó *Foundations of Indian political thought*⁹⁰. En este libro, Mehta busca, primero, examinar los distintos conceptos de Estado en la historia de las ideas india y segundo, en base a dicho examen, desenterrar y articular una continuidad en la tradición de pensamiento político indio desde la Antigüedad hasta hoy.

Mehta entiende una “tradición”, no como un pasado o una serie de preceptos inmutables y monolíticos, sino como un grupo de prácticas y argumentos, a veces contradictorios, que interactúan entre ellos a través de conceptos compartidos⁹¹. Es por ello que en el libro Mehta defiende que las características distintivas de la civilización india, en particular en relación a su pensamiento político, aparecen a niveles profundos y no superficiales⁹².

En primer lugar, Mehta argumenta que la identidad intelectual india nace de la tradición socio-filosófica védica. El politólogo indio señala que a pesar de la diversidad lingüística, todas ellas poseen estructuras y vocablos similares para definir y articular conceptos

⁸⁸ Ibid., p. 103

⁸⁹ Es bastante común en círculos académicos indios que los autores utilicen iniciales seguidas de sus apellidos, en lugar de utilizar sus nombres completos. Es por ello que en algunos casos en esta investigación los nombres aparezcan en ese formato. En aquellos casos en los que se conoce el nombre, éste aparece completo.

⁹⁰ Mehta, V. R. (1992) *Foundations of Indian political thought*

⁹¹ Ibid., p. 9

⁹² Ibid., p. 14

socio-filosóficos védicos, tales como casta, deber o justicia⁹³. Esta conceptualización común, unida a la geografía del subcontinente indio, contenido por el océano Índico al este, sur y oeste y por el Himalaya al norte, son para Mehta las dos principales causas para justificar en su obra la existencia de una tradición de pensamiento unitaria en la India.

En segundo lugar, para Mehta, es indudable que han existido influencias externas en el pensamiento político indio, particularmente la islámica y la occidental. Sin embargo, él defiende que la civilización india se ha caracterizado a lo largo de su historia por su capacidad y disposición hacia la asimilación de otras culturas y gentes. En base a esa concepción integradora de la civilización india, que en el caso de Mehta equivale a civilización hindú, el politólogo indio desarrolla su tesis indigenista, argumentando que sí existe continuidad histórica en el pensamiento político indio, partiendo de la base védica, ya que la irrupción de otras epistemologías, como la islámica, cristiana o ilustrada, suponen simplemente rupturas temporales de la linealidad de la tradición intelectual india; una vez que estas importaciones son asimiladas por la tradición india, la linealidad se ve restaurada⁹⁴.

La tesis indigenista de Mehta presenta la tradición política india como “pluralismo integral”⁹⁵. El “pluralismo integral” está basado en el principio de la interacción entre unidad y diferencia. Un ejemplo que ilustra la tesis de Mehta es el concepto de *swaraj*. *Swaraj* es comúnmente interpretado como auto-determinación, pero ese concepto de auto-determinación incluye tanto la auto-determinación política, es decir la independencia nacional, como la individual, la liberación espiritual y física del ser humano. Para Mehta, el concepto de *swaraj* no puede ser, por ejemplo, equiparado al individualismo occidental, porque en la tradición védica para alcanzar la auto-determinación individual es necesario cumplir tanto con los derechos como con los deberes que la hacen posible. Es más, los derechos sólo existen para capacitar al individuo para cumplir sus deberes, y éstos segundos conectan al individuo con sus funciones concretas dentro de la sociedad, a través del sistema de castas, y lo relaciona con el proceso cósmico del que él es una parte integral⁹⁶. En otras palabras, los deberes que

⁹³ Ibid., p. 15

⁹⁴ Ibid., p. 16

⁹⁵ Ibid., p. 268

⁹⁶ Ibid., p. 272

emanan de la liberación individual, o *swaraj*, son la condición para la funcionalidad y el orden social. En ese sentido, Mehta afirma, el individuo en la tradición política india no es hobbesiano, sino que sigue el principio upanisádico de que el individuo es parte del todo y el todo es parte del individuo⁹⁷.

Thomas Pantham, profesor emérito de ciencia política de la Universidad de Baroda, es otro de los académicos que ha estudiado el pensamiento político indio moderno desde una perspectiva indigenista. En 1986, editó, junto a Kenneth Deutsch, el volumen titulado *Political thought in modern India*. En la introducción al libro, Pantham argumenta que el pensamiento político indio es intrínsecamente diferente al occidental debido a que el primero está basado en suposiciones metafísicas y epistemológicas que difieren radicalmente de las del segundo⁹⁸. Pantham se apoya en la tesis de Mehta, para argumentar que el pensamiento occidental está construido en base a una metafísica y epistemología dualista, sea ésta el dualismo cartesiano entre cuerpo y mente o cristiana entre el mundo físico y el espiritual. Para Pantham, este dualismo resulta en la legitimación del individualismo, la competición y la lucha amorosa por el poder, sostenida sobre la división entre medios y fines, élites y masas o amigo y enemigo. Por su parte, el pensamiento político indio está construido sobre la base de una metafísica y epistemología holística, en la que existe una interrelación entre el mundo físico y el espiritual, lo que resulta en la promoción de comunidades sostenibles, la cooperación, unidad humana y la ruptura de las dicotomías promovidas por el pensamiento occidental⁹⁹. Para Pantham, la India alcanzó niveles muy altos de civilización, basada en modos de pensamiento y acción autóctonos, aunque no especifica en qué período. Pero también advierte, que durante siglos también sufrió un fuerte declive que alcanzó su cénit en el siglo XVIII. Pantham argumenta que tal declive tuvo sus orígenes, al menos en parte, en causas internas a la propia tradición de pensamiento india. En particular, destaca la falta de evolución histórica del brahmanismo y el ritualismo en la sociedad india, frente a los avances filosóficos, políticos y científicos en otras civilizaciones, particularmente la occidental.

⁹⁷ Ibid., p. 274

⁹⁸ Pantham, T. (1986) "Introduction: for the study of modern Indian political thought", p. 12

⁹⁹ Ibid., p. 12

Pantham defiende la continuidad histórica esencial entre el pensamiento antiguo y moderno indio¹⁰⁰. Sin embargo, es importante destacar que Pantham, al igual que Mehta, equipara pensamiento hindú con pensamiento indio, es decir excluye como influencias externas no sólo las ideas occidentales importadas por los británicos, sino también las islámicas. La selección de artículos para el volumen, del que es editor, así lo delata.

Un tercer proponente de la corriente indigenista es Ashis Nandy, cuya obra *The intimate enemy*, publicada en 1983, supuso una auténtica revolución en el estudio del impacto del colonialismo en el desarrollo intelectual indio¹⁰¹. La originalidad del libro es el resultado de la tesis de Nandy, en la que argumenta que la élite intelectual y las ciencias sociales en la India han buscado reivindicar el esencialismo intelectual indio a través de contraponer la tradición intelectual india a la occidental; es decir, resaltando el carácter antitético de ambas. Para Nandy es tal intento del “no ser” lo que verdaderamente hace a esa influencia occidental en el pensamiento indio más fuerte¹⁰².

Nandy explica que existen dos identidades contrapuestas del indio moderno. Por un lado, existe la identidad del indio materialista, que deshechó su cultural tradicional y abrazó la educación occidental para obtener puestos de prestigio en la administración colonial y se convirtió en colaboracionista por interés personal, tanto económico como de prestigio social. La segunda es la identidad del indio espiritual, construida desde una óptica orientalista, que resiste el colonialismo refugiándose en la religión y la espiritualidad antigua, desechando el mundo materialista. Los académicos indios modernos buscan descubrir el verdadero carácter indio a través de desenmascarar una de estas dos identidades como falsa¹⁰³. Esta necesidad de los académicos de clasificar de manera nítida la identidad india, para Nandy, es un ejemplo de la influencia que tiene la epistemología y técnicas científicas occidentales en el mundo de las ideas en sociedades post-coloniales. Un segundo ejemplo de esa penetración epistémica occidental en la India la encuentra Nandy en el desarrollo de una definición específica sobre lo que supone ser un hindú – o musulmán, o sikh – la necesidad de ser capaz de auto-definirse como tal en contraste con otras identidades religiosas o culturales. Para Nandy, esa necesidad de crear una auto-

¹⁰⁰ Ibid., p. 16

¹⁰¹ Nandy, A. (1983) *The intimate enemy: loss and recovery of self under colonialism*

¹⁰² Ibid., p. 73

¹⁰³ Ibid., p. 82

conciencia identitaria o nacionalista proviene de la lógica occidental, no de la tradición lógica india¹⁰⁴.

Tales construcciones, denuncia Nandy, no resultan en el desarrollo de una ciencia política autóctona india, sino en una mayor subyugación de la intelectualidad india a los parámetros de la ciencia política occidental. Para Nandy, el desarrollo de una verdadera intelectualidad autóctona india debe nacer del rechazo total a las categorías, enfoques y principios científicos occidentales y en su lugar, abrazar la ambigüedad cultural, identitaria y científica india¹⁰⁵. Nandy pone como ejemplo de dicha ambigüedad la Marcha de la sal de Gandhi en 1930; la naturaleza pacífica de la marcha, la falta de demandas políticas y el simple acto de la recogida de un puñado de sal con la mano, que luego sería arrojado de nuevo al suelo, resultaron ilógicos para la mentalidad política occidental de la administración colonial británica, cuya respuesta fue la represión violenta de los manifestantes, que, sin embargo, no respondieron de una manera igualmente violenta, sino recogiendo más puñados de sal. El resultado fue la capitulación británica, presionados por la denuncia política desde la metrópolis y otros países contra el uso de la violencia frente a protestas pacíficas, cuando la administración colonial decidió liberar a un número de presos políticos a cambio del fin de la Marcha. Para Nandy, es en la Marcha de la sal donde verdaderamente se puede observar la diferencia entre las tradiciones políticas india y occidental¹⁰⁶.

Por último, Nandy habla de cómo el proceso de occidentalización de la población india que muchos intelectuales y académicos indios han denunciado, con el objetivo de demandar un regreso a la tradición india, no lo es tal. Para él, los indios dividieron su ser en dos identidades: por un lado una exterior en la que actuaron como les pedía la administración colonial para sobrevivir físicamente a la represión colonial, y por otro, existía una identidad interior que observaba esa identidad exterior como un objeto, un escudo que protegía la esencia constitutiva del ser de la violencia y la humillación¹⁰⁷. Nandy define esta reacción como psicósomática y pone como ejemplo modélico de esta estrategia a los *satyagrahi*, que parecen aceptar sin resistencia la violencia y humillación

¹⁰⁴ Ibid., p. 103

¹⁰⁵ Ibid., p. 107

¹⁰⁶ Ibid., p. 106

¹⁰⁷ Ibid., p. 109

colonial, pero sin embargo, verdaderamente se niegan, a pesar de la brutalidad a la que son sometidos, a ser conquistados psicológicamente por el enemigo¹⁰⁸. Es esta lógica la que verdaderamente representa la tradición política india autóctona, completamente independiente de la occidental, tanto así que no comparte con ella bases epistemológicas ni lógicas.

En suma, la corriente indigenista en la ciencia política india busca reivindicar la autonomía de las ideas políticas indias frente a la imposición de las occidentales por el colonialismo británico. Sin embargo, existen matices dentro de la misma. Mientras autores como V. R. Mehta y Thomas Pantham construyen sus tesis indigenistas en base a la lógica occidental, es decir buscando la linealidad histórica de la tradición política india desde la Antigüedad hasta hoy, en el caso de Ashis Nandy, su tesis se basa en un rechazo total al paradigma occidental, desarrollándola dentro de un marco cognitivo completamente distinto y, por tanto, deshecha la posibilidad de un entendimiento entre distintas tradiciones epistemológicas.

4. Apuntes finales

Como hemos señalado al comienzo de este capítulo, el objetivo del mismo no era realizar un catálogo de las obras que existen sobre los pensadores modernos indios a estudiar en nuestra investigación. Lo que hemos buscado hacer es analizar y clasificar los distintos enfoques académicos contemporáneos que existen en la ciencia política para el estudio de las ideas políticas indias modernas y su contexto socio-histórico.

La principal conclusión a la que hemos llegado es que la disciplina de la ciencia política en la India va irremediablemente unida al movimiento por la independencia del país. La lucha por expulsar a los británicos del poder supuso que la ciencia política se convirtiese en una herramienta nacionalista más para construir una narrativa política a favor de la independencia, primero, y de la construcción nacional, después. Sólo una vez que el fervor nacionalista decayó, una vez que el país se había asentado como Estado independiente y con la muerte del carismático Jawaharlal Nehru, la ciencia política

¹⁰⁸ Un *satyagrahi* es un activista político cuyas acciones reivindicativas están basadas en la resistencia pacífica.

comenzó a cuestionar la historiografía oficialista del nacionalismo y a expandir sus horizontes temáticos y metodológicos.

Esa expansión de horizontes en la ciencia política india contemporánea ha conllevado también, como hemos visto, la eclosión de un debate dentro de la historia de las ideas políticas, con dos corrientes claramente diferenciadas, la hermenéutica y la indigenista.

Ese debate entre los dos enfoques ha sido objeto de reflexión en varias obras recientes. La politóloga Gurpreet Mahajan en su libro *India: political ideas and the making of a democratic discourse* critica a la corriente indigenista porque para ella no hay culturas monolíticas y defiende que una cultura y tradición específicas evolucionan con el tiempo y se enriquecen con la interacción con otras. Mahajan aboga por la noción del “yo situado históricamente” [*historically situated self*] como base para la construcción de una teoría política india autóctona¹⁰⁹. El “yo situado históricamente” es definido por Mahajan como la persona que, como ser histórico, posee una pre-estructura cognitiva que influye en la evolución de su pensamiento, pero que no lo determina, ya que se reinventa al interactuar con otros. En base a este principio hermenéutico, ella explica que el liderazgo socio-político indio moderno ha operado en base a este principio del “yo situado históricamente” al emplear conceptos políticos occidentales tales como libertad, igualdad o Estado, pero les ha dado nuevos significados y significación, creando un nuevo imaginario político, y democrático, en la India¹¹⁰.

Un interesante intercambio de ideas entre dos académicos de lados opuestos del debate es el que han mantenido el historiador Ramachandra Guha y el economista político y premio Nobel de economía Amartya Sen¹¹¹. En su libro, *The argumentative Indian*, Sen escribe que, a diferencia de la historiografía orientalista que defiende la centralidad de la tradición religiosa y mística, en la India dicha tradición coexistía junto a otra tradición de pensamiento racional y crítico, que él llama la tradición argumentativa, abierta a la heterodoxia y el diálogo intercultural¹¹². Sen continúa, explicando que la tolerancia y aceptación de la diferencia proveniente de esa tradición argumentativa debe ser

¹⁰⁹ Mahajan, G. (2013) *India: political ideas and the making of a democratic discourse*, p. 6

¹¹⁰ *Ibid.*, 7

¹¹¹ Para una información más detallada del debate de la presentada aquí, véase: Guha, R. (2005) “Arguments with Sen, arguments about India” y Sen, A. (2006) “Our past and our present”.

¹¹² Sen, A. (2005) *The argumentative Indian: writings on Indian culture, history and identity*, p. ix

reivindicada por los secularistas indios contemporáneos como precursora de la actual democracia secular, frente al auge de los movimientos fundamentalistas hindúes que, desde su punto de vista, están reescribiendo la historia india para equivaler la identidad india con la hindú¹¹³. Aunque Guha está de acuerdo con Sen en la necesidad de rebatir el revisionismo histórico hindú, en su libro *Makers of modern India* le acusa de falta de evidencia histórica para sustentar su tesis. Para Guha, aunque sí hay evidencia de la existencia de una tradición argumentativa antigua, por ejemplo, en líderes como los emperadores Ashoka (304-232 A.C.) y Akbar (1542-1605) y otra moderna, proveniente de pensadores como Nehru o Tagore, Sen en su libro no demuestra la existencia de una linealidad histórica entre ambas¹¹⁴.

Finalmente, fuera ya del vibrante debate que existe entre las corrientes hermenéutica e indigenista, cabe también destacar el reciente libro de Ananya Vajpeyi, *Righteous republic*, que explora los cimientos políticos de la India moderna desde la perspectiva no del proceso, incluidas las ideas, que llevaron al país del colonialismo a la independencia, sino del proceso paralelo de descubrimiento del yo en la India moderna¹¹⁵. Utilizando la tesis de “crisis epistemológica” de Alasdair MacIntyre, que dice que cuando una forma del saber ya no es adecuada para comprender y describir el mundo se produce una crisis epistemológica en la misma que resulta o en su desaparición, o su reemplazamiento por otra o su refundación, Vajpeyi defiende que la tradición india de pensamiento sobrevivió a la crisis epistemológica de la cultura sánscrita, reinventándose en la moderna contemporánea a través de una relectura y reinterpretación por parte de los principales pensadores indios modernos de obras clásicas de la tradición antigua. En particular, Vajpeyi resalta *Hind Swaraj* de Gandhi como una obra fundamental en esa revolución epistemológica¹¹⁶.

¹¹³ Ibid., p. xii

¹¹⁴ Guha, R. (2012) *Makers of modern India*, p. 20

¹¹⁵ Vajpeyi, A., op. cit., p. 2

¹¹⁶ Ibid., p. 6

CAPÍTULO II
METODOLOGÍA
REINHART KOSELLECK Y LA *BEGRIFFSGESCHICHTE*

Como ya hemos avanzado anteriormente, esta investigación se centra en el estudio de la historia de cuatro conceptos políticos, Estado, sociedad civil, nacionalismo y comunalismo, en la India moderna. Para llevar a cabo esta tarea hemos elegido la *Begriffsgeschichte*, o historia de los conceptos, de Reinhart Koselleck como nuestra metodología de trabajo. En este capítulo nuestro objetivo es presentar las principales características de esta metodología, analizar las críticas a las mismas desde el punto de vista de otras escuelas, en particular la llamada Escuela de Cambridge de análisis discursivo, y por último justificar nuestra elección de la *Begriffsgeschichte* como herramienta metodológica para esta investigación en particular.

En la Alemania de la postguerra, dentro de la disciplina de la historia surgió un movimiento contestatario frente a la metodología de la historia de las ideas tradicional, representada por la *Geistesgeschichte* de, en particular, Friedrich Meinecke. Mientras que Koselleck no fue ni el primero, ni el único crítico de la ortodoxia historiográfica alemana, sí es uno de los pocos miembros de esta generación escéptica, como fue etiquetada por el sociólogo Helmut Schelsky, que buscó desarrollar, a través de su historia de los conceptos, o *Begriffsgeschichte*, una metodología alternativa.

1. Biografía y contexto intelectual de Reinhart Koselleck

Reinhart Koselleck (1923-2006) nació a principios del siglo XX en Göltz, ciudad alemana en la frontera con Polonia. La familia Koselleck pertenecía a la llamada *Bildungsbürgertum*, una sección de la clase media alemana ilustrada y particularmente apasionada de la formación educativa, lo que sin duda inculcó al joven Koselleck su pasión por el saber y la academia; su padre Arno Koselleck también fue profesor y reformista educativo.

La adolescencia de Koselleck estuvo fuertemente marcada por la disolución de la República de Weimar y el auge del nazismo. La academia que su padre había fundado en Kassel en 1930 fue cerrada por el gobierno nazi en 1933. Tras este evento la familia experimentó un período difícil, viviendo en cinco ciudades diferentes y el joven Koselleck obligado a estudiar en ocho colegios e institutos distintos.

Durante la Segunda Guerra Mundial, Koselleck ocupó distintas funciones dentro del ejército nazi entre los años 1941 y 1945. El 1 de mayo de 1945 fue capturado por el ejército soviético y trasladado a un campo de prisioneros de guerra en Kazajistán. Koselleck fue liberado a finales de 1946, tras 18 meses en cautividad, gracias a la ayuda de un amigo de su familia. Tras su liberación regresó a la casa familiar en Saarbrücken, donde vivía su madre tras el fallecimiento de su padre.

Tras su tortuosa experiencia durante el nazismo y la guerra, en 1947, con 24 años, Koselleck es admitido en la Universidad de Heidelberg para realizar sus estudios superiores. En Heidelberg, Koselleck se sumerge en el estudio de un variado número de disciplinas como la historia, la ciencia política, la sociología y la filosofía; el carácter multidisciplinario de sus estudios es algo que se ve reflejado más adelante también en la naturaleza de sus investigaciones. Durante esta primera etapa universitaria en Heidelberg, Koselleck estudia bajo la tutela de un importante número de grandes profesores. Entre ellos, cuatro destacan por su influencia en la carrera académica posterior del joven historiador: Johannes Kühn, Carl Schmitt, Hans-Georg Gadamer y Karl Löwith¹¹⁷. También Martin Heidegger es una importante influencia en los años formativos de Koselleck, aunque éste no fuera su alumno.

Bajo la dirección del historiador Johannes Kühn, Koselleck realizó su tesis doctoral, que completó en 1953, también en la Universidad de Heidelberg, y bajo el título de *Crítica y crisis (Kritik und Krise)*¹¹⁸. *Crítica y crisis* es ante todo un alegato contra la creencia promovida por el pensamiento ilustrado de que existe una inevitable pauta histórica hacia el progreso a través de la razón. Ya en su primer escrito importante, Koselleck señala claramente la tesis básica que le acompañará a lo largo de su carrera académica, que el pensamiento ilustrado y su ultra-racionalidad inevitablemente promueven el conflicto

¹¹⁷ Olsen, N. (2012) *History in the plural: an introduction to the work of Reinhart Koselleck*, p. 19

¹¹⁸ Koselleck, R. (2007) *Crítica y crisis*

humano, al ideologizar la idea de progreso como resultante de la victoria de una visión filosófico-política específica, la correcta, frente a cualquier otra. Esta tesis, como veremos más adelante, es la base fundamental sobre la que se construye la obra de Koselleck.

Una vez completada su tesis doctoral, en 1954 Koselleck se traslada a la Universidad de Bristol en el Reino Unido como profesor, donde perfecciona su manejo del inglés. Tras un año en Bristol, su antiguo director de tesis, Kühn, en 1955 le ofrece un puesto como su asistente de investigación, regresando Koselleck a su alma mater, la Universidad de Heidelberg.

Tras la jubilación de Kühn, en 1957 Koselleck se une al llamado “Grupo de trabajo de historia social” en Heidelberg dirigido por los historiadores Werner Conze, que heredó la cátedra de Kühn, y Otto Brunner. Tanto Conze como Brunner ejercieron una importante influencia en Koselleck, aunque cada uno por distintos motivos. Como historiador, Conze estaba interesado no en los grandes relatos históricos de líderes o Estados individuales, sino en las tendencias estructurales más amplias; su método más sociológico. La influencia de Conze en Koselleck no provino de sus escritos, sino de que fue bajo su supervisión que Koselleck comenzó a centrarse no sólo en criticar la ortodoxia en la historia de las ideas, como hace en *Crítica y crisis*, sino también en desarrollar su propia alternativa, la historia de los conceptos o *Begriffsgeschichte*. La influencia de Otto Brunner, por otro lado, sí fue de gran importancia para el desarrollo intelectual de Koselleck. Fue Brunner quien, en la década de 1930, fundó la historia conceptual alemana moderna¹¹⁹. Para Brunner es necesario distinguir históricamente entre los conceptos de hoy y los del pasado. Esa distinción es necesaria porque los conceptos son creaciones humanas que pertenecen a un contexto específico; fuera de ese contexto, el concepto tiene que ser traducido para poder ser comprendido en otra situación diferente. La tesis de Brunner le permite a Koselleck comenzar a desarrollar su propia alternativa a la ortodoxia historiográfica.

En 1958, Koselleck comienza a trabajar en su habilitación (*Habilitation*) bajo la tutela de Conze¹²⁰. Es en su habilitación, titulada *Prusia entre reforma y revolución (Preussen*

¹¹⁹ Olsen, N., op. cit., p. 138

¹²⁰ En Alemania, la habilitación es una investigación que se realiza posteriormente al doctorado y es un paso necesario para poder optar a plazas de profesorado en la universidad.

zwischen Reform und Revolution), donde Koselleck pone en práctica sus nuevos conocimientos para dar un paso adelante más en el desarrollo de su metodología de la historia de los conceptos¹²¹. Mientras que su tesis doctoral se limita a desarrollar una crítica a las filosofías históricas e ideologías resultantes del pensamiento ilustrado, en su habilitación, Koselleck, por primera vez, hace referencia, aunque muy brevemente, a las dos evoluciones teóricas clave en su obra académica en general, la historia conceptual y su teoría del tiempo histórico¹²². A diferencia de *Crítica y crisis, Prusia entre reforma y revolución* está estructurada temáticamente y no cronológicamente; esto permite a Koselleck abordar un tema desde distintas perspectivas y contrastar las unas con las otras. El objeto principal de estudio de la investigación de Koselleck es cómo distintos grupos sociales entran en conflicto para dominar el significado de términos políticos tales como constitución o administración. Para el historiador alemán, la lucha por conceptualizar esos términos es parte clave de la sociedad moderna. En cuanto a la teoría del tiempo histórico, Koselleck, por primera vez en su carrera, afirma que la historia no se desarrolla en un movimiento lineal único, sino en la interacción entre distintas y diferentes capas temporales: “teóricamente, la investigación trata diferentes capas de tiempo histórico. Las divergentes duraciones, velocidades y modos de aceleración de estas capas crearon la tensión de la época y por tanto caracteriza su unidad”¹²³.

Tras obtener su habilitación, en 1968 Koselleck alcanza su ansiado objetivo profesional al obtener la plaza de profesor de historia en la Universidad de Heidelberg. Y ya en 1972, junto a Conze y Brunner, es cuando Koselleck comienza a trabajar en la obra que le ha encumbrado como uno de los grandes historiadores dentro del llamado giro contextual de la segunda mitad del siglo XX, el *Diccionario de conceptos históricos fundamentales* (*Geschichtliche Grundbegriffe*). El diccionario, elaborado entre los años 1972 y 1992, está compuesto de siete volúmenes y 119 entradas sobre conceptos fundamentales en alemán escritas por 109 autores de distintas disciplinas y cubre un período de tiempo de más de 2.000 años, desde la Grecia Clásica a la República de Weimar.

¹²¹ Koselleck, R. (1967a) *Preussen zwischen Reform und Revolution*. No existe traducción al castellano de esta obra.

¹²² Olsen, N., op. cit., p. 142

¹²³ Koselleck, R. citado en Olsen, N., op. cit., p. 142

Según Niklas Olsen, la traumática experiencia de la Segunda Guerra Mundial y como prisionero de guerra soviético ha tenido una gran influencia en la obra académica de Koselleck¹²⁴. Primero, su experiencia le llevó a sumergirse en entender el contexto histórico del mundo moderno y en particular, como fue el caso con muchos de sus contemporáneos alemanes, cuáles fueron las causas del auge del nazismo en Alemania y el desastre de la Segunda Guerra Mundial para poder entenderlos y convivir con esa memoria. Y segundo, su experiencia bajo el nazismo y el comunismo soviético desarrollaron en él un escepticismo radical hacia toda filosofía histórica e ideología que otorga centralidad a la idea del progreso utópico dentro de la modernidad. En sus propias palabras, Koselleck afirma que “mi posición era el escepticismo como condición mínima para deconstruir el superávit utópico”¹²⁵. Es decir, para él las propias utopías, creencias y experiencias subjetivas del historiador distorsionan su análisis y por ello es necesario el escepticismo, para contrarrestarlas dentro de su obra académica. Esa concepción de la modernidad se ve fortalecida por la influencia de pensadores como Schmitt o Heidegger, muy críticos con el proyecto de la modernidad.

El resultado de todo esto es, que la tesis principal en la obra de Koselleck es el rechazo a proposiciones universalistas, homogeneizadoras y utópicas en la historia, o historia en singular, a favor de la pluralidad de puntos de vista sobre los eventos del pasado, o historias en plural. Para ello, Koselleck a lo largo de su vida académica continuó desarrollando su metodología de la *Begriffsgeschichte*, como una metodología que permitiera conceptualizar la historia desde un punto de vista más realista y plural; un antídoto frente al de la filosofía histórica y la historia de las ideas tradicional, la historia en singular. Al igual que en el caso de Richard Bernstein y su teoría de la inconmensurabilidad y modernidades alternativas, Koselleck no sólo rechaza la historia en singular, sino también el relativismo radical, que él ve intrínseco al historicismo. Es por ello que Koselleck buscó desarrollar la *Begriffsgeschichte* como una meta-teoría de la historia, que a través del análisis de conceptos fundamentales permitiese también realizar estudios comparativos entre culturas. La siguiente cita de Koselleck es útil para entender su posición: “La relativamente duradera estructura de los conceptos fundamentales hace que permitan la recepción y adaptación de conceptos básicos de

¹²⁴ Olsen, N., op. cit., p. 13

¹²⁵ Koselleck, R. citado en Olsen, N., op. cit., p. 14

lenguas extranjeras; señalando a estructuras análogas o funcionalidades equivalentes en distintas sociedades”¹²⁶.

A continuación nos sumergiremos en un análisis más detallado de las características de la *Begriffsgeschichte* como metodología para el estudio de los conceptos políticos y sociales.

2. Características fundamentales de la *Begriffsgeschichte*

En el artículo que presenta el programa y objetivos del *Geschichtliche Grundbegriffe* y que está incluido en el primer volumen del diccionario, Koselleck en 1972 anuncia que: “la preocupación principal [del diccionario] es investigar la disolución del mundo antiguo y el auge del moderno a través de la historia de su mundo conceptual”¹²⁷. El interés de Koselleck en comprender las fuerzas y dinámicas de la modernidad, espoleado, como ya hemos explicado, por su propia experiencia personal y la de Alemania en general en la primera mitad del siglo XX, precede a su interés por la historia conceptual. El desarrollo de la *Begriffsgeschichte*, por tanto, es el resultado de su búsqueda de una metodología adecuada para sus investigaciones históricas y no al contrario.

Como ya hemos señalado, el interés de Koselleck por la modernidad comienza en *Crítica y crisis*. Es en ella donde expone su desacuerdo con dos premisas básicas del tratamiento que se le ha dado a la modernidad hasta entonces en la historiografía alemana. Para ello, Koselleck se inspira en la tesis del historiador Karl Löwith, desarrollada en su obra de 1949 *Meaning in history*, en la que argumentó que la filosofía histórica moderna nace cuando la idea escatológica se seculariza, es decir cuando la razón desbanca a Dios como la fuerza que rige el porvenir de la humanidad, su destino y su progreso¹²⁸. Koselleck defiende que la idea de la emancipación racional es una fuente de conflictividad para la humanidad, porque promueve el mesianismo y justifica la planificación social y política que dan auge al totalitarismo ultra-racional. Para el historiador alemán, la filosofía

¹²⁶ Koselleck, R. (1996) “A response to comments on the *Geschichtliche Grundbegriffe*”, p. 67

¹²⁷ Koselleck, R (1979) “Einleitung”, p. xiv

¹²⁸ Olsen, N., op. cit., p. 22.

La versión en castellano de *Meaning in history* apareció con el título *Historia del mundo y salvación* en 2007, traducción de Norberto Espinosa y editada por Katz Editores, Buenos Aires.

histórica se convierte en un arma política que justifica el conflicto entre proponentes de los programas de progreso de las distintas ideologías. Por lo tanto, Koselleck entiende que el carácter utópico de la filosofía histórica resultante de la modernidad es fuente de conflictos.

Ya en *Crítica y crisis*, Koselleck combina la interpretación de textos con el análisis de contextos socio-históricos, característica fundamental de la *Begriffsgeschichte*. La premisa básica de Koselleck es que la constitución de la sociedad moderna se puede observar como una batalla semántica sobre lo político y lo social, una batalla de definiciones, de defensa y ocupación de posiciones conceptuales¹²⁹. Esa premisa básica de la *Begriffsgeschichte* es desarrollada por Koselleck de manera más clara en *Prusia entre reforma y revolución*. En esta investigación, Koselleck centra su atención en las reformas institucionales que los burócratas quieren impulsar en Prusia y la batalla conceptual entre ellos y la emergente sociedad civil, en la que ambos bandos intentan imponer una nueva terminología política en el contexto de la modernidad donde algunos viejos conceptos están abiertos a su reconceptualización.

Como vemos, por tanto, la *Begriffsgeschichte* busca estudiar el poder de influencia que los conceptos tienen sobre grupos sociales y políticos y, a través de ese estudio, investiga los consiguientes cambios de época en estructuras sociales y políticas. Fundamentalmente, Koselleck se aleja de la ortodoxia historiográfica alemana de la historia de las ideas tradicional al señalar al lenguaje tanto como un indicador como un factor de cambio en la historia¹³⁰.

En *Crítica y crisis*, Koselleck fundamenta su crítica a la historia en singular y apunta hacia la pluralidad de historias. Y es en *Prusia entre reforma y revolución* cuando se aleja de la crítica a la historia en singular y comienza a construir su propia alternativa metodológica, la historia conceptual, como base para construir la historia en plural. La obra culminante del desarrollo intelectual de la *Begriffsgeschichte* se alcanza con el proyecto del *Geschichtliche Grundbegriffe*. Es en el diccionario y en particular en algunos artículos escritos por Koselleck, como el que trata el concepto de “revolución”, donde se

¹²⁹ Andersen, N. A. (2003) *Discursive analytical strategies: understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann*, p. 34

¹³⁰ Bödeker, H. E., (1998) “Concept-meaning-discourse. *Begriffsgeschichte reconsidered*”, p. 51

puede apreciar cómo funciona la *Begriffsgeschichte* de manera práctica a la hora de analizar la historia a través de los conceptos.

Para la *Begriffsgeschichte* el análisis de conceptos no es un fin en sí mismo, es decir no sólo se limita a conocer qué ideas y significados se encuentran dentro de ellos, sino que va más allá, busca estudiar la relación que existe entre el lenguaje y la realidad; es decir, si los cambios conceptuales actúan como indicadores o factores de transformación de la realidad social extralingüística¹³¹. La premisa básica es que la historia fáctica y la de los conceptos poseen una relación dinámica, que se caracteriza por el cambio y la interacción constantes. Para Koselleck “el cambio semántico y el cambio social, el cambio de situación y la necesidad de redefiniciones se corresponden de diferentes maneras entre ellos”¹³². Esta afirmación es fundamental a la hora de comprender la función y el valor de la *Begriffsgeschichte* como metodología.

Al unir bajo una sola herramienta de análisis la historia fáctica y la de los conceptos, la *Begriffsgeschichte* produce dos innovaciones básicas en nuestra manera de analizar el lenguaje socio-político. Primero, se aleja de la historia de las ideas tradicional al rechazar la creación de categorías abstractas y permanentes en el tiempo y en cambio tiene en cuenta los grupos de hablantes y sus intereses, es decir da centralidad al uso del lenguaje específico en situaciones específicas. Y segundo, también se aleja de parte de la hermenéutica filosófica porque, aunque ésta parte de la historia del lenguaje, su atención se centra en cómo el lenguaje nos ayuda a comprender los fenómenos políticos y sociales extralingüísticos¹³³.

¹³¹ Abellán, J. (2007) “En torno al objeto de la historia de los conceptos de Reinhart Koselleck”, p. 224

¹³² Olsen, N., op. cit., p. 172

¹³³ En relación a su alejamiento de la hermenéutica filosófica, Koselleck acepta la premisa de Gadamer de que el historiador presente sea incapaz de realizar una lectura objetiva del pasado, aunque quisiésemos nuestros horizontes cognitivos no nos lo permiten. Ambos están de acuerdo en que la única manera de hacer justicia a la historia es aceptar el carácter del “otro” (*otherness*) del pasado como entidad y, a partir de esa aceptación, entablar un diálogo con los textos históricos en base a esa premisa (Olsen, N., op. cit., p. 183).

Sin embargo, Koselleck difiere de Gadamer en la posibilidad de conceptualizar el contexto, lo que le aleja de la hermenéutica tradicional del segundo. Y es que Koselleck, a diferencia de los filósofos hermenéuticos, sí acepta que existen experiencias más allá del lenguaje. La *Begriffsgeschichte* utiliza el marco temporal para ilustrar dinámicas socio-históricas más amplias y no sólo las unidas al lenguaje. En una de sus últimas entrevistas en 2005, Koselleck lo explica de esta manera: “como historiador no puedo limitarme al dominio lingüístico, es decir, a lo que en efecto se dijo, también me tengo que ocupar de lo que pudo ser dicho” (Koselleck, R., citado en Olsen, N. op. cit., p. 184). En otras palabras, no se trata sólo de interpretar y comprender los conceptos utilizados *per se*, sino de interpretar y comprender también los objetivos extralingüísticos de su uso. Por ejemplo, como ilustra Niklas Olsen, no

Por tanto, como afirma Joaquín Abellán, la *Begriffsgeschichte* ocupa un lugar intermedio entre la historia de la realidad fáctica y la historia de la conciencia, busca conocer la experiencia del pasado contenida en los testimonios lingüísticos¹³⁴.

A continuación, vamos a explicar las principales premisas teóricas y herramientas prácticas para el uso de la *Begriffsgeschichte* como metodología de investigación.

2.1. La distinción entre palabra y concepto

El primer paso a la hora de utilizar la *Begriffsgeschichte* como metodología es hacer una distinción clara entre palabra y concepto; ya que sólo los segundos son el objeto de estudio.

Para Koselleck, la diferencia entre una palabra y un concepto es que “el significado de la palabra siempre remite a lo significado, sea esto un pensamiento o una situación real [...] [mientras que un] concepto reúne en sí mismo un gran número de significados; siempre es, por tanto, a diferencia de la palabra, polisémico”¹³⁵. La diferencia entre ambos, por tanto, recae en el número de significados que se pueden encontrar dentro de ellos; mientras que la palabra al tener un solo significado adherido a ella puede ser definida claramente, el concepto, al poseer varios significados dentro de él, no puede ser definido de manera unánime, y por tanto sólo interpretado. Como argumenta Abellán, los conceptos son “concentrados de muchos significados que se introducen desde la situación histórica de la palabra”¹³⁶. Ya que las palabras son significadores lingüísticos, todo concepto debe ir unido a una palabra, pero al contrario, no toda palabra es un concepto. Para Koselleck, por consiguiente, la diferenciación entre palabra y concepto es cualitativa; dependiendo del contenido, los significados, dentro de una palabra, ésta se clasifica como concepto o no.

sirve simplemente con saber si un autor utiliza un concepto y a qué se refiere con él, sino también debemos analizar cómo se posiciona ese autor en relación al concepto, si se identifica con el mismo o no, etc. (Olsen, N., op. cit., p. 188).

¹³⁴ Abellán, J. (2007) op. cit., p. 216

¹³⁵ Koselleck, R. (1967b) “Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit”, citado en Abellán, J. (2007) op. cit., p. 217

¹³⁶ Abellán, J. (2007) op. cit., p. 219

Un ejemplo claro sobre la diferencia entre una palabra y un concepto sería la que podríamos encontrar entre “helicóptero” y “democracia”. El primero es una palabra con un solo significado, según el Diccionario de la Real Academia Española éste es “aeronave más pesada que el aire y que, a diferencia del avión, se sostiene merced a una hélice de eje aproximadamente vertical movida por un motor, lo cual le permite elevarse y descender verticalmente”¹³⁷. Mientras que “democracia” es un concepto, ya que la interpretación de gobierno del pueblo varía, por ejemplo, entre los partidarios del liberalismo y los del comunismo.

En conclusión, nuestro primer paso para utilizar la *Begriffsgeschichte* como metodología debe ser asegurarnos que los términos a estudiar son polisémicos, y por tanto conceptos, y no simplemente palabras.

2.2. El concepto como arma en la lucha socio-política

Una vez hecha esa primera distinción entre palabra y concepto, ahondaremos ahora en el concepto como objeto de estudio de la *Begriffsgeschichte* y que, recordemos, es una ventana a través de la cual se nos permite conocer la realidad histórica extralingüística. Como hemos visto anteriormente, Koselleck argumenta que la constitución de la sociedad moderna se puede analizar como una batalla semántica, un proceso de defensa y ocupación de la terminología socio-política, en la que los actores buscan imponer su interpretación de los conceptos como mayoritaria en la sociedad.

Koselleck aquí realiza una innovación interesante sobre la lingüística clásica. Mientras que ésta define la relación semántica como la que existe entre el objeto, la realidad, y el signo, la palabra, Koselleck introduce un tercer eje en la relación: el pensamiento como unidad epistémica, junto a las otras dos¹³⁸. Al añadir este tercer eje, Koselleck argumenta que el contexto social y la experiencia personal del interlocutor, canalizados a través del pensamiento, influyen en la función de inyectar su significación al concepto: “el significado de una palabra siempre se refiere a eso que se refiere, sea una idea o un objeto.

¹³⁷ Diccionario de lengua española (2012), <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae>, consultado el 27 de febrero de 2015

¹³⁸ Bödeker, H. E., op. cit., p. 57

El significado es, por tanto, fijo a la palabra, pero se sustenta en el contenido intencionado por el pensamiento, por el contexto escrito u oral y por una situación social”¹³⁹.

Esta aserción de Koselleck sobre la relación entre la realidad exterior y el signo no está exenta de crítica, ya que se puede argumentar que la lingüística clásica ya incorpora la experiencia y el contexto social dentro de la relación objeto-signo y, por tanto, la innovación de introducir el pensamiento como un tercer eje no lo es tal. Bödeker, por ejemplo, señala que la *Begriffsgeschichte* encuentra dificultades en diferenciar entre concepto y significado, ya que considera que ambos son ideas estáticas¹⁴⁰.

Esta crítica puede ser respondida, desde nuestro punto de vista si, en relación al concepto solamente y no al lenguaje en general, aunamos la tesis de Koselleck sobre la introducción del pensamiento como unidad epistémica y una segunda tesis sobre la relación dual entre lenguaje y realidad.

Según la *Begriffsgeschichte*, en la relación entre lenguaje y realidad, el lenguaje puede ser receptivo o activo. El lenguaje es receptivo cuando simplemente registra lo que ocurre en la realidad social, pero se convierte en activo cuando asimila eso que ocurre, el contenido contextual, en la realidad social y lo incorpora a su propio significado. En ese sentido, la relación lenguaje-realidad es dual.

Ahora bien, si nos centramos sólo en el concepto como el ámbito de aplicación de estas dos tesis, entonces la propuesta del pensamiento como unidad epistémica es clave para la coherencia teórica de la tesis de Koselleck. Ciertamente, la lingüística tradicional incluye la experiencia en la relación objeto-signo, pero en esa relación, la experiencia adquiere su poder explicativo de la repetición, pero este poder es estático; como indica Koselleck, no hay interpretación en el significado de la palabra, sólo una única definición clara. El caso del concepto es diferente, porque su naturaleza polisémica hace que deba ser interpretado. Es aquí donde la idea del pensamiento como unidad epistémica juega una función crucial. En el caso del concepto la experiencia no adquiere su fuerza de la repetición de la relación lineal entre signo y objeto, sino de su capacidad epistemológica, porque la relación en este caso es plurilineal. ¿Qué queremos decir con esto? Queremos

¹³⁹ Koselleck, R. citado en Bödeker, H. E., op. cit., p. 57

¹⁴⁰ Bödeker, H. E., op. cit., p. 57

decir que el pensamiento adquiere su fuerza a través de su capacidad para el raciocinio. La experiencia y el contexto social interactúan con la razón para determinar la interpretación del concepto; no es una relación simplemente de repetición automática, sino que requiere de la aplicación de una cierta lógica que nos convenza de que nuestra interpretación del concepto es coherente; mientras que en la palabra esto no es necesario, porque la lógica no es necesaria: una silla es una silla, no hay espacio para el debate.

Por tanto, desde nuestro punto de vista, la interpretación de un concepto necesita ser convincente para el individuo que la acepta como suya, y para ello es crucial el pensamiento como unidad epistémica. Yendo más allá, ya que el pensamiento juega un papel activo en la interpretación de conceptos, entonces, a diferencia de la relación palabra-objeto, en la que la realidad exterior modifica el concepto, en la relación concepto-realidad, el concepto también puede modificar la realidad exterior.

Pongamos un ejemplo para ilustrar nuestro argumento. El concepto de “Tercer Mundo” fue acuñado originalmente para referirse a esos Estados no alineados ni con el bloque de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), ni con el bloque soviético del Pacto de Varsovia durante la Guerra Fría. En ese sentido estamos hablando de un término dentro del lenguaje receptivo, que simplemente registra la realidad social. Sin embargo, tras la caída del Muro de Berlín y la disolución de la Unión Soviética, el término ha cambiado para incorporar significados relacionados con los países menos desarrollados económicamente y a menudo periféricos en relación a los grandes centros de toma de decisiones internacionales. En este segundo sentido, el concepto de “Tercer Mundo” es lenguaje activo, porque asimila significados a su repertorio que incorporan nuevas realidades sociales.

Como vemos, para que un concepto sea tal, su significado tiene que ser ambiguo, es decir, debe poseer varios significados, y es esa ambigüedad la que ofrece el espacio para la batalla semántica entre distintas visiones políticas. Si no hubiera batalla semántica, no existiría la política y por tanto no habría historia¹⁴¹.

¹⁴¹ Andersen, N. A., op. cit., 37

2.3. Los conceptos fundamentales

Como hemos visto, la *Begriffsgeschichte* estudia la historia de los conceptos porque su carácter ambiguo es el que ofrece el espacio para la lucha semántica que es la fuente de la política y, por tanto, de la historia. Sin embargo, para nuestra metodología no todos los conceptos poseen el mismo poder explicativo, existe una jerarquía dentro de ellos, en base a su relevancia y poder analítico a la hora de explicar la realidad social y política. Esta jerarquía divide los conceptos sociales y políticos en dos grupos, los “conceptos fundamentales” y el resto de conceptos¹⁴². El *Geschichtliche Grundbegriffe* se centra en la investigación de este tipo de conceptos.

Según Koselleck, un concepto fundamental es “un concepto que, en combinación con varias decenas de otros conceptos de similar importancia, dirige e informa por entero el contenido político y social de una lengua”¹⁴³. Al decir esto, Koselleck está hablando de conceptos cuyo uso es imprescindible para el entendimiento común mínimo necesario entre las personas en una sociedad y un período de tiempo específico. Sin ese mínimo entendimiento la batalla semántica no podría existir. Pero el que estos conceptos sean indispensables también supone que sean altamente controvertidos, ya que la batalla semántica es particularmente feroz en torno a ellos, porque todos los grupos buscan ante todo imponer su interpretación de los mismos, lo que hace que sus significados sean siempre extremadamente ambiguos y disputados. Ese carácter ambiguo y disputado de los conceptos fundamentales es un rasgo distintivo para identificarlos. La otra característica para reconocer qué concepto es un concepto fundamental es que tiene que ser duradero en el tiempo. Los conceptos fundamentales puede que caigan en desuso durante un tiempo, pero siempre vuelven a emerger; son, por tanto, conceptos estructurales, vertebradores tanto de contextos como de discursos.

Estas dos características de los conceptos fundamentales, su compleja, controvertida y contestada naturaleza y su longevidad, es lo que los hace históricamente significativos y

¹⁴² La jerarquización de los conceptos de Koselleck, nuevamente, le aleja de la lingüística tradicional que trata el lenguaje como un todo, sin diferenciaciones.

¹⁴³ Koselleck, R. (2004) “Historia de los conceptos y conceptos de historia”, p. 35.

por tanto centrales a la *Begriffsgeschichte*. Algunos de los conceptos que Koselleck considera fundamentales son: revolución, Estado, sociedad civil y democracia¹⁴⁴.

2.4. El análisis sincrónico y diacrónico

Una vez que sabemos las características que cualifican a un concepto como fundamental, el siguiente paso es conocer qué análisis es necesario para reconocer esas características, extraer los conceptos fundamentales para nuestro estudio y analizar su relación con la realidad fáctica. Para ello es necesario recordar lo explicado anteriormente: que a diferencia de las metodologías estrictamente lingüísticas, tales como la hermenéutica o el análisis del discurso, la *Begriffsgeschichte* combina el análisis de textos con el de la realidad extralingüística. Esa combinación se alcanza realizando dos tipos de análisis como parte de la investigación: el análisis diacrónico y el sincrónico.

El análisis sincrónico es aquel en el que se estudia la situación específica en la que la persona utiliza un concepto, mientras que el análisis diacrónico, por otro lado, es aquel que rastrea el significado de un concepto a lo largo del tiempo¹⁴⁵. Según Koselleck, sólo si el investigador se mueve continuamente entre ambos niveles de análisis durante su estudio será capaz de adecuadamente, primero, identificar qué conceptos se cualifican como fundamentales, y segundo, descubrir los procesos de cambio políticos y sociales unidos a la lucha semántica alrededor de esos conceptos.

A la hora de llevar a cabo el análisis sincrónico, el estudio del uso específico de un concepto, es necesario observar como éste interactúa dentro del campo semántico al que pertenece; es decir, cómo el concepto individual se comporta en relación a otros conceptos. Investigar la interacción del concepto dentro de su campo semántico es importante en el análisis sincrónico debido a la tesis de la “conceptualización mutuamente apoyada”¹⁴⁶. Por “conceptualización mutuamente apoyada” entendemos que los conceptos agrupados dentro de un mismo campo semántico se definen y refuerzan recíprocamente; es decir, la interpretación particular que hagamos del concepto de “democracia” tendrá una repercusión en la del concepto de “Estado” y viceversa.

¹⁴⁴ Koselleck, R. (1996), op. cit., p. 64.

¹⁴⁵ Olsen, N., op. cit., p. 172

¹⁴⁶ Bödeker, H. E., op. cit., p. 55

Pongamos un ejemplo para ilustrar este punto: si uno interpreta el concepto de “democracia” desde un punto de vista marxista-leninista, entonces podríamos estar hablando de una democracia popular, en la que el partido único epitomiza la voluntad del pueblo, la democracia. Tal interpretación va unida al entendimiento del concepto de “Estado” como la herramienta del Partido para hacer avanzar la voluntad del pueblo. En este sentido ambos conceptos refuerzan sus significados mutuamente.

Una de las herramientas disponibles para realizar el análisis sincrónico en la *Begriffsgeschichte* es el uso de contra-conceptos. Un contra-concepto es un concepto que se encuentra en oposición constitutiva frente a otro, lo que implica que cualquier concepto obtiene su significado de su contra-concepto. El uso de contra-conceptos es la máxima expresión de la atención que la *Begriffsgeschichte* depara a la batalla semántica alrededor de la ambigüedad de significado de los conceptos como clave en la formación de identidades políticas. Koselleck introdujo por primera vez el uso de contra-conceptos en *Crítica y crisis*, donde los utiliza para demostrar el conflicto y contestación continua entre actores políticos por la hegemonía de la interpretación conceptual.

El uso de contra-conceptos está inspirado en el pensamiento de Schmitt y Heidegger. Schmitt dedicó una importante parte de su obra académica al estudio de la ambigüedad conceptual, afirmando que todo concepto político es un concepto polémico¹⁴⁷. La influencia de Heidegger sobre el uso de contra-conceptos en la *Begriffsgeschichte*, proviene de su concepto de ser en *El ser y el tiempo*¹⁴⁸. Según Heidegger, el ser es un fenómeno esencialmente temporal e histórico entre el nacimiento y la muerte; por tanto, para los seres humanos, el ser es “ser en el tiempo”, ya que el ser finaliza cuando nos alcanza la muerte.

Koselleck en *Crítica y crisis* modifica la teoría de Heidegger parcialmente, al afirmar que el ser humano es un ser sociable y no un ente aislado; por tanto la muerte no puede ser la única característica existencial del ser humano. Debido a la naturaleza social del ser humano, Koselleck expande el número de características que forman su estructura existencial, es decir, pre-lingüística. Koselleck hace esto utilizando la idea de los contra-conceptos de Schmitt, e introduce cinco pares de conceptos y sus respectivos contra-

¹⁴⁷ Schmitt, C. (1995) *The concept of the political*, p. 30

¹⁴⁸ Heidegger, M. (1982) *El ser y el tiempo*

conceptos: antes-después, nacimiento-muerte, dentro-fuera, amigo-enemigo y arriba-abajo. Para su más fácil operacionalización, Niels A. Andersen los ha reducido a tres parejas: antes-después, dentro-fuera y arriba-abajo¹⁴⁹.

Antes-después se entiende en base a que toda historia se encuentra entre la tensión entre el espacio de experiencia (el antes o el pasado) y el horizonte de expectación (el después o el futuro); dicha tensión marca la acción social y política en el presente. Dentro-fuera conceptualiza la distinción entre quién pertenece (dentro) y quién no pertenece (fuera) a la comunidad; esta diferencia supone que quien está dentro se beneficia y colabora en el bienestar de la comunidad, mientras que el que está fuera no comparte tal bienestar y supone una amenaza para él. Por último, arriba-abajo expone la conceptualización de la jerarquía y autoridad como una relación entre dos partes y puede ser ilustrada de muchas maneras, como esclavo-amo, padres-hijos, gobierno-oposición, etc.

El conjunto de estas características forman para Koselleck en *Crítica y crisis la conditio humana*, es decir, la condición humana básica de la que nos es imposible desprendernos¹⁵⁰.

Ya que las identidades políticas, a través de ideologías, movimientos o partidos, se construyen en base a la dicotomía “nosotros-ellos”, es decir no puede existir un “nosotros” como identidad sin un “ellos” que evidencie dónde acaba el “nosotros”, o dicho de otra manera, “ellos” son lo que no somos “nosotros”. El uso de los contra-conceptos puede ser una herramienta útil dentro de nuestra metodología, ya que la relación es interesante para el estudio de cómo los conceptos forman y moldean las identidades a través de la batalla semántica. Un ejemplo que ilustra este punto de manera relevante para nuestro estudio sobre modernidades alternativas sería el de la dicotomía “moderno-tradicional”, a la que hacíamos referencia en la introducción a esta investigación.

Aunque en *Crítica y crisis* Koselleck dedica bastante espacio al desarrollo teórico y la aplicación práctica de los contra-conceptos, estos no son incluidos en el desarrollo teórico de la *Begriffsgeschichte* como metodología en *Prusia entre reforma y revolución* y su uso

¹⁴⁹ Andersen, N. A., op. cit., p. 43

¹⁵⁰ Olsen, N. op. cit., p. 68

en el *Geschichtliche Grundbegriffe* es testimonial. Esa caída en desuso lleva a Andersen a afirmar que Koselleck nunca indica claramente si los contra-conceptos son una herramienta a utilizar siempre como parte del análisis de la historia de los conceptos o sólo cuando puedan ser particularmente útiles en una investigación concreta¹⁵¹.

Para realizar el análisis diacrónico, es decir el estudio de la historia de los conceptos individuales a lo largo del tiempo, es necesario desenterrar los distintos significados que el concepto ha incorporado en sí mismo a lo largo del período de tiempo a estudiar. Esta acción nos permitirá conocer la relación que existe entre el concepto y la realidad social y política en la que ha interactuado.

Una herramienta que puede resultar útil al análisis diacrónico es el eje generalidad-singularidad. Un concepto es general cuando es transferible, es decir, puede ser utilizado por distintos grupos al mismo tiempo sin que exista conflicto. Su uso por uno de esos grupos no incapacita su uso por parte de otros. Ejemplos de conceptos generales pueden ser “partido” o “movimiento”. Por otra parte, un concepto deja de ser general y se transforma en singular cuando un grupo social o político específico lo toma y lo hace suyo. Éste sería el caso, por ejemplo, cuando “partido” se convierte en el partido oficial o “iglesia” se convierte en “la Iglesia”, es decir, cuando el grupo no reconoce a otras versiones del concepto general como verdaderas representantes del mismo. El uso del eje generalidad-singularidad nos permite comprobar cómo el significado de los conceptos evoluciona en el tiempo cuando estos son apropiados por distintos grupos sociales y políticos.

Para concluir esta sección sobre el análisis diacrónico y sincrónico, pongamos un ejemplo del tipo de preguntas que nos debemos hacer para llevar a cabo estos análisis. Digamos que estamos interesados en analizar el concepto de “igualdad”. Bien, una manera de realizar el análisis diacrónico del concepto sería preguntarnos cómo términos tales como “derechos legales”, “oportunidad” o “redistribución” se condensan dentro del concepto de “igualdad”, dando pie a la conflictividad dentro del mismo y en el ámbito extralingüístico de las políticas sociales. Y segundo, para realizar el análisis sincrónico, la pregunta que podemos hacernos es la relación que existe entre el concepto de

¹⁵¹ Andersen, N. A., op. cit., p. 38

“igualdad” y sus contra-conceptos, que podrían ser, por ejemplo, “discriminación”, pero igualmente también “libertad” y, al mismo tiempo, cómo todos ellos unidos constituyen un campo semántico sobre los derechos civiles.

2.5. El análisis semasiológico y onomasiológico

Como hemos visto, los análisis sincrónico y diacrónico en la *Begriffsgeschichte* nos permiten identificar qué rol juegan los conceptos en el cambio social y político a través de la batalla semántica. A continuación, vamos a ver cómo nuestra metodología nos ayuda a profundizar en el modo como se expresan esos cambios en los conceptos.

La centralidad del estudio del cambio conceptual en la *Begriffsgeschichte* está perfectamente ilustrada en el concepto de *Sattelzeit*. Koselleck acuñó el concepto de *Sattelzeit*, para denominar al período de tiempo entre 1750 y 1850, en el que se produce la transición a la modernidad en la lengua alemana¹⁵². Este período es particularmente relevante para el estudio del cambio conceptual, defiende Koselleck, porque se producen dos dinámicas importantes; primero, se produce una aceleración temporal, el resultado de los grandes avances científicos y tecnológicos de la época, y segundo, se crean unas expectativas de progreso, debido a la consolidación de filosofías e ideologías utópicas que promueven proyectos sociales y políticos concretos¹⁵³. En su artículo de 1977 “Erfahrungsraum und Erwartungshorizont”, Koselleck explica que es lo que esto quiere decir, que la expectación humana durante este período se desconecta de la experiencia; lo que supone que el lenguaje socio-político en este período ya no esté orientado hacia el pasado, la experiencia, sino hacia el futuro.

Unidos a su tesis del *Sattelzeit*, Koselleck desarrolla cuatro criterios que permiten al investigador estructurar el proceso de cambio a largo plazo. Estos cuatro criterios son: democratización, politización, ideologización y adquisición de una dimensión temporal. Joaquín Abellán describe estos cuatro criterios de la siguiente manera¹⁵⁴: la democratización ocurre cuando el vocabulario político se amplía y aplica a otros ámbitos distintos a los originales para los que fue creado, es decir conceptos que previamente eran

¹⁵² Abellán, J. (2007) op. cit., p. 224

¹⁵³ Olsen, N. op. cit., p. 152

¹⁵⁴ Abellán, J. (2007) op. cit., p. 225

elitistas comienzan a ser comunes a toda la sociedad. La politización es el fenómeno por el cual los conceptos van incorporando referencias relativas a un mayor número de personas, lo que los convierte en armas para la batalla semántica en la arena social y política. La ideologización ocurre cuando los conceptos se ideologizan, es decir, se transforman en fórmulas abstractas o vacías que se usan de manera distinta según los intereses o la clase social de los hablantes. Y por último, la adquisición de una dimensión temporal ocurre cuando los conceptos incorporan referencias temporales, relativas a expectativas de un futuro mejor o diferencias entre “antes” y “después”.

Mientras que el marco temporal del *Sattelzeit* es específico al estudio de la transición del mundo antiguo al moderno, el propio Koselleck admite que *Sattelzeit* no es una noción ontológica, sino una manera de acotar el período de estudio¹⁵⁵. Los cuatro criterios estructurales del proceso de cambio social y político a largo plazo son criterios aplicables en otros marcos temporales y para Koselleck más relevantes para la *Begriffsgeschichte* como metodología.

Los cuatro criterios permiten conocer cómo ocurre el cambio conceptual; sin embargo, por sí solos no son suficientes, porque para rastrear el cambio es necesario conocer cómo éste se expresa lingüísticamente. Es en este punto donde otra herramienta metodológica de la *Begriffsgeschichte* nos es útil, el análisis semasiológico y onomasiológico.

El análisis semasiológico nos permite descubrir todos los significados que pueden ir unidos a una palabra específica; mientras que el análisis onomasiológico realiza el camino inverso, y nos ayuda a conocer los distintos términos existentes para describir una misma cosa o concepto.

El uso del análisis semasiológico y onomasiológico es crucial en la *Begriffsgeschichte*, ya que el cambio en un concepto se expresa a través de nuevas palabras, la acuñación de nuevos conceptos o la integración de nuevas palabras con viejos conceptos o viceversa¹⁵⁶. Y es que, como afirma Koselleck, “la realidad no se reduce a su significado y forma

¹⁵⁵ Koselleck, R. (1996) op. cit., p. 69

¹⁵⁶ Abellán, J. (2007) op. cit., p. 235

lingüística, pero sin tales contribuciones lingüísticas probablemente no habría realidad para nosotros”¹⁵⁷.

2.6. El marco temporal en la *Begriffsgeschichte*

En el *Geschichtliche Grundbegriffe*, el marco temporal del *Sattelzeit* es utilizado para ilustrar dinámicas socio-históricas más amplias que las que se pueden descubrir sólo si nos centramos en aquellas unidas al lenguaje, como hace la hermenéutica tradicional.

En 1983, Koselleck escribió un artículo en el que da un paso más en el desarrollo de la metodología de la *Begriffsgeschichte* y sobre cuál es el objetivo de estudio de ésta como historia de los conceptos¹⁵⁸. En el artículo, Koselleck afirma que los conceptos como tales no poseen historia, por eso en ese sentido no se puede desarrollar una historia de los conceptos; esta es una crítica común a la *Begriffsgeschichte* por parte de otras escuelas metodológicas, como veremos más adelante en este capítulo. Sin embargo, Koselleck afirma que los conceptos sí contienen historia, es decir, que se puede desarrollar una historia de los conceptos en base a su interpretación y recepción a lo largo del tiempo.

La premisa básica de esta tesis es que si los conceptos son construcciones en las que una palabra es equipada para dar significación a una realidad concreta y, por tanto, se convierten en instrumentos o indicadores de la acción social o política, entonces los conceptos no se pueden cambiar, son únicos, lo que sí puede cambiar es la realidad que ha sido captada en el concepto: el significado dado al concepto por lectores posteriores, la palabra utilizada para denominar al concepto y, por último, la utilización que hacen del concepto los lectores posteriores. En otras palabras, los conceptos tienden a envejecer cuando la realidad social y política evoluciona, con lo cual estos dejan de ser relevantes y en su lugar se acuñan nuevos conceptos que sí lo son para esa nueva realidad. La historia de los conceptos, la *Begriffsgeschichte*, en consecuencia, no puede estudiar la historia de un concepto, porque ésta no existe, pero sí puede estudiar los cambios producidos en su contenido, y estos pueden ser, como ya hemos visto, de dos tipos: semasiológicos y onomasiológicos¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Koselleck, R. (2004) op. cit., p. 30

¹⁵⁸ Koselleck, R. (1983) “Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung”

¹⁵⁹ Abellán, J. (2007) op. cit., p. 236

Otra consecuencia metodológica de esta aclaración sobre la historia de los conceptos es que, desde el punto de vista del investigador, es fundamental tener consciencia de la situación histórica específica en la que los conceptos operaron. El investigador debe ser consciente de la distancia temporal que existe entre su investigación y el período a estudiar; sólo así le será posible analizar el concepto en su hábitat temporal y “traducirlo” al contexto social y político en el que el investigador está presente.

Este principio hermenéutico es clave a la hora de que el investigador utilice la *Begriffsgeschichte* correctamente como metodología, pero también ofrece una ventana a la importancia del tiempo en la relación entre el concepto y la realidad.

Heiner Schultz desarrolló una clasificación sobre las posibilidades existentes en la relación entre concepto y realidad, una clasificación que Koselleck hace suya¹⁶⁰. Para Schultz existen tres posibilidades dentro de esta relación. Primero, que ambos, el concepto y la realidad, permanezcan idénticos tanto diacrónica como sincrónicamente; es decir, que ni el primero ni la segunda evolucionen; tanto para Schultz como para Koselleck esta situación de permanencia en el tiempo es muy atípica. La segunda posibilidad es que la realidad evolucione de manera más rápida que el concepto, lo que hace que el segundo pierda capacidad de explicación. Para Koselleck, esta segunda posibilidad tiende a ocurrir cuando existe una resistencia por parte de un movimiento ideológico a modificar sus conceptos si la evolución de la realidad no es coherente con las predicciones del mismo. Y tercero, que el concepto sea el que evolucione más rápido que la realidad social y política. En este tercer caso, la pregunta que hay que hacerse es quién y por qué cambia el concepto; si se trata de una acción consciente que busca liderar un cambio social o político o, por el contrario, un diagnóstico erróneo que hace al usuario creer que la situación ha cambiado, cuando no lo ha hecho.

La clasificación de Schultz lleva a Koselleck a concluir que siempre existe una discontinuidad entre el concepto y la realidad, es decir, que la historia no se desarrolla en un movimiento lineal único, sino que existe una interacción entre distintas capas temporales. Como ya hemos señalado, Koselleck desarrolla por primera vez esta

¹⁶⁰ La clasificación original aparece en Schultz, H. (1979) “Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte”; Koselleck hace referencia a la misma en Koselleck, R. (2004), op. cit., p. 31

concepción plurilineal de la historia, o teoría del tiempo histórico, en *Prusia entre reforma y revolución*; en ella explica que: “teóricamente, la investigación trata diferentes capas de tiempo histórico. Las divergentes duraciones, velocidades y modos de aceleración de estas capas crearon la tensión de la época y por tanto caracterizan su unidad”¹⁶¹. Y en 1969, la desarrolla aún más con la introducción del concepto de “la simultaneidad de lo no-simultáneo”¹⁶². Koselleck utiliza este concepto para describir las distintas y diferentes, pero coexistentes, capas temporales presentes en toda la historia humana. Esta tesis es ilustrada en el artículo con su análisis de la cohabitación de dos capas temporales entre 1780-1848 en Europa, las antiguas constituciones agrarias-feudales y las emergentes sociedades burguesas-industriales.

La tesis de las capas temporales dentro de un período histórico de Koselleck está influenciada por la obra del historiador francés Fernand Braudel, al que el historiador alemán conoció en Heidelberg cuando fue invitado por Conze a principios de la década de los 1960, y en particular por su obra *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*¹⁶³. Braudel en su investigación habla de tres capas temporales dentro de cualquier período histórico. La primera y más lenta es la historia del hombre y su entorno natural. La segunda, un poco más rápida, es la evolución de la realidad económica, social y política y las estructuras que la rigen. Y la tercera, y la más rápida, es la historia de los eventos puntuales específicos¹⁶⁴.

Por último, Koselleck también señala que es importante tener en cuenta que los estratos temporales de los conceptos no sólo miran al pasado, sino que también lo hacen hacia el futuro, como ilustra en sus investigaciones sobre el *Sattelzeit*. Un ejemplo claro de ello son los conceptos terminados en el sufijo –ismo, tales como liberalismo, fascismo o nacionalismo. Para Koselleck, este tipo de conceptos son *de facto* programas políticos de futuro, no poseen el contenido de la experiencia, es decir del pasado, sino un horizonte de expectación de progreso futuro. Para analizar la dimensión de futuro de un concepto,

¹⁶¹ Koselleck, R. citado en Olsen, N., op. cit., p. 142

¹⁶² En alemán, *Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*; en inglés, *The simultaneity of the non-simultaneous*. El concepto es introducido por Koselleck en Bergeron, L. F. y Koselleck, R. (1969) *Das Zeitalter der europäischen Revolution 1780-1848*.

¹⁶³ Olsen, N., op. cit., p. 143

¹⁶⁴ Braudel utiliza una bella metáfora para describir las tres capas temporales y su unidad histórica cuando habla de que la más lenta representa el mar, la intermedia las olas y los eventos la espuma en la cresta de la ola.

Koselleck utiliza la regla de la compensación semántica que explica que “a menor contenido experiencial, mayor carga de expectativas”¹⁶⁵.

El reto intelectual de la *Begriffsgeschichte*, según Koselleck, es que cualquier historia, incluso después de haber sido establecida y registrada, ha de ser permanentemente reescrita; no porque esta metodología abogue por un relativismo infinito, sino porque aunque los conceptos no cambien y estén atados permanentemente a su realidad social y política específica, las interpretaciones posteriores sí que evolucionan¹⁶⁶. Debido a esto, la revisión periódica de la historia nos permite continuar expandiendo nuestro conocimiento del pasado, pero también de nuestra realidad actual, en un proceso de retroalimentación mutua. Ahora, para realizar dicho análisis histórico de manera correcta, es necesario ser conscientes de las distintas funciones que realiza el tiempo en el estudio de la historia.

3. Críticas metodológicas a la *Begriffsgeschichte*

La *Begriffsgeschichte* forma parte de lo que en las ciencias sociales se conoce como el giro lingüístico en el estudio de la historia. El giro lingüístico emerge a principios del siglo XX de la mano de dos corrientes filosóficas cuyo punto en común es la crítica a la ortodoxia historiográfica de la época, basada en la tesis de una historia universal, tanto de eventos como de las ideas; una crítica que, como ya hemos visto, Koselleck comparte. La premisa básica del giro lingüístico es que “la lingüisticidad del mundo y la historicidad del lenguaje son dos dimensiones inherentes al mundo o realidad social”¹⁶⁷.

El giro lingüístico surge de dos corrientes filosóficas, por un lado, la filosofía analítica anglosajona de Ludwig Wittgenstein, John Austin y John Searle, y por el otro, la hermenéutica continental de Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. Nosotros, sin embargo, nos vamos a centrar en el debate intelectual entre las dos escuelas posteriores a estos pioneros filosóficos, la llamada Escuela de Cambridge, descendiente de la filosofía

¹⁶⁵ Koselleck, R. (2004) op. cit., p. 38

¹⁶⁶ Ibid., p. 40

¹⁶⁷ Fernández Sebastián, J. y Fuentes, J. F. (2004) “A manera de introducción. Historia, lenguaje y política”, p. 12

analítica, encabezada por Quentin Skinner y John Pocock y cuya metodología se centra en el análisis del discurso, y la *Begriffsgeschichte*, de la que Reinhart Koselleck es su principal exponente teórico y que como sabemos se preocupa del análisis de los conceptos.

Aquí no buscamos hacer un análisis comparativo exhaustivo de las diferencias y similitudes entre ambas escuelas metodológicas, sino simplemente resaltar algunas de las críticas más importantes de la Escuela de Cambridge a la *Begriffsgeschichte* y que pueden resultar de interés para nuestra investigación.

Ambas escuelas tienen en común una preocupación con el trato histórico del lenguaje político y su insistencia en que el pensamiento y el comportamiento político, ahora y en el pasado, no pueden ser entendidos sin referencia a los vocabularios distintivos usados por los agentes en contextos específicos¹⁶⁸.

En su respuesta sobre qué es un discurso, John Pocock ofrece la siguiente definición:

“Un lenguaje o discurso según la Escuela de Cambridge es una estructura compleja compuesta de un vocabulario, una gramática, una retórica y un número de usos, suposiciones e implicaciones existiendo juntas en el tiempo y que pueden ser empleadas por una comunidad semi-específica de usuarios del lenguaje para propósitos políticos y que puede extenderse hasta la articulación de visiones del mundo, o ideologías”¹⁶⁹.

Pocock también añade que, aunque esos discursos pueden ser hegemónicos, en la gran mayoría de los casos cohabitan con otros discursos en una dinámica de interacción, confrontación y contestación; el resultado de tal cohabitación es que aunque los discursos busquen ser excluyentes, una terminología puede contener significados provenientes de otros discursos¹⁷⁰.

Esta descripción de la metodología del análisis del discurso que hace Pocock es consistente con el diagnóstico que hace Koselleck de las dinámicas del lenguaje en la *Begriffsgeschichte*. Primero, al igual que en el análisis del discurso, en la *Begriffsgeschichte* distintas ideologías luchan por imponer su discurso frente al de las

¹⁶⁸ Richter, M. (1995) “Pocock, Skinner and *Begriffsgeschichte*”, p. 124

¹⁶⁹ Pocock, J. (1996) “Concepts and discourses: a difference in culture?”, p. 47

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 47

otras y tal lucha es la base de la política y por tanto de la historia. Y segundo, esa batalla semántica resulta en que los conceptos sociales y políticos, a los que Pocock llama terminología, posean una pluralidad de significados dentro de ellos, a menudo en confrontación los unos con los otros.

Es en este punto donde ambas escuelas difieren en sus metodologías. Para la Escuela de Cambridge, la naturaleza polisémica de los conceptos hace que sea muy difícil identificarlos y aislarlos de manera clara para su análisis. Por esta razón, el análisis del discurso se centra en la historia del uso de las palabras, no de los conceptos, a través de un análisis sincrónico. Pocock critica a la *Begriffsgeschichte* al afirmar que si no se puede encontrar evidencia de que un usuario utiliza una palabra para transmitir un concepto, entonces existe el peligro de que el investigador presente imponga su entendimiento actual a esas palabras, cayendo en el error metodológico de la historia de las ideas que la propia *Begriffsgeschichte* censura¹⁷¹. Igualmente, Pocock cree que la discriminación que hace la *Begriffsgeschichte* entre conceptos fundamentales y el resto es altamente conflictiva, porque aunque la selección sea exhaustiva, como en el caso de los *Geschichtliche Grundbegriffe*, al ser una selección, privilegia algunos aspectos del lenguaje social y político sobre otros¹⁷².

Esta crítica metodológica de Pocock a la *Begriffsgeschichte* es típica del eterno debate que existe entre la tradición científica anglosajona y la continental europea. En honor a la tradición positivista anglosajona, la Escuela de Cambridge otorga una gran importancia a la erradicación de ambigüedades en las definiciones, para desarrollar una metodología más clara y por tanto “científica”. Es por ello que prefiere realizar un ejercicio de reduccionismo histórico, centrándose en el análisis de los discursos, que poseen estructuras lingüísticas completas, en lugar de en los conceptos, que poseen significados provenientes de distintos discursos y por tanto son más difíciles de delimitar¹⁷³.

La respuesta de Koselleck a esta crítica es que ciertamente los conceptos sociales y políticos poseen varios y contradictorios significados dentro de ellos y, por tanto, no pueden ser reducidos a un significado único. Sin embargo, defiende, es precisamente esa

¹⁷¹ Ibid., p. 47

¹⁷² Ibid., p. 52

¹⁷³ Richter, M., op. cit., p. 141

ambigüedad lo que los hace históricamente relevantes y les otorga su poder de explicación de la realidad extralingüística. El análisis semasiológico y onomasiológico de la *Begriffsgeschichte* es la solución al problema que presenta Pocock, pues permiten aislar el concepto como unidad de análisis. Para Koselleck, el no centrarse en los conceptos fundamentales es un error, porque aunque estos siempre funcionan dentro de un discurso, son puntos de referencia alrededor de los que la batalla semántica política y social orbita¹⁷⁴. Por tanto su estudio es necesario para conocer cómo el lenguaje es un factor de recepción y o cambio de la realidad extralingüística.

Aunque el argumento de Koselleck es persuasivo en relación al valor del estudio de los conceptos fundamentales, a pesar de que esto resulte en la *Begriffsgeschichte* como una metodología menos clara que el análisis del discurso, la crítica de Pocock acerca de cómo se seleccionan los conceptos fundamentales es una válida e importante advertencia y debe ser tenida en cuenta durante el uso de la *Begriffsgeschichte*.

Brevemente, una segunda crítica importante a la *Begriffsgeschichte* por parte de la Escuela de Cambridge es la que realiza Quentin Skinner en relación a la posibilidad de establecer una historia de los conceptos. Para Skinner, una historia de los conceptos no es posible; sólo lo es una historia de los usos de estos en discursos¹⁷⁵. La respuesta de Koselleck a esta crítica, como ya hemos visto, es afirmar que Skinner tiene razón en decir que una historia de los conceptos no es posible, porque los conceptos no tienen historia, sin embargo, sí se puede escribir una historia de su contenido, recepción y uso a lo largo del tiempo¹⁷⁶.

En conclusión, aunque las críticas de la Escuela de Cambridge promueven un estimulante debate alrededor de la metodología de Koselleck y del concepto como unidad de estudio, en su réplica la *Begriffsgeschichte* sale reforzada. Como argumenta Lucian Hölscher, el beneficio de elegir los conceptos como unidades de análisis, es que su movilidad nos permite explorar su uso en distintos contextos extralingüísticos¹⁷⁷. Ese no es el caso con los discursos, que son monolíticos.

¹⁷⁴ Koselleck, R. (1996) op. cit., p. 65

¹⁷⁵ Skinner, Q. (1989) "A reply to my critics", p. 283

¹⁷⁶ Ver sección 2.6 de este capítulo para una explicación más detallada de la tesis de Koselleck.

¹⁷⁷ Hölscher, L. (2004) "Hacia un diccionario histórico de los conceptos políticos europeos. Aportación teórica y metodológica de la *Begriffsgeschichte*", p. 103

4. Apuntes metodológicos finales sobre la *Begriffsgeschichte*

Como hemos visto, el desarrollo de la *Begriffsgeschichte* como metodología parte del rechazo a la historia en singular que nace de la modernidad occidental, su filosofía histórica y su utopía. Koselleck desarrolla la *Begriffsgeschichte* para demostrar la naturaleza plural, diversa y contestataria de todo lenguaje, lo que supone también de toda política y, por tanto, de la historia. Y ya que la batalla semántica forma parte de la lucha política, la historia de los conceptos interesa a la historia en general¹⁷⁸.

En definitiva, la *Begriffsgeschichte* presenta un desafío anti-esencialista y constructivista a la historiografía tradicional; pero no sólo a ella, tal desafío es también válido para la disciplina de la ciencia política que, tal como hemos apuntado en la introducción, también sufre una dinámica homogeneizadora debido a la supremacía de las teorías aculturales de la modernidad dentro de ella.

Desde el punto de vista metodológico, la *Begriffsgeschichte* posee una fuerte capacidad de análisis, y funciona bien en dos niveles, en el estudio de la historia contenida en los conceptos individuales, y también en la combinación de éste con una descripción conjunta de la realidad social y política extralingüística, en particular alrededor de la transición del mundo antiguo al moderno. Al mismo tiempo, Koselleck diseñó una metodología muy práctica en lo operativo y aunque, como hemos visto, esto le ha deparado alguna crítica, ese pragmatismo hace de la *Begriffsgeschichte* una metodología fácil de aplicar empíricamente¹⁷⁹.

Mientras que Karl Löwith vio en la utopía y ultra-racionalidad de las ideas de la modernidad un foco de conflicto y Carl Schmitt utiliza el estudio de los conceptos como arma para la lucha ideológica, Koselleck, a pesar de compartir sus diagnósticos, no se detiene en el pesimismo de estos. Para él, un lenguaje que ampare y reconozca el pluralismo y la diversidad de ideas, frente a la exclusión y la intolerancia promovida por

¹⁷⁸ Vilanou, C. (2006) "Historia conceptual e historia intelectual", p. 168

¹⁷⁹ Andersen, N. A., op. cit., p. 34

dualidades conceptuales del “amigo-enemigo”, es la receta para evitar la conflictividad de las ideas de la modernidad. La *Begriffsgeschichte* es el resultado de dicho optimismo.

5. Justificación del uso de la *Begriffsgeschichte* como metodología para nuestro estudio

Una vez que hemos presentado las principales características y procesos para el uso de la *Begriffsgeschichte* como metodología, ahora pasamos a justificar nuestra elección como la correcta para alcanzar los objetivos que nos hemos propuesto en nuestra investigación.

Como ya hemos indicado en la sección sobre los objetivos de la investigación, la finalidad de la misma es analizar el desarrollo intelectual de cuatro conceptos fundamentales en el pensamiento moderno en la India; estos conceptos son los de Estado, sociedad civil, nacionalismo y comunalismo. Creemos que la *Begriffsgeschichte* es la metodología idónea para este trabajo porque, como hemos visto, su enfoque permite trazar la evolución del contenido de los conceptos durante un período de tiempo histórico en particular y al mismo tiempo relacionar dicha evolución con su impacto en la realidad social y política extralingüística. En nuestro caso, los cuatro conceptos a investigar están íntimamente unidos a, primero, el proceso de resistencia y contestación socio-político indio al colonialismo británico, y segundo, a la construcción de un proyecto de nación y Estado independiente indios. A priori, la *Begriffsgeschichte* nos va a permitir trazar la función de estos cuatro conceptos en la batalla semántica, primero entre los nacionalistas indios y los colonizadores británicos, y segundo, entre las distintas visiones dentro del movimiento nacionalista acerca del futuro Estado independiente indio.

Nuestro interés en centrarnos en la evolución histórica de los conceptos surge de nuestra creencia en que tal evolución es de interés para la teoría política. Existen dos razones para fundamentar esta creencia. Primero, porque este estudio nos va a permitir dilucidar la naturaleza ontológica de la modernidad india, de particular relevancia para constatar nuestra tesis sobre la existencia de modernidades alternativas a la occidental. Los conceptos a analizar son acuñados inicialmente en Occidente y son introducidos en la India o por los imperialistas británicos o por indios educados en Occidente que regresaron a su país. Es, por tanto, de particular relevancia conocer, primero, cómo dichos conceptos

foráneos son llenados de significado, y de qué significado, por los pensadores indios y, segundo, si la evolución en el contenido de los cuatro conceptos supone, o la imposición de la ontología occidental en la modernidad india; o el reemplazo completo del contenido de los conceptos y, por tanto, el nacimiento de una modernidad india completamente autóctona que rechaza la ontología occidental; o, por último, una combinación de ambas.

La segunda razón es que, el conocer el contenido de los conceptos, y en particular los de Estado, sociedad civil y nacionalismo, nos permitirá crear un puente de entendimiento entre las epistemologías políticas occidental e india. Tal puente de entendimiento es relevante para la ciencia política actual porque, retomando el desafío de Sudipta Kaviraj al que apuntábamos en la introducción, la ciencia política en general está necesitada de una expansión de sus fronteras conceptuales para poder continuar siendo capaz de conocer la realidad social y política en un mundo en el que las sociedades no-occidentales ganan peso y donde las sociedades occidentales, debido a su creciente multiculturalismo, se enfrentan también al desafío de integrar estas culturas dentro de ellas mismas.

La *Begriffsgeschichte* no es sólo la metodología idónea para nuestro estudio debido a su poder explicativo, sino que también lo es desde el punto de vista del análisis práctico. La gran diversidad lingüística y religiosa de la India se ve reflejada también en la diversidad dentro de sus pensadores políticos, y estos utilizan una terminología muy diversa para desarrollar y explicar sus ideas a distintas audiencias. Igualmente, mientras que se puede hablar de un objetivo general común a todos los pensadores, el de la independencia de la India del Imperio británico, sus ideas y visiones políticas pueden llegar a ser muy diferentes. Debido a estas dos razones, y según nuestro parecer, un análisis discursivo del pensamiento indio moderno no sólo sería problemático en la práctica, debido a la diversidad de términos utilizados para expresar un mismo concepto, sino que reduciría la capacidad explicativa de nuestro estudio, porque nos obligaría a agrupar a todos los pensadores dentro de un solo discurso nacionalista, cuando en realidad las diferencias son sustanciales dentro del mismo, llegando incluso al punto en que en algunos casos, como el de Rabindranath Tagore, la etiqueta nacionalista es errónea. Por otro lado, el análisis semasiológico y onomasiológico de la *Begriffsgeschichte* nos va a permitir rastrear los conceptos a través de los múltiples términos utilizados para referirse a ellos, permitiendo tanto un análisis pan-indio, desde el punto de vista de la transversalidad cultural, como

uno más detallado de la batalla semántica no sólo entre británicos e indios, sino también entre los propios indios.

El análisis conceptual que la *Begriffsgeschichte* nos permite realizar es también, desde nuestro punto de vista, particularmente apto para el estudio de sociedades coloniales, ya que dentro de las mismas existen dos ámbitos de acción conceptuales: por un lado, el de confrontación con el poder colonial y por otro, el de movilización local¹⁸⁰. El análisis sincrónico de la *Begriffsgeschichte* nos permite en estos casos estudiar el uso de conceptos en ambos ámbitos, al posicionar el uso específico que los pensadores indios dan a un concepto en un contexto de confrontación con el “otro”, la metrópolis, pero también en uno dentro del “nosotros”, la construcción nacional. Unido al primero, el análisis diacrónico nos ayuda a comprender como los conceptos evolucionan desde las primeras etapas de resistencia hasta las más tardías de construcción nacional.

En conclusión, la diversidad socio-cultural de la India y el contexto colonial en el que se desarrolla su modernidad hacen que el estudio de la evolución del uso de los conceptos por los principales pensadores indios sea muy complejo, con distintos estratos tanto contextuales como temporales. En opinión nuestra, la *Begriffsgeschichte*, en base al análisis que hemos hecho de la misma en este capítulo, es una metodología que se adapta bien a esta realidad.

¹⁸⁰ Ver nota 66, en el primer capítulo de esta investigación, en relación a la distinción que hace Partha Chatterjee sobre dominio material y espiritual.

CAPÍTULO III

DELIMITANDO EL *SATTELZEIT* INDIO

En el capítulo de metodología hemos visto que Koselleck acuña el concepto de *Sattelzeit* para referirse al período de tiempo entre 1750 y 1850 en el que se produce la transición a la modernidad en la lengua alemana, a través de cambios en los conceptos políticos fundamentales de la época. *Sattelzeit* no es un concepto ontológico, según Koselleck, sino simplemente una herramienta que permite acotar un cierto período de tiempo, el período de transición entre la sociedad antigua y la moderna, para hacer la investigación del cambio conceptual una empresa posible; es por ello por lo que, según explica el historiador alemán, ésta es una herramienta de investigación aplicable a otros marcos temporales. Justamente eso es lo que nosotros tratamos de hacer.

Volviendo a nuestra exposición en el capítulo de metodología, Koselleck atribuye dos dinámicas al período del *Sattelzeit*: primero, una aceleración temporal, como resultado de los grandes avances científicos y tecnológicos de la época y segundo, la creación de unas expectativas de progreso, debido a la consolidación de filosofías e ideologías utópicas que promueven proyectos sociales y políticos concretos. Al mismo tiempo, Koselleck añade cuatro criterios que permiten al investigador estructurar su análisis del proceso de cambio conceptual: democratización, politización, ideologización y adquisición de una dimensión temporal¹⁸¹.

El objetivo de este capítulo es utilizar el concepto de *Sattelzeit* en nuestra investigación para delimitar el período histórico en el que, a nuestro juicio, ocurre la evolución conceptual que representa la transición hacia la modernidad del pensamiento político indio.

¹⁸¹ Para una explicación detallada de estos cuatro procesos, véase la sección 2.5 del capítulo dos sobre la metodología utilizada en esta investigación.

1. La India como unidad epistémica

Nuestro punto de partida es determinar cuándo la India se convierte en un ente unificado, es decir cuándo ésta se convierte en una unidad epistémica que puede ser en sí misma objeto para la reflexión política. Para ello es necesario remontarnos al año 1858 cuando la Compañía británica de las Indias orientales es desmantelada por la Corona británica y ésta asume el control sobre sus territorios en el subcontinente. Con el traspaso de poder, por primera vez, todos los territorios son reunidos bajo un solo mando político, el Estado colonial, cuyos atributos son los del Estado moderno: soberanía política y unidad territorial.

Existen varias razones por las cuales la India anterior a la llegada de los británicos no era una unidad epistémica. La primera es que nunca estuvo unificada bajo un solo poder político. Segundo, incluso los imperios que abarcaron una importante cantidad de territorio y población, como el vijayanagara (1336-1646) o el mogol (1526-1857), vieron sus esfuerzos centralizadores chocar contra la abstracta naturaleza del poder político en la India pre-moderna. En la India pre-británica el poder político es multifocal: el pueblo, o localidad, es la unidad política principal, seguido de los reinos regionales y, por último, los imperios temporales, pero al mismo tiempo el sistema de castas era el elemento estructurador de la sociedad y de su organización productiva y ocupacional en el día a día. Y tercero, en la India pre-moderna no existen identidades rígidas y excluyentes, la diversidad de su sociedad hace que las personas se identifiquen con distintos grupos al mismo tiempo, ya sean estos religiosos, regionales, lingüísticos e incluso profesionales. En conclusión, en la India pre-británica no existe una identidad pan-india unificada, sino un alto grado de fluidez entre identidades superpuestas y, por tanto, de pluralidad de legitimidades hacia distintas autoridades.

Por su parte, los británicos sí vieron la India pre-moderna como una entidad unificada, en la forma de un territorio que por motivos económicos deseaban colonizar. Tras las dificultades de la Compañía británica de las Indias para controlar el territorio colonizado sin reemplazar las estructuras de poder político existentes, el Estado colonial se crea en 1858 como una herramienta para conseguir una más eficiente extracción de los recursos económicos indios. En consecuencia, es por ello por lo que en esta investigación

defendemos que el colonialismo es el creador de la idea moderna de la India, de ésta como una unidad epistémica.

Para cimentar el nuevo orden político, los británicos, afirma Sudipta Kaviraj, introdujeron un número de reformas clave, cuyo objetivo era reemplazar las estructuras de poder político y orden social tradicionales con los valores de la modernidad europea, legitimando de esta manera el nuevo orden político¹⁸². Primero, introdujeron la ontología del orden social europeo: el Estado soberano, la sociedad civil y la separación entre esfera privada y pública. Segundo, impusieron un número de reformas sociales importantes y simbólicas, tales como la prohibición del *sati*, la práctica hindú por la que las viudas se inmolaban en la pira funeraria de su marido, que reforzaron la autoridad del Estado a los ojos de la población colonizada. Por último, el Estado colonial construyó una narrativa modernizadora para legitimar su control sobre la India basada en justificaciones morales provenientes del utilitarismo, la importancia del desarrollo económico, la protección de minorías y el avance tecnológico y educativo del pueblo indio gracias a los británicos.

El Estado colonial también creó las necesarias instituciones estatales para asegurar la unidad política y administrativa. La más importante fue la construcción de una eficiente burocracia weberiana, con el virrey en lo más alto y debajo un cuerpo funcional de carácter meritocrático organizado de manera territorial en dos niveles, distritos y subdistritos, con estos últimos compuestos por hasta 80 o 100 pequeños pueblos¹⁸³. También comenzó a producir censos y estadísticas socio-económicas. Las acciones del Estado colonial promovieron, por tanto, la creación de una identidad pan-india; pero no sólo a ojos de los administradores británicos, sino también de la población local.

A la hora de legitimar el Estado colonial, los británicos buscaron el apoyo de una parte de la población local y lo encontraron entre las élites económicas del país, en particular la de los zamindares, los latifundistas y ricos agricultores en las zonas rurales, y los empresarios de clase media en las zonas urbanas¹⁸⁴. Los británicos, a cambio de la colaboración de esta élite con el régimen colonial, le ofrecieron contraprestaciones económicas tales como la prórroga de licencias de explotación en monopolio firmadas

¹⁸² Kaviraj, S. (1997c) op. cit., p. 231

¹⁸³ Kumar, R. (1997) "State formation in India: retrospect and prospect", p. 402

¹⁸⁴ Seal, A. (1968) *The emergence of Indian nationalism*, p. 9

con la Compañía británica de las Indias orientales, protección de la propiedad privada o la firma de contratos preferenciales de suministro al Estado. En definitiva, el Estado colonial, a pesar del auge de las ideas del capitalismo liberal y el libre comercio en la metrópoli, en la India promovió una política económica mercantilista que beneficiaba a esta élite local a cambio de su apoyo político¹⁸⁵.

Es dentro de esa élite colaboracionista donde podemos encontrar la génesis del pensamiento político indio moderno. La administración colonial, necesitada del conocimiento local para su expansión, se nutrió de miembros de la misma para ocupar puestos de funcionariado a nivel municipal. Esos puestos, bien remunerados y de alto prestigio social, se convirtieron en ansiados objetos de deseo entre las clases medias indias. La necesidad de poseer buenos conocimientos de inglés y una educación occidental para optar a las plazas de funcionariado resultó en una rápida expansión de instituciones de educación superior en la India¹⁸⁶.

La expansión de la educación superior promovió la difusión de las ideas de la modernidad occidental entre la intelectualidad india, provenientes en su mayoría de familias pertenecientes a la élite económica, que las utiliza para analizar la realidad social india desde su propia perspectiva histórica e intelectual. A nuestro juicio, éste es el primer paso para la construcción de un pensamiento político moderno distintivamente indio, ya que desarrolla una visión alternativa, o al menos, en este primer período, complementaria a la de los orientalistas europeos.

2. Transformar la sociedad tradicional india: Roy y Ranade

El encuentro con el racionalismo y las ideas de la Ilustración europea llevó a la intelectualidad india a reflexionar de manera autocrítica sobre la propia realidad social del país, la desigualdad estructural que encuentran prevalente en el hinduismo y, de manera complementaria, se preguntan por qué la India no había sido capaz de alcanzar los niveles de progreso de la Europa moderna¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Stein, B. (1998) *A history of India*, p. 246

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 245

¹⁸⁷ Mahajan, G. (2013) *op. cit.*, p. 12

Antes de analizar el desarrollo del pensamiento político indio a partir de 1858, es necesario mencionar brevemente a un distinguido pionero del encuentro entre las ideas de la modernidad occidental y la realidad social india, Rammohan Roy (1772-1833). Roy ha sido considerado por la historiografía oficial india y generosos biógrafos como “el padre de la India moderna”¹⁸⁸. Sin duda, Roy fue un estudioso del pensamiento político occidental y el primer indio que propone seriamente las ideas del liberalismo y su aplicación a la realidad social de su país. El pensamiento de Roy destaca también por no verse limitado por intereses de casta o religión, reflexionando sobre la sociedad en su conjunto¹⁸⁹.

En 1828 Roy fundó la asociación reformista *Brahmo Samaj*, “la Sociedad de Dios”, en Calcuta. La *Brahmo Samaj* era una asociación unitarista; basándose en su interpretación de los Vedas, Roy defendía la existencia de un solo dios. Roy, como firme defensor del liberalismo y del racionalismo científico, fundó la organización para promover un número de reformas sociales dentro del hinduismo, principalmente en relación con la igualdad entre mujeres y hombres y el fin del ritualismo, que veía como una herramienta que los brahmanes, la casta sacerdotal, utilizaban como herramienta para perpetuar el “irracional” orden social tradicional y su control sobre el mismo¹⁹⁰.

Además de su labor como líder de la *Brahmo Samaj*, Roy fue editor del periódico en bengalí *Sangbad Kaumudi*, “Luna de inteligencia”, a través del que dio difusión a sus ideas reformistas y sobre el que una revista londinense en 1830 dijo que era:

“el *Morning Chronicle* de la India, defensor de la libertad, civil y religiosa, opuesto a la corrupción y la tiranía, y trabaja, decimos con satisfacción, eficientemente y ampliamente para la erradicación de los ritos idolátricos de los brahmanes, y el despertar de los hindúes contra el sentido de degradación y miseria en el cual se han hundido”¹⁹¹.

¹⁸⁸ Esta “condecoración” tiene también sus detractores. Para una discusión sobre el tema véase Guha, R. (2012) op. cit., p. 26

¹⁸⁹ Ibid., p. 26

¹⁹⁰¹⁹⁰ Knopf, D. (1988) *The Brahmo Samaj and the shaping of the modern Indian mind*, p. 314

¹⁹¹ Guha, R. (2012) op. cit., p. 28. La comparación con el *Morning Chronicle* es un dato importante ya que era un periódico afín a las ideas liberales y radicales británicas y para el que escribieron John Stuart Mill y Charles Dickens.

A lo largo de su larga carrera como pensador y activista social Roy colaboró en todo momento con el gobierno británico, al que consideraba interlocutor legítimo a la hora de demandar reformas para avanzar en el desarrollo de la India, siempre desde una posición intelectual cimentada en el liberalismo¹⁹².

El liberalismo de Roy tuvo una gran influencia en el desarrollo del pensamiento político indio en el período posterior a 1858. Un ejemplo de esa influencia lo encontramos en la obra de Mahadev Govind Ranade (1842-1901). Ranade fue un destacado intelectual de mitad del siglo XIX que además fue miembro del Consejo legislativo de Bombay, juez del Tribunal Supremo de la misma ciudad y miembro fundador del Congreso. Ranade, aunque fue un admirador de la historia antigua india, influenciado por las ideas liberales y la obra de Roy, defendió el control británico de la India como una oportunidad para la regeneración nacional a través de la modernización de su pensamiento y estructuras tradicionales, como el sistema de castas o el estatus social de las mujeres¹⁹³. A lo largo de su vida, Ranade centró su activismo social por la igualdad en luchar contra el matrimonio infantil, la prohibición religiosa contra el derecho de las viudas a contraer matrimonio de nuevo y a favor de la educación de las mujeres. A su vez, fundó la *Poonam* [Pune] *Sarvajanik Sabha* con la idea de crear un foro de diálogo entre el pueblo indio y el Estado colonial, un vehículo para transmitir las demandas de la población al gobierno y trabajar juntos, constructivamente, para la transformación de la India en una sociedad moderna.

Intelectuales como Roy y Ranade representan la primera generación de pensadores políticos que se involucraron seriamente con el desafío que las ideas de la modernidad occidental representaban para la sociedad y tradiciones indias. Lo que concluyeron fue que la sociedad india era una sociedad jerarquizada y desigual y culparon a las prácticas religiosas del hinduismo de esa situación. Los valores ilustrados de la igualdad y la libertad resonaron con estos pensadores, quienes vieron en el Estado colonial un aliado a la hora de forzar la transformación de la sociedad india para que ésta recuperase su antiguo esplendor.

¹⁹² Para conocer más sobre las ideas y escritos de Roy, véase Collet, S. D. (1988). *The life and letters of Raja Rammohun Roy*.

¹⁹³ Jha, M. N. (1975) *Modern Indian political thought*, p. 33

El pensamiento político de los reformadores sociales posee una visión de progreso, característica del concepto de *Sattelzeit*; propone una transformación socio-cultural alrededor del concepto de igualdad, de género y casta principalmente. Y aunque el concepto es tomado de las ideas de la modernidad occidental, ellos lo desarrollan en referencia a una reinterpretación de textos clásicos del hinduismo, particularmente los Vedas.

3. El despertar anti-colonialista: Naoroji, el Renacimiento bengalí y el Congreso

El apoyo inicial al Estado colonial por parte de la élite intelectual, al entender a éste como una herramienta para modernizar la sociedad india, comenzó a decaer significativamente entre las décadas de 1870 y 1880.

A diferencia de otros territorios colonizados durante el mismo período en Asia, económicamente la India había sido una importante potencia comercial antes de la llegada de los europeos, especialmente debido a su alta industrialización en sectores como el textil y el metalúrgico que exportaban sus productos a Gran Bretaña y el resto de Europa¹⁹⁴. Ese tejido industrial, sin embargo, comenzó a debilitarse paulatinamente debido a las nuevas políticas económicas introducidas por los británicos a mediados de la década de 1840. Con la Revolución Industrial el sector textil británico había crecido de manera significativa en la primera mitad del siglo XIX y para garantizar la continuidad de ese crecimiento, el gobierno colonial en la India promovió el desmantelamiento de la industria textil local, que competía a nivel global con precios más bajos que la británica. A través de cambios tarifarios, se promovió una reversión de la balanza comercial entre la metrópoli y la colonia, pasando la India de exportar productos textiles y metalúrgicos a importarlos, mientras que al mismo tiempo se estimuló la exportación de materias primas, como el algodón, para su uso en las fábricas británicas.

Dos fueron las consecuencias de esta política económica colonial: la desindustrialización de la India y la reversión del proceso de migración del campo a la ciudad resultante de la misma. Entre el siglo XVIII y comienzos del XIX, menos de la mitad de la población

¹⁹⁴ Stein, B., op. cit., p. 247

india trabajaba en el sector agrícola o actividades relacionadas, pero a finales del XIX esa figura había aumentado al 75%¹⁹⁵. La combinación de una mayor dependencia económica del sector agrícola y el proceso de desindustrialización, que supuso una ralentización del desarrollo tecnológico y, por tanto, una caída en la producción agrícola, resultaron en una serie de hambrunas en la segunda mitad del siglo XIX¹⁹⁶.

Al mismo tiempo, a pesar de la promesa hecha por la reina Victoria en su proclamación de 1858 de que los indios obtendrían puestos en la administración pública de acuerdo a su “educación, habilidad e integridad”, en 1880 sólo había 16 indios en el Servicio Civil, la administración central colonial, de una plantilla total de 900¹⁹⁷. La escasez de puestos en la administración pública se convirtió en un importante foco de frustración para el creciente número de indios anglófonos y con educación superior, que veían en esa falta de oportunidad prueba del carácter racista y excluyente del Estado colonial.

En 1901 Dadabhai Naoroji (1825-1917), intelectual y empresario parsi de Bombay y el primer diputado asiático en el Parlamento de Westminster (1892-1895), publicó su libro *Poverty and un-British rule in India* en el que denunciaba la naturaleza explotadora del Estado colonial. Naoroji argumentó que las políticas económicas coloniales servían principalmente a los intereses de los inversores extranjeros y de la metrópoli, mientras que “el pueblo de la India no tiene ni la más mínima voz en el gasto de los ingresos públicos y, por tanto, en el buen gobierno del país”¹⁹⁸. Naoroji, como Roy o Ranade, vio en el gobierno británico un interlocutor legítimo; es por ello que luchó por conseguir un escaño en Westminster por el Partido Liberal, donde se caracterizó por sus apasionados discursos en favor de una mayor representación india en la toma de decisiones en el Estado colonial, e impulsó asociaciones cívicas como la East India Association, fundada en 1866 en Londres, que buscaron influir a favor de las demandas indias en la opinión pública británica¹⁹⁹. Sin embargo, su pensamiento evoluciona en las dos últimas décadas del siglo hacia una posición muy crítica con el Estado colonial y la cooperación con el mismo, la cual denuncia en un discurso en el que dice que “la *Pax Britannica* se ha

¹⁹⁵ Ibid., p. 248

¹⁹⁶ Algunos ejemplos de estas hambrunas son la de 1860 en Rajputana Oriental donde murieron de hambre dos millones de personas, la de Orissa en 1865 con un millón de víctimas o la de Madrás y Bombay en 1876 con cinco millones de fallecidos.

¹⁹⁷ Stein, B., op. cit., p. 252

¹⁹⁸ Naoroji, D. (1901) *Poverty and un-British rule in India*, p. x

¹⁹⁹ Seal, A., op. cit., p. 246

establecido en este país con la intención de que un gobierno extranjero pueda explotarlo”²⁰⁰.

La evolución política de Naoroji, desde una posición de simpatía hacia la presencia británica en la India como algo positivo para su desarrollo socio-económico a una posición de crítica hacia esa presencia como elemento de explotación imperialista, fue algo común entre las élites intelectuales indias en ese período. Si en las primeras décadas del Estado colonial la intelectualidad india, representada por pensadores como Ranade, abrazaron las ideas de la modernidad occidental y dieron la bienvenida a los británicos como agentes modernizadores, en este segundo período se introduce un matiz en esa postura; se sigue defendiendo el valor de las ideas liberales para el progreso de la India, pero se niega la naturaleza liberal del Estado colonial que los británicos arguyen para defender su legitimidad. Es decir, el mundo de las ideas políticas indio da el paso desde una posición de colaboracionismo total con el régimen colonialista a otra de crítica anti-colonialista y de rechazo al régimen.

Bengala fue una de las provincias de la India británica de donde procede un gran número de los más activos participantes en la construcción del pensamiento político indio moderno, desde Rammohan Roy a Rabindranath Tagore. La ebullición intelectual a lo largo del siglo XIX en esta provincia, no sólo política, sino también social y cultural, es conocida como el Renacimiento bengalí. En su libro *Europe reconsidered: perceptions of the West in 19th century Bengal*, Tapar Raychaudhari explica cómo una depresión colectiva afligió a la intelectualidad y las clases medias bengalíes a finales del siglo XIX²⁰¹. Y es que a pesar de que se había conseguido articular una posición anti-colonialista en la India, existía un sentimiento de inutilidad debido a la incapacidad hasta entonces para desarrollar un programa político de futuro alternativo al del Estado colonial. Destacados pensadores dentro del Renacimiento bengalí, como Bhudev Mukhopadhyay (1827-1894), Bakim Chandra Chattopadhyay (1838-1894) o Swami Vivekananda (1863-1902), realizaron importantes aportaciones al desarrollo de la crítica india a la modernidad occidental. Escribieron contra su idea de progreso, cuyo principal objetivo es la promoción del individualismo y el consumismo. Desarrollaron también argumentos

²⁰⁰ La frase es citada por Bal Gangadhar Tilak en su discurso en Calcuta en 1907 “Tenets of the new party”, véase Tilak, B. G. (1919) *His writings and speeches*, p. 56

²⁰¹ Raychaudhari, T. (2002) *Europe reconsidered: perceptions of the West in 19th century Bengal*, p. xvi

contra los misioneros cristianos, en las que los acusaban de la inflexibilidad de sus dogmas y de un vacío devocional y piadoso, atributos opuestos a los del hinduismo reformado por el que abogaban organizaciones como el *Brahmo Samaj*. Por último, argumentaron contra el colonialismo y su natural deriva hacia la violencia, en particular las guerras territoriales y los genocidios de las poblaciones colonizadas.

En 1883 tuvo lugar la reforma de la Ley Ilbert, un evento que jugaría un papel fundamental en la consolidación de las posiciones anti-colonialistas dentro del pensamiento político indio. La Ley Ilbert, llamada así en honor a su proponente, Sir Courtney Persegrime Ilbert, consejero del virrey Lord Ripon, proponía eliminar algunos de los privilegios legales que los residentes europeos poseían en el Estado colonial, en particular el del derecho a elegir no ser juzgado por jueces indios. El borrador de ley suscitó un rechazo unánime entre los residentes europeos, que rápidamente se movilizaron contra ella. La presión europea dio como resultado una revisión de la ley por la cual los europeos podrían demandar un juicio con jurado en el que al menos la mitad de sus componentes fueran europeos. Además de la institucionalización de esa cláusula discriminatoria, la nueva ley se extendió a las ciudades presidenciales de Calcuta, Madrás y Bombay, donde hasta entonces los europeos sí podían ser juzgados por jueces indios.

La conclusión que extrajo la intelectualidad india de la promulgación de la Ley Ilbert fue la ratificación de que el Estado colonial estaba basado en la premisa, construida sobre una tesis de darwinismo social, de la superioridad racial de los europeos sobre los indios²⁰². Dos años más tarde de la entrada en vigor de la nueva ley, en 1885, un grupo de intelectuales indios, entre los que se encontraban Ranade y Naoroji, con el apoyo de simpatizantes británicos, fundaron el Congreso Nacional Indio. La formación del Congreso Nacional Indio es el reflejo de la importante evolución del pensamiento político indio desde la llegada de los británicos, desde posiciones legitimadoras del Estado colonial a otras abiertamente anti-colonialistas.

Como ya hemos indicado anteriormente, existe una fuerte correlación entre el activismo político y las clases medias anglófonas con formación occidental en la India y ese nexo se ve reflejado en la naturaleza del Congreso como organización en sus primeras décadas

²⁰² Stein, B., op. cit., p. 273

de andadura. El Congreso era, sin duda, una organización elitista; en su primera convención en 1885, más de la mitad de los delegados eran abogados y en posteriores convenciones el porcentaje de delegados con un título universitario era de uno por cada cuatro²⁰³. Geográficamente, la membresía del Congreso se concentraba en las tres provincias más ricas, de los 19.605 delegados en las convenciones anuales entre 1885 y 1909, 3.905 provenían de Bengala, 4.062 de Madrás y 4.857 de Bombay, mientras el resto del país contribuía solamente con 6.740 delegados en total. Igualmente, en ese mismo período el número de delegados musulmanes era sólo de 912²⁰⁴.

El carácter elitista del Congreso se ve también reflejado en su posicionamiento moderado y conservador en cuanto a la estrategia de confrontación con el Estado colonial. La gran mayoría de resoluciones aprobadas en sus convenciones anuales se limitan a demandar una mayor representación india en los órganos del gobierno colonial o un aumento en el número de puestos en la administración pública. No es sorprendente, por tanto, que en estos primeros años los británicos exhibiesen tolerancia hacia su expansión y organización de actividades políticas²⁰⁵.

Es en las tres últimas décadas del siglo XIX cuando, por primera vez, el pensamiento político indio articula una crítica clara y comprehensiva a la narrativa utilitarista del colonialismo británico. El discurso que buscaba legitimar la presencia de los británicos en la India como una oportunidad para la modernización de la India y que una vez que los indios estuviesen preparados estos obtendrían mayores responsabilidades de gobierno había sido superado. La crítica anti-colonialista se construyó sobre sólidos pilares argumentativos, desde el punto de vista socio-económico por obras como la de Naoroji y desde el punto de vista cultural por los pensadores del Renacimiento bengalí, entre otros. La intelectualidad india que había ya experimentado con el asociacionismo como herramienta de influencia política, a través de organizaciones como la ya mencionada East India Association, o de periódicos como el *Rast Gotar*, “Contador de verdades”, fundado en 1851 en Bombay, dio un paso más allá con la creación de un movimiento político, el Congreso en 1885. El Congreso, la primera organización política verdaderamente pan-india fue la respuesta, en parte, a la lección aprendida de la

²⁰³ Seal, A., op. cit., p. 278

²⁰⁴ Brown, J. (1972) *Ghandi's rise to power: 1915-1922*, p. 19

²⁰⁵ Ibid., p. 20

movilización europea contra la Ley Ilbert. A pesar de todo, aunque el Congreso se convertiría en las próximas décadas en el exitoso vehículo político hacia la independencia, en este primer período no dejaba de ser un reflejo de las limitaciones que todavía aquejaban al pensamiento político indio. El Congreso, a pesar de su carácter anti-colonialista, representaba una posición continuista que consideraba como interlocutores suyos a los británicos y no al pueblo indio; limitando sus demandas a reformar el sistema desde dentro y no a promover una alternativa política propia a la modernidad del Estado colonial.

4. La radicalización del movimiento anti-colonialista: Tilak y la partición de Bengala

En 1905, el Estado colonial decidió dividir la provincia de Bengala. El argumento oficial era la necesidad de hacer más manejable administrativamente un territorio de más de 304.000 km² y casi 80 millones de personas; sin embargo, para los líderes del Congreso el objetivo que verdaderamente se buscaba era debilitar su movimiento político enfrentando a hindúes y musulmanes; la propuesta de división de Bengala era en dos provincias, la occidental con una población de mayoría hindú y la oriental de mayoría musulmana – territorialmente, ésta última equivaldría al actual Bangladesh. Estas sospechas se vieron confirmadas en el discurso que el Virrey Lord Curzon pronunció en Dacca, en la Bengala oriental y actual capital de Bangladesh, en febrero de 1904, en el que presentó la partición como una oportunidad de “unidad que no habéis disfrutado desde los días de los antiguos monarcas musulmanes”²⁰⁶. La campaña contra la Partición de Bengala se convirtió en la primera gran prueba de fuego para el Congreso y sus líderes, entre los que se encontraban el ya mencionado Naoroji y Gopal Krishna Gokhale.

Gokhale (1866-1915) fue discípulo de Ranade; durante su etapa como profesor universitario en el Fergusson College en Pune se convirtió en un estudioso del pensamiento moderno británico, especialmente de Edmund Burke y John Stuart Mill. Como su mentor y muchos otros de los primeros líderes del Congreso, el pensamiento

²⁰⁶ Citado en Sarkar, S. (1983) *Modern India: 1885-1947*, p. 107.

Sarkar encuentra una confirmación adicional del verdadero objetivo británico en dos notas privadas del 7 de febrero y 6 de diciembre de 1904 escritas por el Ministro del Interior británico H. H. Risley en las que afirma: “la Bengala unida es un poder; la Bengala dividida tirará por varios caminos distintos [...] eso es absolutamente cierto y es uno de los méritos de la propuesta” (Ibid., p. 107)

político de Gokhale combinaba la crítica socio-económica al Estado colonial – en sus discursos demandaba bajadas de impuestos para los agricultores indios, la introducción de la educación pública obligatoria y gratuita o la demanda de más puestos para los indios en el Consejo Imperial – con el colaboracionismo aceptador de los británicos como interlocutores legítimos – Gokhale fue miembro del Consejo legislativo de Bombay y del Consejo Imperial del virrey. Resumiendo su posición política, su biógrafo B. R. Nanda afirma que, aunque estaba en contra de que la India estuviese gobernada por extranjeros, Gokhale quería que el encuentro con el Estado colonial fuese una oportunidad para construir una sociedad secular, moderna y democrática en la India²⁰⁷.

Las tendencias colaboracionistas del liderazgo del Congreso les llevaron a desarrollar una estrategia de oposición a la partición basada en la moderación. En los meses anteriores a la misma, el Congreso limitó sus acciones a promover peticiones contra la propuesta y a entrevistarse con oficiales británicos cuyo único resultado fue la indiferencia. Viendo que la estrategia no funcionaba, el Congreso dio un paso más adelante y convocó un boicot contra los productos británicos y escuelas públicas. Para que el boicot fuese efectivo obviamente era necesario no sólo movilizar a las ya politizadas clases medias, sino también atraer a las clases populares no-anglófonas. Esa necesidad llevó al liderazgo del Congreso a no utilizar el término occidental de boicot, sino el vernáculo *swadeshi*, traducible como “propio país” o “auto-suficiencia local”. El conocido como Movimiento Swadeshi se convirtió en un rotundo éxito de movilización popular, expandiéndose más allá de Bengala a otros territorios, lo que lo convirtió en el primer gran movimiento anti-colonialista pan-indio.

El Movimiento Swadeshi representa un importante desarrollo conceptual en la transición hacia la modernidad del pensamiento político indio. Al término *swadeshi* le es incorporado un contenido político, la emancipación nacional a través de la auto-suficiencia material y el rechazo de los productos británicos como símbolos de la opresión y explotación colonial, lo que lo convierte en un concepto político de origen autóctono, desarrollado fuera de la ontología de la modernidad occidental que había dominado hasta ahora el *Zeitgeist* del pensamiento político indio desde la llegada de los británicos.

²⁰⁷ Citado por Guha, R. (2012) op. cit., p. 100

El éxito del Movimiento Swadeshi tuvo dos consecuencias muy importantes para el devenir del Congreso. Primero, la efectividad del boicot a los productos británicos tuvo como resultado una recuperación de cuota de mercado para los productos indios, principalmente textiles, pero también de productos artesanales producidos por negocios familiares; la élite económica, que formaba parte del liderazgo del Congreso y que se había visto beneficiada de una relación comercial privilegiada con los británicos, comenzó a ver su posición amenazada por estos nuevos empresarios. Al mismo tiempo, el éxito del movimiento atrajo una mayor represión estatal, que fue correspondida con una escalada de violencia por parte de activistas indios, que incluyó el asesinato de oficiales británicos. Para los moderados dentro del Congreso la combinación de la amenaza a su estatus socio-económico y el recurso a la violencia fue razón suficiente para querer cancelar el boicot²⁰⁸. Cuando a finales de 1905 el liberal John Morley fue nombrado secretario de Estado para la India en el gobierno británico, Gokhale, entonces presidente del Congreso, y otros líderes moderados vieron su oportunidad y retiraron su apoyo al movimiento, argumentando que un nuevo gobierno liberal en Westminster sería más receptivo a sus demandas. La decisión de estos dirigentes enfureció a la facción más radical del Congreso, formada bajo el liderazgo de Bal Gangadhar Tilak, que en la convención anual de 1907 en Surat decidió abandonar el partido.

Bal Gangadhar Tilak (1856-1920), originario de Pune en la provincia de Bombay, destacó como intelectual y activista político a través de su tesis de un patriotismo basado en el resurgimiento religioso hindú. En la década de 1880 Tilak se embarca en un estudio para determinar la antigüedad del Rig Veda, el más antiguo de los cuatro textos canónicos del hinduismo; su objetivo es demostrar que éste precede a todos los grandes textos de otras civilizaciones lo que, desde su punto de vista, demuestra la superioridad histórica de la civilización hindú sobre el resto, haciendo especial hincapié en la cristiana Europa. La superioridad del hinduismo, combinada con la creencia de Tilak en que sus prácticas y tradiciones son las que crean la identidad india, le lleva a afirmar que la independencia del país es por tanto una necesidad histórica²⁰⁹.

En 1893 Tilak, en su cruzada por crear un patriotismo religioso, promueve la creación de dos festivales religiosos, uno para honrar al dios Ganapati, también conocido como

²⁰⁸ Brown, J., op. cit., p. 22-23

²⁰⁹ Guha, R. (2012) op. cit., p. 116

Ganesh, y al guerrero medieval Shivaji (1627-1680), fundador del Imperio maratha y cuyas campañas bélicas contra el Imperio mogol y los británicos le han convertido en un símbolo nacionalista.

La tesis patriótico-religiosa de Tilak le convierte en el más destacado primer proponente de la independencia total india del Imperio británico. Hasta la irrupción de sus ideas, los principales líderes intelectuales, como ya hemos visto, lo más lejos que habían llegado era a articular una propuesta de mayor autonomía de la India dentro del Imperio. Tilak rompe con esa línea de pensamiento al afirmar que “swaraj es mi derecho de nacimiento y lo alcanzaré”²¹⁰. Swaraj es un concepto que, como ya hemos apuntado, pero que analizaremos en más detalle en los siguientes capítulos, significa libertad; una libertad que puede ser de dos tipos: política, entendida como auto-determinación nacional, o espiritual. Tilak aquí utiliza el concepto en su versión política, en referencia a la independencia del Imperio británico.

Tilak jugó un papel destacado en las movilizaciones contra la Partición de Bengala y dentro del Movimiento Swadeshi, en las que se erigió como uno de los líderes de la corriente radical dentro del Congreso frente al ala moderada. Tilak defendió en varios artículos publicados en el periódico *Kesari*, que él mismo había fundado, el uso de la violencia por parte de grupos armados bengalíes, lo que en 1908 le costó su traslado y encarcelamiento en Birmania. El radicalismo de Tilak se ve reflejado en un discurso que da en Calcuta en enero de 1907 en el que acusa a Naoroji y Gokhale de ser colaboracionistas con el régimen británico y afirma que “ningún imperio se ha perdido debido a las concesiones voluntarias de los gobernantes a los gobernados [...] el auto-gobierno es nuestro objetivo; queremos el control sobre nuestra maquinaria administrativa”²¹¹.

Para concluir, la evolución del pensamiento político indio da un giro importante en el período post-partición de Bengala; no sólo se produce una batalla de ideas entre británicos e indios, sino también entre indios moderados y radicales.

²¹⁰ Citado en Sharma, J. N. (1998) *The political thought of Lokmanya Bal Gangadhar Tilak*, p. 93

²¹¹ Tilak, B. G., op. cit., pp. 61 y 65

5. Apuntes finales

A la hora de analizar el período histórico que va desde 1858, cuando el Imperio británico unifica sus territorios en la India bajo el control del Estado colonial, hasta 1909, cuando se pone fin a las movilizaciones contra la Partición de Bengala, se puede hablar de tres períodos de desarrollo del pensamiento político en la India. Un primer período, entre 1858 y 1883, cuando se promulga la Ley Ilbert, en el que se acepta el marco conceptual de la modernidad occidental y éste es aplicado a la realidad india de manera normativa como agente transformador de una realidad social que es internamente vista como pre-moderna. El segundo período, entre 1883 y 1905, se caracteriza por la continuidad del marco conceptual de la modernidad occidental, pero ahora se utiliza para construir una narrativa anti-colonialista en la que la agencia británica ya no es vista como transformadora de la realidad social en positivo, sino en negativo. El tercer y último período, entre 1905 y 1909, es una fase de batalla conceptual, en la que los llamados “moderados” conservan el marco conceptual moderno occidental, y los “radicales”, a través de la introducción de conceptos como *swadeshi* y *swaraj*, rompen con esa ontología occidental y demandan el fin de la ocupación británica.

Nuestro análisis de este período histórico es útil para desvelar la naturaleza y evolución del pensamiento político indio hacia la modernidad. En primer lugar, encontramos que el germen del mismo es el colonialismo británico. La creación del Estado colonial construye, por primera vez, una identidad política india. La unión administrativa de todos los territorios en el subcontinente establece una fuente de poder político única; aunque otras fuentes de poder tradicionales como el sistema de castas no sean desarticuladas completamente, por primera vez todos los indios se ven obligados a obedecer las órdenes de un soberano único. Y segundo, la introducción de las ideas de la modernidad occidental por parte de los británicos impulsa un proceso de análisis y auto-crítica interna en la intelectualidad india. Tal proceso ayuda a incorporar nuevas ideas y conceptos al pensamiento político indio expandiendo sus horizontes de lo posible.

Uno de los resultados de la incorporación de las ideas de la modernidad occidental al pensamiento político indio es la crítica religiosa y las reformas sociales en aras del principio de igualdad. La evolución que comienza con esa auto-crítica interna pronto, sin

embargo, se ve reforzada también por la articulación de la inconsistencia entre las ideas de la modernidad y la narrativa colonialista británica supuestamente fundada sobre ellas. Conceptos liberales como los de democracia o progreso son, a ojos de los pensadores indios, incompatibles con el colonialismo. El pensamiento anti-colonialista, por tanto, se construye en base a las ideas de la modernidad occidental; la intelectualidad india utiliza las mismas armas que antes habían ayudado a los británicos a consolidar el Estado colonial para ahora cuestionar su legitimidad. Sin embargo, el anti-colonialismo también comienza a desarrollar sus propios conceptos que denotan el principio de un verdadero pensamiento político indio moderno propio. Conceptos como *swadeshi* o *swaraj* no sólo son incorporados al discurso político indio, sino que se convierten en piezas clave en la movilización del pueblo contra el Estado colonial.

Tanto la fase colaboracionista como la anti-colonialista dentro del *Sattelzeit* indio se caracterizan por la naturaleza de la relación discursiva, que se produce entre dos interlocutores solamente, la élite intelectual india y el Estado colonial británico. Nos encontramos, por tanto, ante una relación dialógica, que comienza primero como una alianza entre los dos interlocutores para luego evolucionar ésta hacia una relación entre adversarios. Al mismo tiempo, este diálogo no se produce entre iguales, sino entre gobernante y súbdito. Por consiguiente, no se puede hablar estrictamente de una batalla conceptual, porque no existe una audiencia, en este caso el pueblo, al que se busque influenciar. En ese sentido, volviendo a los cuatro atributos del *Sattelzeit*, los procesos de democratización y politización conceptual son limitados en esta fase, porque no es hasta principios de la década de 1900, cuando el inmovilismo británico hace necesaria una mayor movilización social, cuando vemos un esfuerzo real por parte de la élite intelectual por incorporar al resto de la sociedad india no-anglófona como audiencia de su discurso político. Esa situación hace que en este período haya una muy limitada ampliación del vocabulario político o su aplicación a nuevos ámbitos de acción. Sólo con el Movimiento Swadeshi, en 1905, comenzamos a ver esos procesos de desarrollo conceptual y una verdadera batalla ideológica entre moderados y radicales dentro de la intelectualidad india.

El gran vacío en este período del *Sattelzeit* lo encontramos en uno de los cambios observados por Koselleck como resultantes del proceso de transición hacia la modernidad en Alemania: la existencia de filosofías e ideologías utópicas que promuevan proyectos

sociales y políticos concretos. Como hemos visto en este capítulo, el período entre 1858 y 1909 se caracteriza por un proceso de resistencia, de contestación política, a un proyecto ideológico específico, el del Imperio británico apoyado en el utilitarismo liberal; sin embargo, no posee una voluntad política, no existe una filosofía alternativa al mismo. Los intelectuales indios del período atacan al Estado colonialista en sus escritos y discursos, pero no presentan una alternativa india al mismo. Incluso cuando Tilak habla de *swaraj*, de la expulsión de los británicos y de la independencia india, no desarrolla una visión sobre qué sería esa nueva India, más allá de vagas ideas acerca de un resurgimiento del tradicionalismo anti-liberal hindú.

Ese vacío sólo comienza a llenarse con la publicación en 1919 de la primera edición en la India de *Hind Swaraj* por Gandhi. *Hind Swaraj* se nutre de la evolución del pensamiento político indio durante el período entre 1885 y 1909, pero por primera vez en la obra de un pensador indio se propone una alternativa política al Estado colonial. Pero Gandhi no será el único pensador en proponer su visión de cómo debe ser una India libre; Tagore, Nehru y Ambedkar también lo hacen, contribuyendo a la compleción de la transición del pensamiento político indio a la modernidad comenzada en 1858. Es en este segundo período, comprendido entre 1909 y la independencia india en 1947 y que hemos llamado nacionalista, en contraste con el anti-colonialista analizado en este capítulo, en el que nos centraremos en esta investigación. Para conocerlo, lo haremos a través del estudio de los cuatro conceptos fundamentales que introducíamos en nuestra introducción y que abordaremos en los restantes cuatro capítulos de este trabajo.

CAPÍTULO IV

LA SOCIEDAD CIVIL

En este capítulo vamos a estudiar el nacimiento y evolución del concepto de sociedad civil en el pensamiento político indio moderno a través de su uso por parte de los cuatro pensadores de nuestra investigación. Para ello, primero realizaremos una breve presentación del concepto en la teoría política occidental donde ha sido acuñado. Seguidamente, a través de los principales textos de los cuatro pensadores objeto de nuestro estudio, veremos cómo el concepto se desarrolla dentro del contexto político del Estado colonial y del movimiento nacionalista, para ofrecer una visión de la sociedad civil india moderna.

1. El concepto de sociedad civil en el pensamiento político occidental moderno

La sociedad civil es uno de los dos conceptos fundamentales, siendo el otro el Estado, para comprender el entramado político moderno occidental. Salvador Giner acota el área de acción de la sociedad civil a “aquel ámbito de las sociedades modernas que, frente a la esfera pública, que incluye al Estado, engloba las relaciones entre los ciudadanos así como las prerrogativas privadas que éstos poseen”²¹². En ese sentido, la sociedad civil como concepto sólo adquiere sentido en relación al Estado²¹³. Es la mediación del Estado la que convierte a la sociedad, en un sentido más amplio, como natural y desorganizada, en sociedad civil organizada.

1.1. El concepto de sociedad civil en la Antigüedad

Aunque la sociedad civil es una formación social moderna, su origen lo encontramos en una tradición milenaria, que tiene sus comienzos en la Grecia Clásica y que hallamos descrita particularmente en los textos de Aristóteles.

²¹² Giner, S. (1996) “Sociedad civil”, p. 117

²¹³ Chandokhe, N. (1995) *State and civil society: explorations in political theory*, p. 77

Para Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) el ser humano es un *zoon politikon*, un animal político; es decir, es intrínseco a nuestra naturaleza el instinto de agruparnos en comunidades y sólo a través de la asociación política podemos alcanzar la perfección²¹⁴. Debido a la naturaleza política del ser humano, para Aristóteles la *polis* era la forma más perfecta de organización humana, porque representa una verdadera *koinonia politike*, o comunidad política. Si la *polis* equivale, grosso modo, al aparato político o estatal que gobierna la comunidad, la *koinonia politike* representa una primera referencia al concepto de sociedad civil, es decir a la comunidad de ciudadanos que conviven bajo las reglas comunes del Estado, o *polis*. Es importante destacar que para Aristóteles la ética y la política van de la mano. En su *Ética a Nicómaco* defiende que las leyes son necesarias para que los seres humanos se guíen por las acciones virtuosas, ya que el mero razonamiento no es suficiente²¹⁵. En otras palabras, la concepción aristotélica de la sociedad civil incorpora dos atributos fundamentales: el ser humano es un animal social o político por naturaleza y la comunidad política es, por naturaleza también, transformadora de la vida de sus ciudadanos hacia la virtud cívica y la buena vida.

Cicerón (107 a.C.-43 a.C.) introduce el concepto de sociedad civil en el período romano al latinizar el término *koinonia politike* aristotélico como *societas civilis*. Pero además de la adaptación terminológica, Cicerón da un paso más en el desarrollo del concepto al incorporar al mismo el atributo de la igualdad jurídica. Para Cicerón la *societas civilis* define al Estado (*civitas*) como una sociedad de derecho (*iuris societas*), es decir, una sociedad fundamentada en el principio de igualdad jurídica entre todos sus miembros, los ciudadanos²¹⁶.

El término sociedad civil se incorpora al vocabulario de la filosofía política europea a través de la traducción de la obra de Aristóteles por parte de Tomás de Aquino (1225-1274) en el siglo XIII como *civilis communitas*, que comienza a ser utilizado de manera regular a partir de 1438²¹⁷.

²¹⁴ Aristóteles (2009) *Política*, 1253a

²¹⁵ Aristóteles (2001) *Ética a Nicómaco*, 1179a-1179b

²¹⁶ Cicerón, M. T. (1984) *Sobre la República*, Libro I, xxxii, 49

²¹⁷ Giner, S. (1996) op. cit, p. 118

1.2. La doctrina iusnaturalista como primer paso hacia una concepción moderna de la sociedad civil

El primer paso para el desarrollo de la acepción moderna del concepto de sociedad civil lo encontramos en el emerger de la doctrina iusnaturalista en la Inglaterra del siglo XVII y, en particular, en el pensamiento de Thomas Hobbes (1588-1679) que establece un contraste entre el estado natural y el estado político.

En su obra de 1651, *Leviatán*, Thomas Hobbes defiende que la naturaleza del ser humano es profundamente egoísta, sólo preocupado por sus propios intereses, de los cuales el principal de ellos es la supervivencia personal. Hobbes entiende la naturaleza humana dotada de un insaciable instinto de apropiación, que se expresa como derecho natural, es decir, como el deseo de poder por el poder hasta la muerte. Dicho estado natural del ser humano significa que, debido a la falta de un orden social que proteja los derechos del individuo, la vida de la persona resulta ser, en su conjunto: “solitaria, pobre, malévola bruta y corta”²¹⁸.

Para Michael Oakeshott la interpretación de la naturaleza humana de Hobbes supone un rechazo a la teleología aristotélica que, como hemos visto, defendía la naturaleza social del ser humano y concebía a éste como un *zoon politikon*²¹⁹. La razón es, para Hobbes, el instrumento que va a permitir al ser humano superar su naturaleza egoísta y resolver el problema de la inseguridad y violenta anarquía que ésta conlleva en el estado natural. Es a través de la razón como se llega a acordar la instauración de un contrato social entre individuos, por medio del cual se establece un soberano, el Estado, poniendo fin al estado natural y creando el nuevo y superior estado político. La soberanía estatal, en la teoría de Hobbes, es el producto del acuerdo entre individuos para sacrificar su derecho natural al auto-gobierno y cederlo a una sola autoridad que gobierna la sociedad política. Esta autoridad continúa permitiendo el interés propio, natural en los seres humanos, pero lo regula para asegurar la paz social. De esta manera, a través de un acto de consentimiento

²¹⁸ Hobbes, T. (1981) *Leviathan*, p. 186

²¹⁹ Oakeshott, M. (1975) *Hobbes on civil association*.

Este breve, pero destacado ensayo de Oakeshott aparece como introducción a la edición de 1975 del *Leviatán* de Hobbes publicada por Blackwell en el Reino Unido.

colectivo, el ser humano supera el estado natural y establece una sociedad civilizada, la sociedad política.

Para Hobbes, por consiguiente, no hay un estado social intermedio entre el estado natural de violenta anarquía y el civilizado del Estado. El Estado y la sociedad civil son lo mismo para él; estaríamos hablando de dos términos diferentes para referirnos al mismo concepto, el de la sociedad política.

Es muy importante resaltar que la concepción de la sociedad política de Hobbes enfatiza la naturaleza artificial de la asociación política. La sociedad política es el resultado de un tremendo esfuerzo racional y cívico por parte del ser humano, sin asistencia de la naturaleza humana. Hobbes destaca que la sociedad civil no posee un carácter instintivo, pues la naturaleza humana es contraria a ella, ni se legitima en base a fuentes metafísicas, por ejemplo la voluntad divina, sino que se trata de una construcción esencialmente artificial y basada en una verdadera decisión contra-natura. Es esto lo que hace, según Oakeshott, que la teoría de la sociedad civil de Hobbes sea la primera puramente moderna²²⁰.

La clara dicotomía que Hobbes establece entre el estado natural, pre-social, y el estado social, representado por la sociedad política, supone un primer paso para delimitar la concepción moderna de la sociedad civil. Así vemos que uno de los atributos de la misma es que está fundamentada en el mutuo acuerdo entre individuos, que a través de la razón, aceptan ceder voluntariamente su libertad personal y que el soberano tenga legitimidad para gobernarles y ellos deban obedecer su autoridad. Sin embargo, al mismo tiempo, Hobbes defiende el carácter absolutista del soberano, ya que el cargo se auto-perpetúa, es indivisible y en última instancia absoluto, porque así lo ha otorgado el pueblo²²¹. Si Hobbes ofrece una distinción entre el estado natural y social, sin embargo, dentro del segundo no pone coto al poder del soberano sobre los ciudadanos y, por tanto, no podemos decir que emerja todavía una concepción moderna de la sociedad civil.

Una segunda tesis iusnaturalista es la que presenta John Locke (1632-1704) en su obra de 1690 *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Locke, a diferencia de Hobbes, recupera la

²²⁰ Ibid.

²²¹ Hobbes, T., op. cit., p. 227

teleología aristotélica al afirmar que el ser humano sí es un ser social por naturaleza; si no lo fuese (critica el filósofo británico a su contemporáneo) nunca aceptaría ceder su derecho a la libertad y al auto-gobierno para someterse a un soberano. Para Locke, por tanto, el ser humano es un ser social y además posee ciertos derechos naturales: el derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad privada. El estado natural, dice en claro contraste con la concepción de Hobbes, se desarrollaría en un contexto de libertad perfecta si todos los seres humanos se adhiriesen a su naturaleza de sociabilidad buena y respetasen los derechos naturales de los individuos. Sin embargo, esa adhesión general a los principios de la naturaleza humana es para él utópica, porque siempre habrá alguien que los viole. Por ello, es necesario establecer el Estado, como instrumento que garantice los derechos naturales de los individuos, proveyendo de la estabilidad social necesaria para promover la prosperidad económica, que para Locke se alcanza a través del intercambio comercial.

Locke, por consiguiente, al igual que Hobbes, establece una dicotomía clara entre el estado natural, en el que el orden social depende del respeto voluntario a los derechos naturales del ser humano, y el estado civil, en el que el Estado a través de la ley positiva garantiza dichos derechos. Sin embargo, Locke va un paso más allá de Hobbes al afirmar que el poder del Estado debe estar limitado, ya que los individuos son los mejores jueces de sus propios intereses. Mientras que Hobbes supedita el bienestar social y humano a la imposición de un orden político, que además resulta ser absolutista, Locke matiza que tal orden político debe poseer ciertos límites para evitar precisamente la tiranía del Estado y así garantizar el derecho natural a la libertad de los individuos dentro de la sociedad. En definitiva, para Locke el Estado no es un modo de vida social, sino un instrumento que protege a la vida social para que ésta pueda florecer.

Al introducir la idea de limitar el poder del Estado para controlar la sociedad, Locke está afirmando, indirectamente, que la sociedad es una entidad anterior y, de manera innovadora frente a anteriores concepciones de la comunidad política, diferente al Estado. Esta afirmación, de facto, crea una distinción entre una esfera pública, en la que el Estado regula la convivencia, y una esfera privada, en la que los individuos son libres de perseguir sus propios intereses personales. Es decir, Locke no sólo afirma la dicotomía entre estado natural y estado civil, como ya había hecho Hobbes, sino que también establece una dicotomía entre el Estado y la sociedad civil como espacios conceptuales y

funcionales distintos dentro del segundo²²². Es importante destacar, sin embargo, que aunque Locke es el primero en hacer una distinción conceptual entre Estado y sociedad civil, ese no es el caso en el campo terminológico, donde mantiene la anterior dicotomía hobbesiana. En sus escritos el filósofo inglés continúa utilizando de manera intercambiable los términos “sociedad política” y “sociedad civil” que para él denotan una condición de civilidad colectiva, en contraposición al estado de la naturaleza²²³.

En suma, la doctrina iusnaturalista sienta las bases ontológicas para la concepción moderna de la sociedad civil al establecer con Hobbes, primero, la dicotomía entre estado natural y sociedad política o civil, esta segunda construida sobre la razón, y más tarde cuando Locke apunta hacia la distinción entre la esfera pública, el Estado, y la privada, la sociedad, dentro del nuevo ordenamiento político de civilidad colectiva.

1.3. El desarrollo liberal del concepto moderno de sociedad civil

El moderno concepto de sociedad civil está íntimamente ligado al liberalismo como filosofía política. La teoría de John Locke que hemos examinado anteriormente supone un primer paso para la construcción de la concepción liberal del concepto al establecer la separación entre la esfera privada y pública dentro de la comunidad política. Los otros dos desarrollos que completan el concepto de sociedad civil liberal los encontramos en la teoría de los economistas clásicos escoceses, primero, y en la de Alexis de Tocqueville después.

El segundo paso en el desarrollo conceptual de la sociedad civil moderna lo encontramos en la Escocia del siglo XVIII, en particular en el pensamiento de dos economistas liberales, Adam Smith (1723-1790) y Adam Ferguson (1723-1816).

La premisa básica de los economistas liberales es que el ser humano es un ser social, pero no como animal político, sino como animal económico; es decir la economía y no la política es el motor del progreso civilizador. Esto supone que le den la vuelta a la lógica iusnaturalista que veía en el Estado un prerrequisito para la convivencia social y el establecimiento de las relaciones comerciales necesarias para la prosperidad económica

²²² Taylor, C. (1991) *Modes of civil society*, p. 107

²²³ Giner, S. (1996) op. cit., p. 119

y el progreso material de las personas. Para los teóricos escoceses la lógica económica de la sociedad es la que determina el sistema político y no al revés.

Adam Smith argumenta que el nacimiento de la sociedad civilizada es el resultado de los instintos económicos del ser humano. En su búsqueda del bienestar material, el ser humano desarrolla la sociedad comercial, basada en el libre mercado, como la mejor forma de organización social para alcanzar ese objetivo. El Estado, el sistema político, es simplemente un instrumento para garantizar el imperio de la ley que regula la actividad económica y, por tanto, su función es muy limitada, dejando la mayor libertad posible a la sociedad civil, la esfera de las relaciones económicas.

En su *Teoría de los sentimientos morales* de 1759, Smith enfatiza que la instauración del comercio libre establece la voluntariedad en las transacciones económicas de acuerdo al interés personal libre de cada uno, lo que da pie a una nueva forma de sociabilidad. En la sociedad comercial la persona se convierte en individuo autónomo, ya no se ve limitado por identidades y lazos primordiales, es decir pre-comerciales, como la familia o la religión. El resultado es que él es libre de perseguir sus propios intereses económicos para alcanzar un mayor nivel de vida material. Para Smith la lógica del mercado produce el tipo de sociedad más avanzada, o civilizada, posible; ya que el comercio crea relaciones de interdependencia entre los individuos, minimizando los efectos nocivos del auto-interés individual. Pero no es sólo la lógica económica la que solidifica el civismo en la sociedad, sino que el individuo autónomo al mismo tiempo puede establecer y establece relaciones personales extra-económicas con otros individuos de manera voluntaria, es decir en base a la simpatía²²⁴.

Al igual que Smith, Adam Ferguson en su *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* de 1767 presenta la misma visión economicista del progreso social del ser humano. Ferguson afirma que la diferencia característica entre las sociedades primitivas y las modernas es que las primeras están gobernadas por principios despóticos y arbitrarios, mientras que las segundas lo están por un orden civil²²⁵. Ferguson aquí cambia el enfoque que hasta ahora habían desarrollado los iusnaturalistas, al contrastar el orden civil con el

²²⁴ Khilnani, S. (2001) "The development of civil society", p. 20

²²⁵ Ibid., p. 120

despotismo y feudalismo y no ya con el estado natural²²⁶. Para Ferguson, al igual que para Smith, el orden civil de las sociedades modernas se construye en base a las relaciones comerciales entre sus miembros.

Para los economistas liberales escoceses, una sociedad civil posee tres atributos fundamentales. Primero, el individualismo: la unidad primaria de la sociedad es el individuo. La sociedad no posee una voluntad general, como afirmaba Rousseau, sino que representa simplemente un agregado de intereses individuales. Segundo, el derecho natural a la propiedad privada se convierte en la base del resto de derechos del individuo, es un elemento constitutivo de la libertad personal. Los contratos comerciales se establecen entre individuos que son socios en un plano de igualdad, ya que su relación está basada en el intercambio libre y acordado mutuamente de propiedades entre el uno y el otro. El tercer y último atributo es el mercado, la única institución capaz de equilibrar los distintos intereses encontrados y crear redes de interdependencia y cooperación. Es la institución del mercado, en consecuencia, la que establece y gobierna la sociedad civil, cuyos objetivos son dos: la búsqueda de la prosperidad material y la protección de la libertad.

La principal contribución de los teóricos escoceses al desarrollo del concepto de sociedad civil es que, como afirma Neera Chandhoke, le otorgan al término “claridad, contenido y rigor”²²⁷. Primero, desplazan al Estado y posicionan a la sociedad civil en la centralidad del discurso político moderno, lo que cualifica a una sociedad como moderna es la supremacía de la sociedad civil frente al Estado. Y segundo, contribuyen a cimentar el proyecto político liberal que busca definir los límites del Estado y reafirmar la autonomía de la sociedad civil frente a éste.

Locke y los teóricos escoceses desarrollaron la visión utópica en la que consistiría el orden liberal: un Estado mínimo que garantizase los derechos individuales y una sociedad civil fuerte en la que los individuos puedan desarrollar sus vidas libremente. Pero fueron los liberales tardíos, en particular Alexis de Tocqueville (1805-1859), los que se dieron

²²⁶ La definición de sociedad primitiva de Ferguson abarca por igual el feudalismo europeo o los despotismos orientales. Es decir, es un contra-concepto de la sociedad civil, todo lo que no sea sociedad civil es sociedad primitiva.

²²⁷ Chandhoke, N., op. cit., p. 114

cuenta de que una vez que el Estado liberal está asentado, incluyendo ahora la democracia como parte fundamental del mismo, la esfera de la sociedad civil debía ser continuamente protegida de potenciales transgresiones por parte del Estado para preservar su autonomía.

En su *Democracia en América*, cuyo primer volumen fue publicado en 1835 y el segundo en 1840, Tocqueville advierte de que incluso los regímenes liberales democráticos fomentan su particular versión del despotismo. La legitimidad que las elecciones libres otorgan al Estado democrático hace que la sociedad civil más y más delegue obligaciones en éste, centrándose los individuos en la búsqueda de sus intereses personales. Esa apatía hacia el proceso político hace que la sociedad civil pierda la iniciativa y creatividad que es el motor del progreso y se vuelva indiferente al devenir del Estado y sus leyes²²⁸.

Una segunda amenaza despótica para Tocqueville en las sociedades democráticas es la tiranía de la mayoría, ejercida a través de la conformidad social y el acallamiento de voces minoritarias discordantes con la misma. El resultado, como en el primer caso, es el peligro de debilitar el carácter crítico y la independencia de juicio de los miembros de la sociedad civil, lo que conlleva una aceptación del despotismo mayoritario y la opresión de las minorías.

Para evitar estas dinámicas, Tocqueville cree necesario fomentar la virtud cívica dentro de la sociedad civil y que para ello el mejor instrumento posible son las asociaciones sociales – profesionales, culturales, religiosas, etc. – que luchen contra la apatía política, fomenten la participación ciudadana y revigoricen a la sociedad civil frente al Estado. Tocqueville no aboga por un retorno a las identidades colectivas en contra de las individuales, una premisa básica de la sociedad civil liberal; la base de su asociacionismo es que éste es de carácter voluntario, es decir, los individuos dentro de la sociedad civil son libres de unirse a cualquier asociación de acuerdo con sus intereses personales. El resultado de este asociacionismo es un pluralismo político que para Tocqueville es la base fundamental de la protección de la sociedad civil frente al Estado, ya que una variedad de visiones dentro de la misma asegura que siempre haya alguien dispuesto a desafiar las transgresiones del Estado en la esfera de la sociedad civil.

²²⁸ Béjar, H. (2010) “Alexis de Tocqueville: la democracia como destino”, p. 338

En conclusión, la concepción liberal de la sociedad civil es una esfera deliberadamente sin contenido específico; como afirma Salvador Giner se trata de “una esfera establecida para que en ella se realizaran los intereses individuales de los hombres en un marco competitivo, contractual, que permitiera la privacidad y la intimidad”²²⁹. Igualmente, la naturaleza auto-interesada del ser humano se ve como fundamental a la hora de protegerla frente a la intromisión del Estado; es este individuo que se mueve libremente entre distintas lealtades en base a su propio interés y no en relación a un sentimiento de grupo el que protege la democracia y el pluralismo. En suma, el orden liberal es impensable sin la sociedad civil, porque ésta es su esencia misma²³⁰.

1.4. Críticas a la concepción liberal de la sociedad civil

En el siglo XIX emergieron dos importantes críticas a la concepción liberal de la sociedad civil, la hegeliana y la marxista. Como hemos visto, el liberalismo concibe la sociedad civil como una esfera con dinámicas y mecanismos de auto-regulación autónomos, el mercado y la moral. El Estado limita su papel a garantizar la ley y el orden. Los ciudadanos en la sociedad civil liberal tienen dos roles. Primero, como individuos en una economía de mercado buscan maximizar su auto-interés personal. Y segundo, como ciudadanos buscan participar en la vida asociativa de vez en cuando para proteger la viabilidad de la sociedad en su conjunto.

Tanto Hegel como Marx, bebiendo de la tradición comunitarista republicana proveniente de Rousseau, desconfían de la separación liberal entre voluntad, representada por la sociedad civil, y legalidad, representada por el Estado.

1.4.1. La concepción hegeliana

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) está considerado como el primer teórico que distingue conceptualmente de manera explícita entre sociedad civil y Estado. Para el filósofo alemán la vida ética (*Sittlichkeit*) en la sociedad moderna se divide en tres esferas: familia, sociedad civil y Estado. La familia representa la esfera de las relaciones privadas basadas en el amor y la confianza mutua, donde no hay espacio para el individualismo.

²²⁹ Giner, S. (1996) op. cit., p. 121

²³⁰ Ibid., p. 129

La sociedad civil (*Bürgerliche Gesellschaft*) es la esfera del trabajo y la producción, en la que las personas interactúan como individuos libres en búsqueda de sus intereses y bienestar personales. La tercera y última esfera, el Estado (*Staat*), es aquella donde se realiza la voluntad general y se fomentan las virtudes cívicas de los ciudadanos.

La concepción hegeliana de la sociedad civil bebe de la tradición liberal, a pesar de que a menudo se ha tildado su pensamiento de antiliberal e incluso de apologista del absolutismo. Hegel, como Locke anteriormente, busca dar respuesta a la pregunta de cómo crear y sostener una comunidad bajo condiciones modernas. Al igual que los liberales, Hegel cree que la sociedad civil es la respuesta a esa pregunta y ve en ella un éxito del mundo moderno. La sociedad civil, para el filósofo alemán, se basa en un proceso de reconocimiento mutuo de derechos y libertades entre conciudadanos que además permite al individuo disfrutar de su libertad subjetiva.

Sin embargo, mientras el liberalismo se muestra satisfecho con permitir al individuo realizar sus sueños auto-interesados y confía en que la interdependencia económica y la moral son suficientes para sustentar la convivencia y el bienestar general, Hegel desconfía de ese *laissez-faire*. Para Hegel, el conflicto entre los intereses individuales de los ciudadanos, si no es regulado de manera explícita, acabaría por hacer descarrilar a la sociedad civil²³¹.

La solución al problema pasa por tratar de conciliar la libertad individual con la búsqueda de una vida ética colectiva. Dicha vida ética colectiva consistiría en una sociedad donde sus miembros comparten ciertos ideales y moralidad; es decir, se necesita mediar la particularidad presente en la sociedad civil, la libertad subjetiva de los individuos, con la universalidad de ciertos valores compartidos²³². Esa mediación por parte de la universalidad es realizada por el Estado. Y es que “el Estado es la realidad efectiva de la vida ética”, la cual se expresa en “la unidad de la libertad objetiva, es decir, la voluntad universal sustancial, y la libertad subjetiva, o sea el saber individual y la voluntad que busca sus fines particulares”²³³.

²³¹ Abellán, J. (2012) op. cit., p. 235

²³² Chandhoke, N. op. cit., p. 121

²³³ Hegel, G. W. F. (1999) *Principios de la Filosofía del derecho*, p. 370-371

En suma, para Hegel la sociedad civil es la esfera de la sociedad moderna en la que conviven las diversas voluntades e intereses individuales y que, a través de la competición comercial y el intercambio de ideas, representa una fuente de energía la cual es motor del progreso social. Sin embargo, la esfera de la sociedad civil no es capaz de generar por sí misma un orden social armónico, debido a la fragmentación particularista. Es por ello que necesita ser guiada por el Estado que armoniza el individualismo auto-interesado, principio constitutivo de la sociedad civil, con la realización de los intereses universales comunes al conjunto de la ciudadanía.

1.4.2. La concepción marxista

Karl Marx (1818-1883) comparte con Hegel su desconfianza hacia la solución liberal y hacia la tensión que existe en la sociedad moderna entre los intereses del ser humano como ciudadano y del ser humano como individuo privado²³⁴. Sin embargo, Marx critica y modifica completamente la relación hegeliana entre sociedad civil y Estado, ya que para él el Estado no puede actuar como una entidad superior que proteja lo universal frente a los intereses individuales que se articulan en la sociedad civil. Esto se debe a que el Estado no es ni independiente ni neutral en relación a los intereses de la sociedad civil; al contrario, el Estado se encuentra profundamente unido a los intereses particulares de la sociedad civil.

Para Marx la sociedad civil es una sociedad de clases, es decir desigual, y controlada por la clase dominante, la burguesía. La burguesía, según el filósofo alemán, subordina el interés general que, según Hegel, el Estado debe proteger, a sus intereses de clase. En suma, para Marx, como para los liberales, la vida política está subordinada a la vida económica en la sociedad moderna capitalista. Esto supone que Marx dé la vuelta a la teoría de Hegel y afirme que no es el Estado el que controla a la sociedad civil, sino al contrario; los intereses económicos de la clase dominante en la sociedad civil determinan el devenir de la esfera política del Estado. La diferencia entre Marx y los liberales es que, mientras para estos los intereses individuales gobiernan la sociedad civil, para Marx la sociedad civil está gobernada por la lucha entre colectivos, las clases económicas.

²³⁴ Femia, J. (2001) "Civil society and the Marxist tradition", p. 135

En resumen, en la concepción marxista la sociedad civil es equivalente a la sociedad burguesa y, por tanto, al modo de producción capitalista: “verdadero lugar y escenario de toda la historia”²³⁵. Mientras que el Estado pierde su agencia política y se diluye en la sociedad civil, quedando simplemente como una herramienta de clase.

1.5. Apuntes finales

El concepto liberal de sociedad civil nos dice que el ser humano es parte de una sociedad moderna, liberado de todo lazo primordial y cuyo único interés racional, es decir válido, es la búsqueda del interés personal. Al mismo tiempo, el individuo posee ciertos derechos naturales; liberado de toda lealtad a identidades colectivas por la razón, su único interés recae en la mejora de su bienestar personal. La supremacía de la ley del mercado, al mismo tiempo, nos indica que ese bienestar personal toma, ante todo, una forma material. Esta afirmación a su vez conlleva la primacía de la producción y la actividad comercial como motores del progreso humano, lo que convierte al concepto de sociedad civil occidental en una defensa moral de la acumulación de riqueza. En otras palabras, sólo a través de la búsqueda interesada de una mejor vida material se alcanza la sociedad civilizada: la paz y la libertad; ésta última es denominada adecuadamente por Benjamin Constant en 1819 como “la libertad de los modernos”²³⁶.

Frente a la concepción liberal de la sociedad moderna nos encontramos las críticas hegeliana y marxista. Provenientes de la tradición rousseauiana y su concepto de la voluntad general, estas críticas exploran la tensa relación entre el individualismo auto-interesado de la sociedad civil con el interés general del Estado, necesario para la convivencia moderna. En particular, Hegel busca sintetizar en su teoría de la sociedad civil lo particular, la libertad subjetiva del individuo bajo la visión liberal, con lo universal, la virtud cívica común a toda la sociedad. Mientras que Marx ve el Estado como una herramienta de clase, dirigida por la burguesía, quien controla también la sociedad civil.

²³⁵ Marx, K. citado en Máiz, R. (2002) “Karl Marx: de la superación del Estado a la dictadura del proletariado”, p. 124

²³⁶ Consant, B. (2010) *De la liberté des anciens comparé à celle des modernes*

La posición dominante del liberalismo en el pensamiento político y la realidad institucional occidentales es algo evidente. La premisa liberal de que la virtud del comercio es su particular preferencia por la legalidad y el orden social ha resultado en un destacado punto de inflexión: la victoria del pensamiento liberal frente al republicano en la concepción de la sociedad civil. La corriente liderada por Rousseau y Hegel de la ciudadanía republicana con su admiración por la vida colectiva, inspirada en el matrimonio aristotélico entre ética y política y su idealizada *polis* griega, se convierte en impracticable e indeseable en el Estado moderno, más grande. Es necesario en el contexto de la modernidad encontrar una alternativa a la comunidad política aristotélica y ésta es la concepción liberal de la sociedad civil, apoyada por el Estado, en la que el comercio reemplaza al sentido cívico como garante de la estabilidad y el progreso social.

El concepto de sociedad civil en el pensamiento político indio moderno

En el capítulo tres hemos visto cómo a través de la consolidación del Estado colonial durante el siglo XIX la ontología y el lenguaje de la modernidad política occidental, y específicamente el liberalismo, se introducen en la India. Aunque tradicionalmente la atención de historiadores, politólogos y sociólogos se ha centrado en resaltar la importancia de la implantación del Estado moderno y sus instituciones, la introducción del concepto de sociedad civil también es fundamental, ya que, crea un espacio de sociabilidad para la actividad asociacionista india, dentro del cual germinarán las ideas y las estructuras anti-colonialistas.

Sudipta Kaviraj afirma que la introducción de la dicotomía liberal entre Estado y sociedad civil no es más que parte del más amplio proyecto de dominación colonial británica sobre la India²³⁷. Volviendo de nuevo a nuestro argumento en el capítulo tres, a pesar de que los británicos buscan legitimar su proyecto colonial a través de una narrativa política construida sobre los principios del liberalismo, la evidencia histórica muestra que la aplicación práctica de esos principios deja mucho que desear. Ese es el caso con la introducción del concepto de sociedad civil. Desde la perspectiva colonialista, la sociedad civil es todo aquello en lo que al Estado no le interesa involucrarse. Esto supone lo inverso

²³⁷ Kaviraj, S. (2001) "In search of civil society", p. 309

de la concepción liberal, el Estado es el que impone los límites a la sociedad civil y no al contrario. Es más, la separación entre Estado y sociedad civil no está basada en la concepción liberal de un Estado garante de los derechos naturales de los ciudadanos y una sociedad civil como una esfera autónoma en la que éstos son libres para perseguir sus intereses personales. El Estado colonial es un instrumento para la extracción económica y, por tanto, dispuesto a entrometerse en la esfera de la sociedad civil si es necesario para garantizar ese objetivo. No existe limitación constitucional de ningún tipo al poder del Estado. En suma, no podemos hablar de que la dicotomía Estado-sociedad civil colonial vaya más allá de un instrumento discursivo.

A pesar del uso instrumentalista que hacen los británicos de la sociedad civil, una vez que el término es introducido en el discurso político indio se convierte en un campo de batalla conceptual entre la concepción colonialista y la liberal, ahora defendida por la élite intelectual india. Esta élite, que como ya hemos visto es concedora y admiradora de las ideas de la modernidad occidental, reclama la instauración de una genuina sociedad civil liberal dentro del régimen colonial.

A continuación analizaremos cómo el concepto de sociedad civil se desarrolla no dentro del contexto colonial, sino desde una perspectiva nacionalista.

2. Tagore: la sociedad civil como sociedad auto-regulada

En 1904, el último año del período colaboracionista entre el Estado colonial y la élite intelectual local antes de la radicalización del movimiento anti-colonialista en 1905 con la Partición de Bengala, Rabindranath Tagore publica un ensayo en la revista bengalí *Bangadarshan* titulado “Society and the State”.

Este ensayo es un escrito fundamental para conocer el pensamiento político de Tagore y al que él mismo hará referencia en sus escritos posteriores como piedra angular sobre la que construye su entendimiento de las diferencias entre las sociedades occidental e india.

Tagore comienza su ensayo afirmando que:

“En nuestro país el rey hacía la guerra, defendía su territorio y dispensaba justicia, y la sociedad atendía todo lo demás, desde el abastecimiento de agua al abastecimiento de conocimiento. Esto se hacía con tal eficiencia que las repetidas acometidas de nuevas soberanías a través de los siglos no podían ni destruir nuestra vida espiritual y reducirnos a brutos [*brutes*], ni romper nuestra sociedad y convertirnos en desposeídos [*destitutes*]”²³⁸.

En esta cita encontramos una primera distinción que hace Tagore entre Estado y sociedad en la India pre-colonial. La premisa básica es que el Estado, el soberano, que él aquí equipara a la figura del rey, se caracteriza por poseer un poder limitado y a su vez una presencia temporal, debido a las continuas agresiones externas. La acción del soberano para Tagore está orientada a un objetivo fundamental, preservar sus dominios territoriales frente a las amenazas militares. En este contexto de incertidumbre y discontinuidad política e institucional, la sociedad representa una esfera autónoma del Estado y auto-regulada que se encarga de asegurar el bienestar físico y espiritual de sus miembros. La limitada profundidad de la soberanía estatal a nivel local, particularmente en una sociedad predominantemente rural, supone que no exista ningún límite a la autonomía de acción de la sociedad por parte del Estado.

Si el Estado no juega ninguna función reguladora o mediadora en la sociedad, ¿cuáles son los principios organizativos de ésta? Para Tagore la respuesta se encuentra en el deber moral: “Él [el rey] era moralmente responsable de sus propias acciones, pero el pueblo nunca dependió de él para su bienestar comunitario [*communal welfare*]. Al contrario, las obligaciones sociales eran asignadas específicamente a los miembros de la sociedad”²³⁹.

Y continúa: “Consecuentemente, lo que nosotros entendemos por la palabra *dharma* permeó la totalidad del tejido social. Todo hombre tenía que adquirir la disciplina del auto-control; todo hombre tenía que aceptar el santificado código de obligaciones”²⁴⁰.

El deber moral que gobierna la sociedad en la India es para Tagore, por tanto, el *dharma*. El *dharma*, como hay señalábamos en el capítulo dos, en un concepto central del hinduismo que aúna los preceptos que buscan asegurar la manutención y crecimiento

²³⁸ Tagore, R. (1961a) “Society and State”, p. 49

²³⁹ Ibid., p. 51

²⁴⁰ Ibid., p. 51

material y espiritual del individuo y la sociedad²⁴¹. El *dharmashastra* – “el arte del *dharma*”, es decir, su aplicación práctica – posee dos principios básicos: primero, la sociedad se organiza en base a clases o *varnas* y segundo, cada *varna* tiene asignadas un número de obligaciones, o *asrama*, que todos los miembros que pertenecen a ella deben cumplir.

Para la filosofía hindú el *dharmashastra* es lo que mantiene a la sociedad unida. En un contexto de invasiones constantes y su resultante inestabilidad política, para los pensadores antiguos hindúes el evitar la desintegración social era una prioridad²⁴². En el ideal social hindú todos los miembros de la sociedad cumplirían su *dharma* individual, lo que evitaría la necesidad de utilizar *danda* o fuerza física, es decir la instauración de un poder estatal.

Como vemos, Tagore en su ensayo simplemente defiende como válida la concepción de la sociedad de la filosofía hindú.

En “Sociedad y Estado” Tagore también destaca la capacidad del orden social hindú para acomodar la diversidad cultural existente en la sociedad india:

“Muchas nuevas comunidades aparecieron en nuestra *samaj* [sociedad] con el paso del tiempo y crearon nuevas reglas y convenciones para sí mismas, mientras que al mismo tiempo se mantuvieron dentro del orden hindú; la sociedad hindú nunca encontró fallo en ellas”²⁴³.

Aquí Tagore hace referencia a la naturaleza flexible del principio del *dharma*. La continua ida y venida de nuevos grupos dentro de la sociedad india, debido a las invasiones extranjeras, pero también al nacimiento de nuevas religiones dentro de ella, como el budismo y el jainismo, supuso que la doctrina del *dharma* tuviese que ser flexible para encontrar una manera de incorporar a estos nuevos grupos a la sociedad. La solución se encontró en aceptar que estos nuevos grupos se constituyeran como *varnas* en sí mismos. Esto suponía que pudiesen mantener sus tradiciones y costumbres intactas e imponer sus

²⁴¹ Dandekar, R. N. (1988a) “Dharma: the first end of Man”, p. 215

²⁴² Parekh, B. (1986) op. cit., p. 20

²⁴³ Tagore, R. (1961a) op. cit., p. 52

propias reglas dentro de su clase, es decir se les reconocía que poseían su propio *asrama*²⁴⁴.

En suma, la concepción de sociedad antigua india, construida sobre los cimientos del orden social, *varnas*, y moralidad, *asrama*, hindúes representa para Tagore un ideal de sociedad civilizada.

Ese ideal, sin embargo, continúa Tagore, ya no existe. La razón de su extinción es que el principio del *dharma* que la regulaba ha sido tergiversado. La observación del deber moral como forma de cumplir con el *dharma* ha sido reemplazada por el ritualismo:

“En la autoridad del brahmanismo, del aprendizaje, del *dharma* y el ascetismo, la verdadera alma del país fue entronada [enthroned]. Desde que el mero ritual ha reemplazado al ascetismo, desde que el brahmán, cuyo deber era enriquecer a la sociedad con su austeridad abandonó la función asignada a él y descendió a las puertas de la sociedad para tomar el puesto de centinela, hemos dejado de contribuir al mundo e incluso distorsionado y hecho inútil todo lo que era nuestro”²⁴⁵.

Aquí Tagore hace referencia a lo que Sunil Khilnani ha denominado como el mecanismo ideológico de la India pre-colonial: el brahmanismo²⁴⁶. En el orden social hindú los brahmanes son miembros del *varna* cuya función social es la de ejercer como sacerdotes e interpretadores de los textos religiosos. La naturaleza de sus funciones suponía que este grupo social tuviese el monopolio sobre la regulación de las relaciones sociales, pero poco poder económico, que recaía, principalmente, sobre las *varnas* comerciales. Para aumentar su poder económico los brahmanes comenzaron a anteponer los rituales religiosos, en los que sólo ellos podían actuar como sacerdotes y, por tanto, poseían el monopolio económico, a costa del comportamiento moral individual. El brahmanismo es esa degeneración de la que Tagore habla, en la que el cumplimiento con rituales religiosos es suficiente para cumplir con el *dharma* de uno, ignorando su *asrama*, o deber moral, hacia la construcción del bienestar común en sociedad.

En una carta de 1909 al abogado y teólogo neoyorquino Myron Phelps, Tagore explica las graves consecuencias que, desde su punto de vista, tiene el brahmanismo para la

²⁴⁴ Parekh, B. (1986) op. cit., p. 22

²⁴⁵ Tagore, R. (1961a) op. cit., p. 64

²⁴⁶ Khilnani, S. (1997) *The idea of India*, p. 19

sociedad²⁴⁷. Primero, escribe, la ordenación social en *varnas* del *dharmashastra* ha sido reemplazada por un sistema de castas rígido, inspirado por el ritualismo brahmánico. Mientras el sistema de *varnas* se crea para distribuir las responsabilidades sociales y en el que existe un respeto y reconocimiento mutuo entre las distintas clases hacia la función que cada una llevaba a cabo en favor del bien común que era la sociedad, el sistema de castas reemplaza ese respeto y reconocimiento mutuo por uno de estratificación y jerarquización de la sociedad. Esto conlleva la pérdida de los valores de servicio individual y cooperación entre clases, para promover el bienestar social, englobados en el principio del *dharma* y su reemplazo por un ritualismo que simplemente enfatiza la distinción entre castas y preservación de su pureza, destruyendo la cooperación y reemplazándola por la explotación de las castas más bajas por parte de las más altas.

Para Tagore, el cumplimiento de las obligaciones personales de su *dharma* por parte de los individuos era necesario para mantener el bienestar y el orden colectivo. Es decir, el cumplimiento del *dharma* preserva la sociedad. La preservación de la sociedad es importante porque es dentro de ella donde el individuo alcanza la libertad: “La libertad se obtiene sólo a través de la disciplina, a través del sacrificio de las inclinaciones personales. La libertad es un beneficio que sólo puede ser alcanzado si presentas un adecuado capital de auto-restricción”²⁴⁸.

Para Tagore la evolución del ser humano le ha hecho cubrir distintas etapas en su camino hacia la libertad más perfecta. La primera etapa es la de la libertad física, lo que él llama “el Espíritu de la Vida”, y ésta se alcanza cuando el ser humano es capaz de sobrevivir físicamente en el mundo. Para Tagore, ésta es una libertad tan básica que el ser humano la comparte con el resto del mundo animal, es decir, la libertad física no es un atributo humano, es simplemente la capacidad de cualquier ser vivo de sobrevivir en el estado natural. La segunda etapa en la evolución de la libertad es la de la libertad de las relaciones sociales; ésta se alcanza, como ya hemos visto, a través del cumplimiento del *dharma*, es decir, el cumplimiento de sus responsabilidades sociales. El tercer y último nivel de libertad, es el de la conciencia, lo que Tagore llama “el Espíritu del Hombre”. Para Tagore, en el estado natural, la libertad del ser humano es incompleta porque depende de la naturaleza. En el estado social, cuando alcanzamos la libertad de conciencia, ésta es

²⁴⁷ Tagore, R. (2009a) “The problem of India: letter to Myron Phelps”, p. 257

²⁴⁸ Tagore, R. (1961b) “What then?”, p. 88

completa porque el ser humano es soberano, construye su mundo y lo gobierna. La libertad de conciencia es la que permite al ser humano descubrir “la verdad de la unidad del hombre” [*human unity*] que es que nuestra mayor satisfacción como seres humanos es cuando nos realizamos a nosotros mismos a través de otros, es decir, cuando la simpatía y la cooperación vencen el pulso a la envidia y la decepción. Y esto se consigue a través de “la búsqueda de un conocimiento que no reconoce ningún límite y no tiene miedo de ningún tabú costumbrista [*time-honoured*]”²⁴⁹.

La fuerza que hace al ser humano evolucionar a través de estas distintas etapas es la razón. Tagore concibe la razón como un excedente de energía que el ser humano posee y que lo distingue del resto del mundo animal, lo que le permite superar la etapa de libertad más básica, la física, que comparte con el resto de seres vivos, y avanzar hacia la de la libertad completa: “un espíritu que tiene su enorme capital con un excedente en exceso de los requerimientos del animal biológico del hombre”²⁵⁰.

Como vemos, para Tagore, la sociedad es el producto de la racionalidad del ser humano y es necesaria para que pueda alcanzar el nivel más alto de libertad, la libertad de conciencia. Esa libertad de conciencia, expresada a través de la cooperación y la simpatía, la realización de uno en los otros, que no es otra cosa que el cumplimiento del *dharma*, es la que hace que el ser humano sea capaz de desarrollar la sociedad ideal de Tagore, auto-regulada y cuyo objetivo es el bienestar social de todos.

Es en este punto donde Tagore torna su atención hacia el momento histórico en el que vive y la cuestión del colonialismo en la India. Para Tagore nada en el Estado colonial lo hace un caso especial en comparación con otros Estados anteriores en su relación con la sociedad. Al igual que con los antiguos reyes, la sociedad india podría continuar funcionando de manera autónoma en relación al Estado colonial; el problema es que el abandono del deber moral de los individuos hacia la sociedad que los gobernaba ha dejado a ésta expuesta, esta vez sí, a la influencia del Estado:

“Que, hoy, tengamos que deplorar la falta de agua en nuestro país, es comparativamente un mal menor. La principal causa de esa escasez debe ser nuestro verdadero arrepentimiento

²⁴⁹ Tagore, R. (2005b) *The Religion of Man*, p. 35

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 30

– la evidencia de que la sociedad ha perdido interés en sí misma y su atención ahora se dirige hacia afuera”²⁵¹.

Y añade:

“Ahora es el gobierno el que debe proveer el agua potable y la sanidad; e incluso para el regalo de la educación debemos arrodillarnos humildemente ante las puertas de las autoridades. El árbol que antes hacía florecer sus propias flores ahora levanta sus alicaídos miembros apelando a la ayuda del cielo”²⁵².

La razón, que es la fuerza que hace funcionar a la libertad de conciencia y, por tanto, el cumplimiento del *dharma* que hacen prosperar a la sociedad, ha sido reemplazada por el hábito ciego del ritualismo, que promueve el egoísmo y el espíritu anti-social. Esto conlleva el debilitamiento del deber moral de los miembros de la sociedad hacia ésta. El resultado ha sido la delegación en el Estado de las funciones asignadas a ellos por su *dharma*, la sociedad ya no es una esfera autónoma, sino que ahora se encuentra en una relación de dependencia con el Estado.

Tagore aquí hace una afirmación muy importante al depositar la responsabilidad de la subyugación colonialista de la India no en los británicos, sino en los propios indios. Es la sociedad, el pueblo, el que decide de manera voluntaria ceder su libertad y dejar su bienestar en las manos del Estado colonial. Por ello, Tagore concluye: “El dominio foráneo no es una excrecencia, la extirpación forzosa de la cual restauraría una condición de salud y vigor normales. Se ha manifestado [el dominio foráneo] como un síntoma político de una enfermedad social”²⁵³.

Rabindranath Tagore nos ofrece una concepción de la sociedad civil distintivamente india, pero también decididamente moderna. Su concepto de sociedad civil presenta una esfera auto-regulada e independiente del Estado. Dicha esfera está gobernada por el principio del *dharma*, el deber moral de los miembros de la sociedad hacia el bienestar colectivo dentro de ésta. Hasta ese punto, la concepción de Tagore no es distinta a la de la filosofía hindú; lo que la hace diferente es su atribución a la libre agencia individual y racional, que él llama la libertad de conciencia, del cómo se cumple esa obligación moral.

²⁵¹ Tagore, R., (1961a) op. cit., p. 49

²⁵² Ibid., p. 50

²⁵³ Tagore, R. (2009a), op. cit., p. 257

En otras palabras, la sociedad civil de Tagore está formada por individuos que a través de la razón reconocen que la libertad más completa del ser humano se alcanza en sociedad.

Además de su contribución al desarrollo del concepto de sociedad civil, es importante destacar la importancia de la tesis de Tagore de la decadencia de la sociedad india, del hinduismo al brahmanismo, para la transición del anti-colonialismo al nacionalismo. Como ya hemos visto, Tagore argumenta que la subyugación colonial de la India no se debe a causas exógenas, es decir a los intereses explotadores de los británicos, sino a causas endógenas. Al hacer esta afirmación, Tagore está diciendo que la capacidad de acabar con el colonialismo está en las manos del propio pueblo indio, es decir, éste es dueño de su propio destino. Con esto Tagore ofrece esperanza de progreso político, lo que Koselleck llama la dimensión temporal, la distinción entre un “antes”, la subyugación colonial, y un “después”, la buena sociedad india.

3. Gandhi: la concepción de la sociedad civil en *Hind Swaraj*

En 1919 sale publicado en la India *Hind Swaraj*, la principal obra de Mohandas Gandhi²⁵⁴.

Gandhi no utiliza el término sociedad civil en *Hind Swaraj*; sin embargo, esto no supone que no desarrolle el concepto dentro del mismo. Es más, como vamos a ver, el concepto de sociedad civil es central a la tesis del libro y para la filosofía política de Gandhi.

Como el título indica – *Hind Swaraj* es traducido al inglés como “*Indian home-rule*”, es decir “auto-gobierno indio” – la preocupación central de Gandhi en el libro es exponer su visión de cómo debería ser una India libre. Como ya apuntábamos en el capítulo tres, el

²⁵⁴ *Hind Swaraj* es una traducción al inglés hecha por el propio Gandhi del texto original que escribió en gujarati, su lengua materna, y que salió publicado anteriormente en Sudáfrica donde Gandhi residió antes de regresar a la India para unirse al movimiento nacionalista.

Hind Swaraj está escrito en forma de diálogo entre un editor, el propio Gandhi, y un “lector”. En el capítulo XX el propio Gandhi da a entender que la audiencia del libro es una audiencia mixta compuesta por distintos grupos y que estos grupos son el “lector”. La audiencia está compuesta por los expatriados indios que abiertamente apoyan el terrorismo y la violencia política para expulsar a los británicos de la India, los bandos extremistas y moderados dentro del Congreso, la nación india en su conjunto y, por último, “los ingleses”.

El libro fue censurado en la India desde 1910, un año después de la publicación del texto original en Sudáfrica, hasta 1939.

concepto de *swaraj* en el período anti-colonialista se usa regularmente para significar la demanda de libertad política de la India del Imperio británico²⁵⁵. En *Hind Swaraj* Gandhi reconceptualiza el término *swaraj*.

En el capítulo IV del libro titulado “*What is Swaraj?*”, Gandhi afirma, en respuesta a la pregunta de su imaginario interlocutor de qué es *swaraj* para él, que:

“es posible que nosotros no otorguemos el mismo significado al término. Tú y yo y todos los indios estamos impacientes por obtener *swaraj*, pero no hemos decidido qué es. Expulsar a los ingleses de la India es un pensamiento oído por parte de muchas bocas, pero no parece que muchos hayan considerado cuidadosamente por qué tiene que ser así”²⁵⁶.

Aquí Gandhi articula la principal debilidad del pensamiento anti-colonialista y que ya apuntábamos en el capítulo tres: que sabe de lo que está en contra, la dominación colonial, pero no ha articulado una visión de aquello de lo que está a favor, cómo sería una India independiente. Este es un primer paso por parte de Gandhi para establecer su propia visión de cómo sería esa India independiente, de explicar en qué consiste su *swaraj*.

El primer paso para definir qué es *swaraj* para él es definir qué no es:

“En la práctica [el *swaraj* que defienden los anti-colonialistas] significa esto: que queremos el gobierno inglés sin los ingleses. Tú quieres la naturaleza del tigre, pero no el tigre; es decir, tú harías a la India inglesa, y, cuando se convierta en inglesa, no se llamaría Indostán sino Inglestán [*Englishtan*] (sic). Este no es el *Swaraj* que yo quiero”²⁵⁷.

¿Qué quiere Gandhi decir cuando afirma que no quiere un gobierno inglés? A lo que se refiere es que no quiere una sociedad gobernada por los principios del liberalismo, lo que él llama la civilización moderna. Para Gandhi, Gran Bretaña, y por extensión el mundo occidental, ha caído presa de un modelo de sociedad “que hace del bienestar físico el objeto de la vida”²⁵⁸. La búsqueda de la acumulación de riqueza que es la razón de ser del modo de vida occidental crea un nuevo tipo de esclavitud; si la esclavitud en la

²⁵⁵ Aunque como ya hemos visto, existen diferencias dentro del movimiento anti-colonialista y del Congreso en relación al grado de libertad política que el concepto de *swaraj* representa: desde la creación de un Estado independiente a una mayor autonomía dentro del Imperio, pasando por el estatus de protectorado británico. El término *swaraj* ha sido utilizado por distintos pensadores y en distintos momentos históricos para significar todos estos ordenamientos políticos.

²⁵⁶ Gandhi, M. K. (2009a) *Hind Swaraj*, p. 25

²⁵⁷ Ibid., p. 27

²⁵⁸ Ibid., p. 30

Antigüedad se originaba en la compulsión física, la esclavitud moderna está basada en “la tentación del dinero y del lujo que el dinero puede comprar”²⁵⁹. Para Gandhi, por tanto, el orden social liberal no produce la libertad del ser humano, sino que lo esclaviza. Por último, Gandhi explica que la causa de que la civilización occidental haya caído en las fauces del materialismo es la ausencia en ella de una fuerza fundamental: la moralidad religiosa²⁶⁰. Por todo esto, no duda en tildarla de “civilización satánica”²⁶¹.

Emular el modelo social occidental, en suma, no es una opción para Gandhi a la hora de construir su *swaraj*. El lector le pregunta entonces qué es la verdadera civilización y Gandhi responde que ésta es:

“aquella que está hecha de una conducta que señala al hombre la senda del deber. El cumplimiento del deber y la observación de la moralidad son términos intercambiables. El observar la moralidad es alcanzar el dominio sobre nuestra mente y nuestras pasiones. Haciéndolo, nos conocemos a nosotros mismos. El equivalente en gujarati de civilización significa ‘buena conducta’”²⁶².

Por tanto, para Gandhi el verdadero *swaraj*, o libertad, significa el establecimiento de una sociedad, que él llama la verdadera civilización, basada en el cumplimiento del deber y la observancia de la moralidad.

Antes de analizar los atributos del concepto de sociedad de Gandhi, es importante destacar que, como Tagore, Gandhi culpa a la degeneración de la sociedad india de la subyugación colonial; aunque lo hace desde una perspectiva distinta a la del pensador bengalí.

En el capítulo VII titulado “Why was India lost?”, Gandhi explica que “los ingleses no han tomado la India; nosotros se la hemos dado a ellos. Ellos no están en la India debido a su fuerza, sino debido a que nosotros los mantenemos ahí”²⁶³. Para Gandhi el argumento

²⁵⁹ Ibid., p. 31

²⁶⁰ Ibid., p. 32

²⁶¹ Ibid., p. 37

²⁶² Ibid., p. 56

La referencia que hace Gandhi a la traducción del término civilización al gujarati es importante. En el texto original en gujarati, Gandhi utiliza el término *sudharo*. Gandhi explica que *sudharo* está compuesto por dos términos: *su* que traduce como “bueno” y *dharo* como “modo de vida”. Sin embargo, como explica David Hardiman esa es una conceptualización nueva del término por parte de Gandhi, ya que en gujarati históricamente el significado del término ha sido más limitado refiriéndose simplemente a civilización en el sentido occidental (Hardiman, D. (2003) *Gandhi: in his time and ours*, p. 69).

²⁶³ Gandhi, M. K. (2009a) op. cit., p. 38

de que es la superioridad militar la que preserva el control británico sobre la India es falso. La verdadera causa es que la Compañía de las Indias Orientales, precursora del Estado colonial, llegó a la India buscando comerciar, si no hubieran encontrado con quien hacerlo se habrían marchado, pero los indios se vieron tentados por el dinero, comenzaron a comerciar con la Compañía y más adelante le asistieron en el establecimiento de un Estado permanente²⁶⁴.

Al posicionar al comercio como causa central de la subyugación colonial de la sociedad india, Gandhi afirma que “la India está siendo aplastada no bajo la bota inglesa, sino bajo la de la civilización moderna”²⁶⁵. El espíritu materialista de la civilización occidental moderna está afligiendo a la sociedad india. La solución pasa por que ésta rechace ese materialismo y, por tanto, la civilización moderna y abraze la “verdadera civilización”: la buena conducta representada por el cumplimiento del deber y la observación de la moralidad.

En este punto es importante regresar a la naturaleza polisémica del concepto de *swaraj*. Como ya hemos indicado, hasta ahora *swaraj* ha sido utilizado para significar libertad política; Gandhi mantiene esa significación del concepto, pero también echa mano de su otra significación, *swaraj* como libertad personal y, de manera innovadora, subordina el primer significado al segundo.

En el capítulo XIV, titulado “How can India become free?”, Gandhi define, por primera vez, qué es *swaraj* para él: “si nosotros nos hacemos libres, India será libre. Y en esta idea tienes una definición de *swaraj*. Es *swaraj* cuando aprendemos a gobernarnos a nosotros mismos”²⁶⁶. Cuando dice “nosotros” Gandhi se está refiriendo a los miembros de la sociedad: “dicho *Swaraj* tiene que ser experimentado por cada uno por sí mismo”²⁶⁷.

A través de esta definición de *swaraj* Gandhi establece el principio fundamental de su concepción de la sociedad civil, es decir civilizada: el individuo libre es la unidad básica

²⁶⁴ Ibid., p. 39

²⁶⁵ Ibid., p. 37

²⁶⁶ Ibid., p. 71

²⁶⁷ Ibid., p. 71

y el agregado de ellos forman la sociedad; esa libertad individual es un prerequisite *sine qua non* para alcanzar la libertad política.

Es destacable que Gandhi coincida con el liberalismo occidental en determinar al individuo libre como la unidad fundamental de la sociedad civilizada. Siendo ese el caso, *a priori* puede resultar paradójico el rechazo total del primero hacia el segundo; pero dicha paradoja no es tal, ya que la diferencia fundamental se encuentra en la distinta concepción de la libertad que él tiene.

En el centro de la concepción de la libertad en Gandhi se encuentra el concepto de *satyagraha*, la fuerza del alma o del amor, la verdadera fuerza, entendida como la antítesis a la fuerza bruta, o física, es decir la violencia. *Satyagraha* es la fuerza de la civilización verdadera, mientras que la fuerza bruta, de las armas, lo es de la civilización occidental.

Para Gandhi *satyagraha* es la capacidad del ser humano de sentir compasión y amor hacia el adversario en un conflicto, lo que supone que frente a la fuerza bruta, que busca vencerle, *satyagraha* ejercita el auto-control, reprime cualquier deseo de ejercer la violencia y busca una solución pacífica al conflicto a través del entendimiento y así evitar el sufrimiento innecesario²⁶⁸. En otras palabras, *satyagraha* es la disposición humana que permite la sociabilidad pacífica a través de la auto-imposición moral de límites a nuestras ambiciones personales.

²⁶⁸ Gandhi apoya su concepción de *satyagraha* con la siguiente cita: “el poeta Tulsidas ha dicho ‘de la religión, la compasión o amor es la raíz, como el egotismo lo es del cuerpo. Por lo tanto, nunca debemos abandonar la compasión mientras estemos vivos’. Esto a mí me parece que es una verdad científica” (Gandhi, M. K. (2009a) op. cit., p. 86).

Tulsidas fue el autor de una conocida versión del *Ramayana*; su versión del poema épico tuvo una gran influencia en el desarrollo del pensamiento religioso y ético de Gandhi, como él mismo reconoce en su autobiografía: “Hoy considero el *Ramayana* de Tulsidas como el mejor libro de toda la literatura devocional” (Gandhi, M. K. (2012) *My experiments with Truth*, p. 28). La cita de Gandhi en *Hind Swaraj*, sin embargo, modifica la original de Tulsidas. En el original Tulsidas utiliza el término *daya* que significa simplemente compasión; Gandhi, sin embargo, modifica su versión e incorpora a *daya* también el significado de amor.

Para Suresh Sharma y Tridip Suhrud la inclusión del significado de amor dentro del concepto de *daya* muestra la influencia del pensamiento cristiano en Gandhi (Gandhi, M. K. (2014) *Hind Swaraj*, p. 72, nota 7).

Satyagraha, para Gandhi, es éticamente superior a la fuerza bruta porque supone el sacrificio de los intereses de uno mismo en lugar del de otros:

“Todo el mundo admite que el sacrificio de uno mismo es infinitamente superior al sacrificio de otros. Es más, si este tipo de fuerza [*satyagraha*] es utilizada en una causa injusta, sólo la persona que la utiliza sufre. No hace sufrir a otros por culpa de sus errores”²⁶⁹.

En suma, para Gandhi la sociedad es simplemente un agregado de voluntades individuales; lo que determina su carácter es qué valores guían esas voluntades individuales. En ese contexto, *Hind Swaraj* es ante todo un alegato contra la sociedad moderna occidental, que Gandhi rechaza. Para él esta sociedad está formada por voluntades individuales guiadas por el materialismo, eso la hace un tipo de sociedad mala, “satánica”, ya que termina por esclavizar a sus miembros. La alternativa a la sociedad liberal es una sociedad buena, lo que Gandhi llama la verdadera civilización o *sudharo*, basada en el cumplimiento del deber y la observación de la moralidad y está compuesta de individuos que cumplen con esas virtudes a través de su búsqueda personal de la libertad, o *swaraj*. La herramienta que permite al individuo alcanzar la libertad personal es *satyagraha*, la fuerza moral de auto-control que permite la vida social al regular el conflicto de intereses entre los individuos.

4. Razón frente a *satyagraha*: el debate entre Tagore y Gandhi

Como hemos visto, la sociedad civil es un concepto normativo tanto para Tagore como para Gandhi; la buena sociedad es aquella que está basada en el cumplimiento del deber moral y a través de ella el individuo alcanza la libertad. Sin embargo, ambos difieren en el instrumento para crear dicha sociedad. Mientras para Tagore se alcanza ejercitando la razón libre, en el estado de libertad de conciencia, para Gandhi se alcanza a través de *satyagraha*.

²⁶⁹ Gandhi, M. K. (2009a) op. cit., p. 89

La superioridad de *satyagraha* frente a la fuerza física tiene importantes implicaciones para la concepción del Estado en Gandhi, como veremos más adelante en el capítulo dedicado a ese concepto.

Satyagraha, como ya hemos apuntado, es la fuerza del alma o del amor. El amor para Gandhi es un sentimiento que equivale a la no-violencia y el término que utiliza para referirse a este sentimiento es *ahimsa*. *Ahimsa*, por tanto, es el sentimiento que encuentra su agencia en *satyagraha*, la disposición que lo aplica. *Ahimsa* es un sentimiento humano, pero que es necesario cultivar para que se convierta en el sentimiento dominador de nuestras acciones, es decir para que nuestras acciones estén dirigidas por *satyagraha*. El cultivo de *ahimsa* es una tarea difícil y requiere la auto-disciplina personal; es necesario entrenar el cuerpo y la mente para resistir la tentación de la violencia y la envidia y optar, en cambio, por el amor y la no-violencia. Para Gandhi esa auto-disciplina personal está fundamentada sobre la tradición ética india e incluye: *brahmacarya* (abstención y castidad), *sauca* (pureza de mente y cuerpo), *satya* (lealtad a la verdad), *daya* (compasión), *abhaya* (valentía), *atma-vinigraha* (restricción del apetito en todos sus sentidos: alimenticio, sexual, etc.), *amanitvam* (humildad), *anahankara* (ausencia de egoísmo) y *samacittatvam* (ecuanimidad)²⁷⁰. En suma, para Gandhi el individuo alcanza su libertad personal, su *swaraj*, y contribuye a construir la buena sociedad cuando cultiva una vida simple y disciplinada.

El símbolo que engloba la idea de *ahimsa* para Gandhi es la *charkha*, la tradicional rueda de hilar india: “Sólo podemos alcanzar la verdad y la no-violencia en la simplicidad de la vida rural y esa simplicidad no está mejor representada que en la *charkha* y todo lo que la *charkha* connota”²⁷¹. Para Gandhi la *charkha* aunaba un gran número de las virtudes necesarias para cultivar *ahimsa* y alcanzar la libertad: era una tecnología indígena – es decir no moderna, lo opuesto a la maquinaria occidental y, en particular, a la industria textil británica que rivalizaba con la india, como ya hemos visto – simple y barata, animaba a la meditación y ya que producía rudimentarias vestimentas eliminaba la ostentación material y promovía la austeridad.

Para Tagore la importancia que Gandhi daba a la *charkha* era una aberración y su denuncia pública de la misma dio lugar a un importante debate en la década de 1920 entre ambos. Tagore desencadenó el debate con la publicación de su ensayo “The call of Truth” en 1921 en la revista *Modern Review*.

²⁷⁰ Vajpeyi, A. (2014) op. cit., p. 69

²⁷¹ Gandhi, M. K. (2009b) “Gandhi to Nehru”, p. 144

Tagore comienza el ensayo reiterando su idea de que la buena sociedad sólo se alcanzará cuando los indios, a través de la razón, alcancen la verdadera libertad, la libertad de la conciencia: “cuando alcancemos esa conciencia, no tendremos que esperar nunca más la voluntad de otros para alcanzar el progreso constructivo de nuestro país”²⁷². Y continúa criticando que Gandhi promueva lo que él llama “el culto de la *charkha*” entre el pueblo indio. Para Tagore hacer de la *charkha* un símbolo de *swaraj* refuerza los hábitos mecánicos y ritualismos que él critica y que dominan la actual sociedad india en lugar de abogar por el ejercicio de la razón: “*swaraj* no está concernido sólo con nuestra tecnología – no puede establecerse sobre textiles baratos; sus cimientos están en la mente”²⁷³. Y añade: “consideremos la quema de textiles [...] ¿cuál es la naturaleza de la llamada a hacer esto? [...] La fórmula mágica de que los textiles foráneos son “impuros”. Y así los principios económicos son tergiversados y un dictado moral ficticio los reemplaza”²⁷⁴.

Gandhi respondió a las acusaciones de Tagore en octubre de ese mismo año en un artículo publicado en la revista *Young India* titulado “The Great Sentinel”. En el artículo Gandhi defiende su llamada a los indios a hilar porque “la llamada de la rueda de hilar es la llamada a reconocer la dignidad del trabajo”²⁷⁵. Con la llamada a todos los indios a hilar, argumenta Gandhi, las clases altas compartirán una actividad y una vestimenta con las clases bajas, creando un lazo de empatía y reconocimiento de la igualdad de todos dentro de la sociedad. Por ello afirma que: “la llamada de la rueda de hilar es la más noble de todas. Porque es la llamada del amor. Y el amor es *swaraj*”²⁷⁶.

La controversia entre Tagore y Gandhi acerca de la *charkha* es muy útil para ilustrar la diferencia entre las concepciones de la sociedad civil de ambos, que puede que no sean tan evidentes a primera vista. Como ya hemos visto, para Gandhi la *charkha* es un símbolo de la auto-disciplina necesaria para cultivar *ahimsa*, el sentimiento que dirigirá la acción virtuosa, *satyagraha*, que a su vez construye la buena sociedad y ofrece la libertad más completa al individuo. Para Tagore, por su parte, la *charkha* no es más que un símbolo

²⁷² Tagore, R. (2009e) “The call of Truth”, p. 345

²⁷³ Ibid., p. 355

²⁷⁴ Ibid., p. 356

Como parte de su campaña política a favor del uso de la *charkha*, Gandhi también alentaba a los indios a deshacerse de sus vestimentas occidentales, preferiblemente quemándolas como símbolo de purificación.

²⁷⁵ Gandhi, M. K. (1999c) “The great sentinel”, p. 89

²⁷⁶ Ibid., p. 89

de la degeneración de la sociedad india causada por la complacencia mental, la glorificación del trabajo repetitivo sobre el razonamiento creativo y por tanto de la pasividad frente al progreso. Mientras Gandhi valoraba su simplicidad, Tagore criticaba su efecto sedativo sobre la razón.

Tagore y Gandhi coinciden en sus concepciones de la sociedad civil como sociedad de deberes, pero difieren fuertemente en relación a la fuerza que tiene que regir a los individuos que la construyen: para el primero es la razón y para el segundo *satyagraha*. Esta segunda diferencia puede ser explicada, al menos parcialmente, por las diferencias en el origen social y formación de ambos pensadores.

Tagore provenía de una familia de intelectuales que había participado activamente y de manera destacada en el Renacimiento bengalí y en el movimiento reformista de Rammohan Roy²⁷⁷. La influencia familiar en Tagore supuso que éste entrase en contacto y se sintiese atraído desde muy joven tanto por la cultura india como por la occidental. Al mismo tiempo, Tagore era una persona de una profunda fe, que creía que la espiritualidad era el valor más alto de la vida porque fomentaba la unidad y el amor de todos los seres. Pero su experiencia con la *Brahmo Samaj* le habían alejado de la ortodoxia hindú, que él mismo denuncia, y acercado a un tipo de fe no-denominada, una especie de misticismo humanista que más tarde desarrollará en una doctrina espiritual que llamará “la Religión del Hombre”²⁷⁸. En ese sentido, la concepción de la sociedad civil de Tagore debe ser vista desde la perspectiva de su espiritualidad, que es la que le otorga su profundo sentido ético, pero contraria totalmente a la irracionalidad del tradicionalismo religioso y cultural.

²⁷⁷ El padre de Tagore, Debendranath Tagore (1817-1905), fue discípulo de Rammohan Roy y tras la muerte de éste se convirtió en el líder de la *Brahmo Samaj*. La influencia de su padre en la formación y desarrollo del pensamiento de Tagore es muy destacada. Debendranath Tagore fue un hombre culto y espiritual que, sin embargo, rechazaba la ortodoxia brahmánica. La relación de la familia Tagore con la *Brahmo Samaj* conllevó la desaprobación de los sectores más ortodoxos de la sociedad en la Calcuta del siglo XIX (Kabir, H. (1961) “Introduction”, p. 3-4).

La influencia de su padre en Tagore se ve demostrada en la dedicación a su figura de dos capítulos de su autobiografía: “My father” y “A journey with my father” (Tagore, R. (2008) *My reminiscences*, caps. 13 y 14).

El conflicto entre las ideas de la *Brahmo Samaj* y la ortodoxia brahmánica también es el tema central de *Gora*, una de las novelas más celebradas de Tagore, publicada en 1910.

²⁷⁸ En 1930 Tagore dio una serie de conferencias en la Universidad de Oxford en las que desarrolla las ideas que hay detrás de su doctrina, a algunas de las cuales ya hemos hecho referencia anteriormente, como el origen de la razón en el excedente de energía en el ser humano. Las conferencias fueron más tarde publicadas en un libro titulado *The Religion of Man* (Tagore, R. (2005b) op. cit.).

Gandhi, por su parte, provenía de una familia de clase media extremadamente religiosa, particularmente su madre, a la que Gandhi estaba muy unido²⁷⁹. Gandhi estudió derecho en Londres y allí entró en contacto con la literatura y el pensamiento occidental. Sin embargo, sus influencias fueron aquellos pensadores occidentales que rechazaban el materialismo de la sociedad occidental tales como Tolstoi, Henry David Thoreau o John Ruskin²⁸⁰. Igualmente, destacan las influencias religiosas, en particular la del filósofo jainista indio Rajchandra Rajibhai Mehta (1868-1901) del que fue discípulo, el ya mencionado Ramayana de Tulsidas y el Bhagavad Gita. Pero no sólo se encontraban textos religiosos indios entre sus influencias, Gandhi también lee los textos sagrados de las otras grandes religiones del mundo, incluidos la Biblia y el Corán y, en particular, destaca la influencia que tuvo en él el Nuevo Testamento, del que destaca el pasaje del Sermón de la Montaña²⁸¹. Las influencias familiares y literarias de Gandhi muestran su predilección por la espiritualidad y el ascetismo como senda para su consecución, lo que más tarde se traduce en su concepción de la liberación personal, a través de la auto-disciplina moral y física, y de la buena sociedad resultante de ésta.

5. Gandhi: *Sarvodaya* o “el bienestar de todos”

La primera gran acción política de Gandhi tras su regreso a la India fue el Movimiento de No-cooperación de 1920. Un año antes la administración colonial había aprobado la llamada Ley de Rowlatt, que extendía la definición de actos de sedición y endurecía las penas contra ellos. En una de las múltiples protestas contra la nueva ley que tuvo lugar en Amritsar, la capital del Punjab, una unidad del ejército británico abrió fuego contra un grupo de manifestantes desarmados asesinando a 379 de ellos e hiriendo a 1.200. Al mismo tiempo, el fin del Califato Otomano resultante del armisticio tras el fin de la I Guerra Mundial había desatado fuertes protestas por parte de la población musulmana.

²⁷⁹ En su autobiografía Gandhi dice sobre ella que: “la impresión más destacada que mi madre ha dejado en mi memoria es la de santidad. Ella era profundamente religiosa [...] Aceptaba los más duros votos [religiosos] y los cumplía sin queja” (Gandhi, M. K. (2012) op. cit, p. 2).

²⁸⁰ En un apéndice a *Hind Swaraj*, Gandhi recomienda una lista de libros entre los que destacan: *El reino de dios está en vosotros, ¿Qué es el arte?, La esclavitud moderna, El primer paso, How shall we escape?* (sin traducción al castellano) y *Carta a un hindú* de Tolstoi; *La desobediencia civil* y *Una vida sin principios* de Thoreau y *A este último* y *Una alegría para siempre* de Ruskin (Gandhi, M. K. (2009a) op. cit., p. 118).

²⁸¹ En su autobiografía Gandhi escribe: “el Nuevo Testamento me produjo una fuerte impresión, especialmente el Sermón de la Montaña que me llegó directo al corazón. Lo comparé con el Gita” (Gandhi, M. K. (2012) op. cit., p. 59).

Gandhi vio en ambos eventos una oportunidad para movilizar a la sociedad india en contra del Estado colonial. Primero, haciendo frente a la violencia con la acción no-violenta y segundo, uniendo a hindúes y musulmanes en una misma causa política.

El Movimiento de No-cooperación, como su nombre indica, invitaba a todos los indios a luchar contra el Estado colonial de manera pacífica a través de la no-cooperación con el mismo. Entre las acciones que Gandhi propuso para la no-cooperación estaba el boicot a las elecciones parlamentarias provinciales, el abandono de puestos de trabajo y estudio en la administración y centros educativos coloniales y el rechazo a los productos e indumentaria foráneos en favor de los producidos localmente; recordemos la importancia de la *charkha* para Gandhi.

El Movimiento de No-cooperación fue secundado de manera masiva por la sociedad india y supuso la primera demostración del gran poder de movilización que el discurso gandhiano tendría en la sociedad india, transformando al Congreso, a la presidencia del cual Gandhi había accedido en 1920, en un movimiento de masas. Charles F. Andrews rememora en *Independence – the immediate need*:

“Fui testigo del advenimiento de una gran explosión de energía interna, que ocurrió cuando el Mahatma Gandhi habló al corazón de la India el mantra: ¡Sed libres! ¡No seáis esclavos ya más! Y el corazón de la India le respondió. En un movimiento repentino sus grilletes empezaron a soltarse y el camino de la libertad se abrió”²⁸².

El carácter popular y la participación masiva de la población, en particular de las clases más bajas, en el Movimiento de No-cooperación hacen que el vocabulario político gandhiano, *swaraj*, *satyagraha* o *ahimsa*, comience a asumir la centralidad del discurso político nacionalista, desplazando al anterior lenguaje liberal de la élite colaboracionista²⁸³. El propio Jawaharlal Nehru, entonces todavía un joven activista de base dentro del Congreso, rememora en su autobiografía el impacto que tuvo Gandhi en el Congreso:

²⁸² Andrews, C. F. (1920) *Independence – the immediate need*, citado en Nehru, J. (2004) *An autobiography*, p. 73

Andrews fue un sacerdote cristiano británico que se convirtió en íntimo amigo y confidente tanto de Gandhi como de Tagore.

²⁸³ Vajpeyi, A. (2014) op. cit., p. 49

“La sesión del Congreso en Nagpur en diciembre de 1920 fue testigo del alineamiento de muchos de los antiguos líderes del Congreso con la plataforma de la no-cooperación. El tremendo éxito del movimiento había terminado de convencer a los más dubitativos e inseguros [...] Ellos [los moderados liberales] acabaron aislándose completamente del pueblo y desarrollaron un hábito de abordar los problemas desde el punto de vista oficialista. Dejaron de ser un partido como tal y se convirtieron en un pequeño número de individuos esparcidos por unas cuantas grandes ciudades”²⁸⁴.

Y continúa también rememorando el impacto en la población:

“Había un tremendo sentimiento de liberación [entre las masas], El miedo que los había aplastado empezó a diluirse, enderezaron sus espaldas y levantaron la cabeza. Incluso en remotos mercados la gente común hablaba del Congreso y de *swaraj* y de lo que había ocurrido en el Punjab y el Califato [...] Discutían, por supuesto, especialmente sobre sus demandas económicas. Las innumerables reuniones y conferencias contribuyeron significativamente a su educación política”²⁸⁵.

Si la concepción de la buena sociedad de Gandhi se construye en base a la rectitud moral de los individuos que la componen, a través del gobierno de sus acciones por la fuerza de *satyagraha*, es importante poner las distintas acciones políticas que Gandhi lidera dentro de ese contexto. Gandhi puso fin de manera fulminante al Movimiento de No-cooperación en febrero de 1922 cuando un grupo de manifestantes en un pequeño pueblo, Chauri Chaura, respondieron a la violencia de la policía con violencia, quemando la comisaría local con varios policías dentro. La suspensión del movimiento debido a un caso aislado de violencia resultó muy controvertida. Nehru, que se encontraba en prisión en ese momento por su participación en el movimiento recuerda que:

“La repentina suspensión de nuestro movimiento tras el incidente de Chauri Chaura fue lamentada, creo, por casi todos los líderes del Congreso [...] Nuestro incipiente sentimiento de esperanza se derrumbó y esa reacción mental era de esperar. Lo que verdaderamente nos molestaba eran las razones dadas para la suspensión. Chauri Chaura puede que hubiese sido y fue un acto deplorable y completamente opuesto al espíritu de la no-violencia, pero ¿iba una multitud enfurecida de campesinos en un remoto pueblo a poner fin, por un tiempo al menos, a nuestra lucha por la liberación nacional?”²⁸⁶.

La sorpresa y la indignación que la suspensión del movimiento crea en Nehru y otros militantes nacionalistas debe de ser vista como el resultado de la estrategia de persuasión de Gandhi; una forma de disciplinar a la sociedad india y hacerles ver que sólo a través de la no-violencia se puede alcanzar la buena sociedad y que él, como líder indiscutible

²⁸⁴ Nehru, J. (2004) op. cit., p. 73-74

²⁸⁵ Ibid., p. 75

²⁸⁶ Ibid., p. 88

del movimiento nacionalista, no está dispuesto a negociar ese principio fundamental de su filosofía política.

La importancia del comportamiento personal individual para alcanzar *swaraj*, ilustrado perfectamente en el ejemplo del carácter no-violento del Movimiento de No-cooperación y también en el acto simbólico de su suspensión, lleva a Gandhi a publicar su autobiografía, una primera parte en 1927 y otra segunda en 1929. El título de la obra, *Mis experimentos con la Verdad*, refuerza el carácter práctico de la concepción de *swaraj* de Gandhi. El libro es ante todo una recolección de su lucha personal por alcanzarlo y una defensa a ultranza de la auto-disciplina de la no-violencia como el único camino para ello. Pero además el libro, en cierto sentido, busca ofrecer al lector un ejemplo práctico de cómo llevar a cabo su propia búsqueda personal: “Los experimentos narrados deben ser considerados como ilustraciones, a la luz de los cuales cada uno pueda llevar a cabo sus propios experimentos de acuerdo a sus propias inclinaciones y capacidad”²⁸⁷.

Además de su importancia como manual práctico para alcanzar el *swaraj* personal, la autobiografía rescata una importante contribución que Gandhi hizo en Sudáfrica a su concepción de la sociedad civil: *sarvodaya*²⁸⁸.

Sarvodaya, traducible como “el bienestar de todos”, es el título que Gandhi dio a una interpretación que él mismo hizo de *A este último* de John Ruskin en 1908 en una serie de artículos en la revista *Indian Opinion* durante su estancia en Sudáfrica. En su autobiografía Gandhi recuerda cómo leyó el libro de Ruskin en un viaje de 24 horas entre Johannesburgo y Durban y tras acabarlo “determiné cambiar mi vida de acuerdo a los ideales del libro”²⁸⁹. Gandhi resume sus conclusiones del libro de Ruskin de la siguiente manera:

“Las enseñanzas de *A este último* entendí que eran:

1. Que el bienestar del individuo está contenido en el bienestar de todos.
2. Que el trabajo del abogado tiene el mismo valor que el del barbero, en el sentido de que todos tienen el mismo derecho a ganar su manutención de su trabajo.

²⁸⁷ Gandhi, M. K. (2012) op. cit., p. xviii

²⁸⁸ Aunque *Sarvodaya* fue escrito en 1908, el haber sido publicado en una pequeña revista en Sudáfrica supuso que su contenido no fuese conocido en la India hasta que se hace referencia al mismo en *My experiments with Truth* en 1927.

²⁸⁹ Ibid., p. 256

3. Que la vida del trabajo, es decir, la vida del cultivador del terreno [*tiller*] y el artesano, es la vida que merece ser vivida.

La primera de estas la conocía. De la segunda débilmente me había dado cuenta. La tercera nunca se me había ocurrido. *A este último* hizo tan claro como la luz del día que la segunda y la tercera [enseñanzas] estaban contenidas en la primera”²⁹⁰.

Sarvodaya no es una traducción literal del texto de Ruskin, sino una interpretación de la esencia del mismo aplicada a la realidad india y, por tanto, debe ser considerada como una contribución original de Gandhi, inspirada en las ideas de Ruskin²⁹¹.

La primera conclusión que Gandhi extrae, “que el bienestar del individuo está contenido en el bienestar de todos”, forma la tesis principal de *Sarvodaya*. Ésta es que la lógica del principio utilitarista, que la mejor acción es aquella que reporta la mayor felicidad al mayor número de personas, es errónea. Para Gandhi, el utilitarismo y su sustento económico, el capitalismo, actúan en un vacío moral al concebir a las personas como individuos auto-interesados cuyas acciones están centradas solamente en alcanzar la adquisición de riqueza material²⁹². Gandhi critica que la lógica utilitarista hace supremo el principio de que el fin justifica los medios. Esto implica que bajo su doctrina sea permisible, probable incluso, que el deseo de acumulación de riqueza, el fin, sea alcanzado a través de medios inmorales, como la explotación o el engaño. Para Gandhi esto supone concebir al individuo como una máquina, desprovéyéndolo de juicio moral y, consecuentemente, negando su naturaleza social²⁹³. En su lugar, Gandhi defiende la necesidad de construir las relaciones económicas desde la moralidad, formulando el siguiente principio alternativo: que la mejor acción es aquella que busca reportar bienestar a todos, no sólo a la mayoría²⁹⁴. *Sarvodaya*, por tanto, extiende el principio de las relaciones no-violentas, el uso de *satyagraha*, al ámbito económico dentro de su concepto de sociedad civil. Gandhi lo expresa utilizando la siguiente fórmula: “Hay una pregunta que debes poder responder, si lo vendiste de manera justa a un precio razonable. La

²⁹⁰ Ibid., p. 256-257

²⁹¹ Gandhi, M. K. (1999a) “*Sarvodaya*” p. 318

²⁹² Desde nuestro punto de vista Gandhi aquí realiza un juicio erróneo; como hemos argumentado anteriormente en este capítulo, el liberalismo, del que el utilitarismo forma parte, no es amoral, sino que provee de justificación moral a la acumulación de riqueza material.

²⁹³ Gandhi, M. K. (1999a) op. cit., p. 334

²⁹⁴ Nótese que se enfatiza la intención de reportar bienestar a todos, no se garantiza. Para Gandhi siempre lo importante es la intención, que los medios sean morales.

justicia es lo importante. Es tu deber actuar de manera que nadie sufra a través de tus acciones”²⁹⁵.

La segunda conclusión que Gandhi extrae de la obra de Ruskin, “que el trabajo del abogado tiene el mismo valor que el del barbero, en el sentido de que todos tienen el mismo derecho a ganar su manutención de su trabajo”, añade una interpretación adicional a su concepción de la sociedad civil como sociedad de deberes. Para Gandhi, la sociedad tiene un número de necesidades que cubrir, los oficios se crean para cubrirlos y las personas que realizan dichas actividades son remuneradas a cambio. En ese sentido, afirma Gandhi, ningún oficio es superior a otro en valor, ya que todos son necesarios para el mantenimiento de la sociedad. Utilizando el símil que él mismo propone, tanto el abogado como el barbero realizan funciones necesarias para la sociedad y, por tanto, el valor para con la sociedad de ambos oficios es equivalente. Esto no quiere decir que todos los trabajos deban ser remunerados de igual manera, sino simplemente que todos deben ser remunerados de manera justa, es decir, permitiendo que el trabajador lleve una vida digna²⁹⁶.

Aquí Gandhi vuelve a atacar la lógica capitalista. Al igual que el deber social de un profesor es educar a sus alumnos y a cambio de ello recibe un salario, el deber social del comerciante es proveer de bienes a sus clientes. En ese sentido el énfasis no se encuentra en que el comerciante tiene un derecho a enriquecerse porque existe una demanda social de su labor o producto, como defiende la lógica de la oferta y la demanda capitalista; el enriquecimiento en sí mismo no es censurable, si es el resultado de que el comerciante, al realizar su actividad de manera justa, se gana la confianza de sus clientes, pero no lo es si se convierte en el fin en sí mismo. La satisfacción del trabajo bien hecho, cómo se realiza la acción, los medios, es lo importante, no el beneficio material que se obtiene por hacer ese trabajo, el resultado final²⁹⁷. Aquí vemos que en la sociedad de Gandhi los deberes son la única fuente de los derechos; en otras palabras, los derechos son lo mismo que una recompensa por el cumplimiento del deber.

²⁹⁵ Ibid., p. 385

²⁹⁶ Gandhi especuló inicialmente con la idea de abogar por un salario único para todos los oficios. En 1904 Gandhi fundó el *ashram* Phoenix cerca de Durban en Sudáfrica, allí intentó poner en práctica la idea de un salario único para todos los trabajadores del mismo, muy pocos aceptaron la oferta. Como pensador pragmático, esta experiencia práctica le hizo desistir de incorporar la idea a su doctrina filosófica por inviable (Gandhi, M. K. (2012), op. cit., p. 257-58).

²⁹⁷ Gandhi, M. K. (1999a) op. cit., p. 361

La tercera conclusión, “que la vida del trabajo, es decir, la vida del cultivador del terreno y el artesano, es la vida que merece ser vivida”, viene a confirmar el carácter asceta de la filosofía política de Gandhi. Para él: “la riqueza no puede reconciliarse con Dios. Dios vive solamente en las casas de los pobres”²⁹⁸.

En *Hind Swaraj* Gandhi se centra en desarrollar los atributos y mecanismos necesarios para que el individuo pueda alcanzar su *swaraj* personal. Ese individuo en el camino correcto hacia su libertad personal es el núcleo fundamental de la sociedad civil, para la que Gandhi utiliza el término *sudharo* o “buena conducta”. En *Sarvodaya*, el término utilizado para referirse a la sociedad civil es “el bienestar de todos” y encontramos que aquí Gandhi ofrece un complemento a su desarrollo conceptual anterior en *Hind Swaraj*, al explicar la naturaleza de la sociabilidad entre estos individuos de buena conducta que garantiza su bienestar colectivo.

6. Ambedkar: La sociedad imperfecta del sistema de castas

La deriva moral de la sociedad india, causante de su actual estado de subyugación colonial, es una preocupación compartida por Tagore y Gandhi y de la que parten las concepciones de la sociedad civil de ambos. Diferencias aparte, que ya hemos apuntado, ambas concepciones recuperan el ideal de la sociedad de deberes, gobernada por el principio del *dharma*, de la filosofía hindú²⁹⁹.

Esa supremacía normativa del determinismo social de la filosofía hindú en el desarrollo del concepto de sociedad civil en el pensamiento político indio empieza a ser desafiada

²⁹⁸ Ibid., p. 421

²⁹⁹ En una serie de artículos en *Young India* en 1927 Gandhi formula su visión del principio del *dharma* al escribir que éste “define la misión del hombre en la Tierra” ya que al asignarle sus funciones le libera para que “él pueda utilizar cada átomo de su energía con el propósito de conocer a su Creador. Le restringe, por tanto, con el propósito de mantener unido cuerpo y alma, a la ocupación de sus antepasados” (Gandhi, M. K. (1999l) “Speech at public meeting, Coimbatore”, p. 275). En un segundo artículo explica que “*varna* no tiene nada que ver con casta [...] Es este travestí del *varna* el que ha degradado al hinduismo y a la India. Nuestra incapacidad de seguir la ley del *varna* es principalmente responsable tanto de nuestra ruina económica como espiritual” (Gandhi, M. K. (1999m) “Brahmin-non-Brahmin question”, p. 482).

por la irrupción en el debate de nuestro tercer pensador, Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956).

La figura política de Ambedkar está íntimamente ligada a la lucha contra la intocabilidad, de la que se convirtió en líder indiscutible. Hasta hoy su retrato adorna cientos de miles de hogares de la comunidad dalit, para quienes Ambedkar es una cuasi-divinidad³⁰⁰.

Ambedkar nació en el seno de una familia dalit en el Estado de Maharashtra, el último de catorce hermanos, de los cuales sólo cinco sobrevivieron a la infancia. El padre de Ambedkar, Ramji Sakpal, sin llegar a ser un activista contra la intocabilidad, fue un fiel seguidor de las ideas de Kabir y del activismo social del reformador social Jyotirao Phule³⁰¹. Ambedkar se benefició de la conciencia social de su padre quien animó a sus hijos a no resignarse a su estatus como dalits y buscar, a través de la educación, un futuro mejor. Ambedkar siguió la recomendación de su padre y con el apoyo financiero del Maharaja de Baroda desarrolló una formación académica sin paragón entre las principales figuras políticas de la época. El currículum académico de Ambedkar incluye una licenciatura en filología inglesa y persa en Bombay, un máster y un doctorado en economía por la Universidad de Columbia en Nueva York, otro máster y doctorado en economía política por la London School of Economics de Londres y una licenciatura en derecho por el Grey's Inn de Londres. Tras completar su educación, Ambedkar regresó a la India en 1923 y comenzó a ejercer como abogado y profesor de derecho en Bombay. Sin embargo, su actividad profesional pronto se vería eclipsada por su activismo político. En 1924 fundó la *Bahishkrit Hitkarni Sabha*, una organización de apoyo social a la comunidad dalit; pero fue en 1927, cuando lideró la famosa marcha en Mahad contra la prohibición del acceso a los pozos de agua comunitarios a los dalit debido a su

³⁰⁰ *Dalit* es el término moderno que se utiliza en la India para denominar a los miembros de la casta de los intocables. En esta investigación utilizamos el término *dalit* para referirnos a la comunidad, mientras el término *intocabilidad* será utilizado para referirnos al fenómeno en sí mismo.

³⁰¹ Kabir fue un poeta y santo hindú del siglo XV cuyos poemas y canciones cuestionan el sistema de castas y declaran la igualdad de todos los seres humanos a los ojos de dios. Para una traducción al inglés de lo más destacado de su obra, véase: Hess, L. y Singh, S. (2002) *The Bijak of Kabir*. Jyotirao Phule (1827-1890) fue un reformador social y activista anti-brahmanismo. Phule destaca como promotor de la educación de las mujeres y su rechazo al sistema de castas. Phule estableció una escuela para mujeres abierta también a los miembros de la comunidad dalit. Para más información sobre el programa de reformas de Phule en relación al sistema de castas, véase: O'Halon, R. (2002) *Caste, conflict and ideology: Mahatma Jyotirao Phule and low-caste protest in nineteenth-century Western India*.

intocabilidad, cuando emerge como el líder indiscutible del movimiento por los derechos de los dalit por el que es recordado hoy³⁰².

Sería injusto limitar la figura de Ambedkar simplemente a su liderazgo dentro de la comunidad dalit. Ambedkar llegaría a ser presidente de la comisión constitucional de la Asamblea Constituyente y ministro de justicia en el primer gobierno de la India independiente. A través de ambos roles Ambedkar jugará un papel fundamental en el diseño del nuevo Estado moderno indio independiente. Sin embargo, es su perspectiva subalterna, arraigada en su identidad dalit, la que hace de Ambedkar no sólo un pensador político radicalmente innovador, sino un *rara avis* dentro del pensamiento político indio moderno, dominado históricamente por miembros de la élite social, cultural y política del país. Pocos ejemplos de la originalidad de su pensamiento son tan ilustrativos como su formulación del concepto de sociedad civil.

6.1. El sistema de castas: origen de la desigualdad social en la India

Todo estudio de la concepción de la sociedad civil de Ambedkar debe necesariamente partir de su análisis del sistema de castas y su rol en la estructuración y gobernanza de la sociedad india. Ya en su discurso en Mahad en 1927, al que hemos hecho referencia más arriba, Ambedkar ofrece un sucinto análisis de qué es el sistema de castas:

“El sistema de castas es la primera ley que gobierna a la religión hindú. La segunda ley es que las castas son de rangos desiguales. Están ordenadas en una serie descendente cada una peor que la que le precede.

No sólo están sus rangos permanentemente fijados por la ley, sino que cada una tiene asignados límites que no debe transgredir, para que cada una pueda ser reconocida instantáneamente como perteneciente a un rango particular [...] Estas prohibiciones son límites a los grados de asociación: se han creado para mostrar a la gente de rasgos desiguales cuál es el rango de cada cual. Es decir, estos límites son símbolos de desigualdad”³⁰³.

Para Ambedkar el sistema de castas es un principio de jerarquización de la sociedad con el objetivo de perpetuar la desigualdad entre los miembros de ésta. Para ello, crea límites

³⁰² Zelliott, E. (1986) “The social and political thought of B. R. Ambedkar”, p. 164

³⁰³ Ambedkar, B. R. (2012) “The revolution against caste”, p. 208

de conducta y símbolos identitarios que previenen cualquier tipo de transgresión e interacción indebida entre miembros de distintas castas.

Particularmente importante es la afirmación de que “el sistema de castas es la primera ley que gobierna la religión hindú”. Este aserto implica que Ambedkar rechaza la tesis de que el denominado sistema de castas es una degeneración impuesta por el brahmanismo del principio hindú del *dharma*. Para Ambedkar el sistema de castas es inherente al hinduismo, tanto en su versión brahmánica como védica: “Esta desigualdad graduada [*graded inequality*] no es accidental o incidental. Es la religión de los hindúes. Es la doctrina oficial del hinduismo [...] Es una realidad permanente y una amenaza eterna”³⁰⁴.

Ambedkar rechaza el argumento de que la división social en *varnas* es simplemente un término equivalente a la división del trabajo; lo que en la terminología hindú del *dharma* se traduce como sociedad de deberes³⁰⁵. Ambedkar defiende la división del trabajo como un atributo esencial de toda sociedad moderna. El problema es que la división del trabajo en el sistema de castas es en realidad una división de trabajadores, es decir, la pertenencia a una casta establece qué labores pueden sus miembros realizar; no existe la posibilidad de elección individual en base a preferencias o aptitudes personales: “el sentimiento individual, la preferencia individual, no tiene sitio aquí. Está basado en un dogma de predestinación”³⁰⁶.

Aquí es importante resaltar el contraste entre la interpretación de Ambedkar y la de Tagore y Gandhi de la naturaleza del sistema de *varnas*. Para el primero, el sistema de *varnas* promueve la desigualdad laboral y limita la libertad individual. Mientras que Tagore, en “Sociedad y Estado” y Gandhi, en *Sarvodaya*, la interpretan como un sistema de distribución del trabajo que es entendido como servicio o deber social y cuya equidad está fundamentada en el reconocimiento mutuo de la contribución al sustento social y que además contribuye a emancipar al individuo.

³⁰⁴ Ambedkar, B. R. (1991a) *What Congress and Gandhi have done to the Untouchables*, p. 170

³⁰⁵ Ambedkar, B. R. (2014) *Annihilation of caste*, p. 234

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 235

En suma, al no distinguir entre un sistema de castas “bueno” y “malo” Ambedkar comienza a cuestionar el dominio del ideal social hindú sobre el concepto de sociedad civil en el pensamiento político indio moderno.

Ambedkar no se detiene simplemente en rechazar la sociedad de deberes hindú como ideal de sociedad civil, sino que defiende que mientras el sistema de castas continúe siendo la pieza central de la estructuración social, no se puede decir ni siquiera que exista una sociedad civil hindú en sí misma:

“La sociedad hindú como tal no existe. Es simplemente una colección de castas. Cada casta es consciente de su propia existencia. Su supervivencia es la razón de ser y el objetivo final de su existencia. Las castas ni siquiera forman una federación. Una casta no tiene sentimiento de estar afiliada a otras castas [...] Cada casta se esfuerza en segregarse a sí misma y distinguirse de otras castas”³⁰⁷.

La naturaleza auto-excluyente de la casta previene el desarrollo de lo que Ambedkar llama la “conciencia del prójimo” [*consciousness of kind*]³⁰⁸. Para Ambedkar en la India, a pesar de que las personas viven próximas físicamente las unas a las otras y poseen hábitos, costumbres y creencias similares, no existe un proyecto social unificado ni una conciencia social común. Esto se debe a que las distintas castas viven vidas paralelas, no una vida social común basada en la comunicación libre y las actividades comunes entre individuos.

Ambedkar concibe la “sociedad” hindú, por tanto, como una entidad pre-moderna, en la que la conciencia de grupo domina y previene la existencia del individuo libre y racional. Ya que el orden social hindú ordena la interacción social en la India en su conjunto, la erradicación del sistema de castas se convierte, en consecuencia, en una condición *sine qua non* para el nacimiento de una genuina sociedad civil en la India.

6.2. El concepto de sociedad civil de Ambedkar

Para Ambedkar la sociedad civil, como concepto político moderno, es aquella que concibe al individuo como un fin en sí mismo y cuyo objetivo es el de facilitar el desarrollo de su personalidad individual³⁰⁹. Para ello, la sociedad civil debe estar

³⁰⁷ Ibid., p. 242

³⁰⁸ Ibid., p. 242

³⁰⁹ Ambedkar, B. R. (1987a) “The Hindu social order”, p. 95

fundamentada en unos términos de asociación entre sus miembros nacidos de los valores de “libertad, igualdad y fraternidad”³¹⁰.

La libertad del individuo en la sociedad civil de Ambedkar es aquella que da los derechos al libre movimiento, a la vida y a la propiedad privada. Para que el individuo pueda disfrutar de esos derechos, argumenta, es necesario que pueda beneficiarse del uso efectivo y competente de sus aptitudes personales. Es decir, que el individuo pueda libremente escoger una ocupación, de acuerdo a sus habilidades, que le permita disfrutar plenamente de esos derechos.

La igualdad, por su parte, es concebida por Ambedkar como la igualdad de oportunidades para todos los individuos. Ambedkar defiende que los seres humanos son desiguales por naturaleza, pero se pregunta: “¿debemos tratarlos como desiguales porque son desiguales?”³¹¹ La lógica que defiende es que la desigualdad es de dos tipos: física y social. De ninguna de las dos es responsable el individuo, en la primera porque es natural y en la segunda porque es una herencia familiar.

La fraternidad es, a nuestro juicio, el elemento fundamental en la concepción de la sociedad civil de Ambedkar. Como ya hemos visto, la sociedad civil nace de la existencia de la conciencia del prójimo entre sus miembros. Para ello es necesario que exista un modo de vida asociativo basado en un consciente compartir y comunicar de múltiples intereses entre los individuos que la forman. Esto se consigue a través de un proceso de “endosmosis social”³¹². Para Ambedkar la fraternidad no es otra cosa que la democracia: “La democracia no es meramente una forma de gobierno. Es principalmente un modo de vida asociativa, de experiencias comunicativas conjuntas. Es esencialmente una actitud de respeto y reverencia hacia el prójimo”³¹³.

³¹⁰ Ibid., p. 95, ver también Ambedkar, B. R. (2014) op. cit., p. 260

Los principios políticos de la Revolución Francesa son una importante fuente de inspiración para Ambedkar. Ya en 1927 en su discurso en Mahad compara la lucha contra el sistema de castas en la India con la abolición del absolutismo en Francia y realiza un paralelismo entre la reorganización social resultante de la Revolución y su objetivo de reorganizar la sociedad hindú (Ambedkar, B. R. (2012), op. cit., p. 210).

³¹¹ Ambedkar, B. R. (2014) op. cit., p. 261

³¹² La endosmosis social es un concepto que Ambedkar toma de John Dewey, filósofo y pedagogo estadounidense y que fue su profesor en la Universidad de Columbia (Ibid., p. 260, nota 79).

³¹³ Ibid., p. 260

La democracia para Ambedkar es, en consecuencia, una virtud cívica, cuyo efecto es: “fortalecer los lazos sociales y dar a cada individuo un interés personal más grande en el bienestar de otros. Lleva al individuo a identificar sus sentimientos más y más con el bienestar de ellos”³¹⁴.

Los valores de libertad, igualdad y fraternidad forman para Ambedkar una “trinidad” y son inseparables los unos de los otros: “sin igualdad la libertad produciría la supremacía de los pocos sobre los muchos. Sin fraternidad, la libertad y la igualdad no podrían convertirse en el curso natural de las cosas”³¹⁵.

6.3. Desmontando la utopía social hindú

Como ya hemos indicado al comienzo de este análisis, el concepto de sociedad civil de Ambedkar no puede ser desligado de su análisis de la centralidad del sistema de castas en la estructuración y formas de sociabilidad, o ausencia de ellas, de la sociedad india. Esto es inevitable; como dalit el sistema de castas es una realidad de la que no puede escapar, que anula su individualidad.

El pensamiento político indio está dominado por intelectuales pertenecientes a la élite social y política del país. No es sorprendente, por tanto, que Tagore y Gandhi, miembros de castas altas y familias acomodadas, vean dentro de la filosofía hindú los elementos necesarios para la construcción de una sociedad ideal. Para ellos su individualidad está menos restringida, su estatus dentro del sistema les permite relacionarse con un mayor número de personas, simplemente porque hay más castas por debajo de la suya que por encima en la jerarquía. Para Ambedkar la situación es la opuesta completamente. Como miembro de la casta más baja posible, su individualidad está completamente sometida a la identidad colectiva dalit. Sin posibilidad de movilidad social dentro del sistema, por tanto, la única solución es la abolición del mismo.

³¹⁴ Ambedkar, B. R. (1987a) op. cit., p. 97

³¹⁵ Ambedkar, B. R. (1994) “(Sin título)”, p. 1216

Para más detalles sobre su idea de la “trinidad” véase Rodrigues, V. (2007) “Good society: rights, democracy and socialism”, p. 146.

Ambedkar cuestiona todos y cada uno de los atributos de la utopía social hindú. El principio de cooperación no lo es tal; para él es lo contrario, el principio de competición entre identidades colectivas auto-excluyentes, las castas, que producen un espíritu anti-social. La sociedad de deberes no ofrece a sus miembros mayores oportunidades para avanzar en la búsqueda de su liberación personal; al contrario, al asignarles arbitrariamente labores los empobrece tanto económicamente como individualmente, incapacitándoles para desarrollar sus aptitudes e intereses personales.

En definitiva, la perspectiva subalterna que Ambedkar ofrece es una contribución fundamental para la evolución del concepto de sociedad civil en el pensamiento político indio moderno. Su contribución tiene una función democratizadora: la igualdad se une a la libertad como atributo necesario del individuo para el establecimiento de la sociedad civil.

7. Nehru: el socialismo democrático

Mientras Ambedkar cuestionó desde una perspectiva subalterna la concepción hindú de la sociedad civil en el pensamiento y discurso político indio, en el mismo período, Jawaharlal Nehru (1889-1964) haría lo propio desde una perspectiva socialista.

Si Ambedkar provenía del estrato social más bajo de la sociedad india, Jawaharlal Nehru lo hacía de uno de los más exclusivos. Nehru nació en el seno de una acomodada familia brahmán original de Cachemira, su padre Motilal Nehru fue un exitoso abogado y destacado líder del ala moderada del Congreso. Jawaharlal recibió su educación en Inglaterra, primero en Harrow, un exclusivo colegio privado, después en la Universidad de Cambridge y por último en el Inner Temple de Londres donde recibe su formación como abogado. Durante su estancia en Inglaterra Nehru se ve influenciado por el socialismo fabiano y por pensadores de corte socialdemócrata como George Bernard Shaw, Bertrand Russell o John Maynard Keynes³¹⁶. Tras completar su educación en Inglaterra, Nehru regresó en 1912 a la India y pronto comenzó a participar en las actividades del Congreso bajo la tutela de su padre y más tarde de Gandhi.

³¹⁶ Rathore, L. S. (1991) "Political ideas of Jawaharlal Nehru: some reflections, p. 35

En sus primeros años como activista político Nehru vive a la sombra de sus dos mentores, en particular Gandhi, con quien le uniría una relación tanto personal como política muy importante toda su vida. Un hecho destacable en sus primeros años de activismo político es su experiencia durante las revueltas campesinas de Oudh en 1920. Durante su estancia allí Nehru observa en primera persona la pobreza extrema del medio rural y, en un acto de auto-crítica, denuncia la ignorancia y apatía total que las élites urbanas del movimiento nacionalista tienen ante tal problema que aflige a la gran mayoría de la población india. Esa experiencia en Oudh será una pieza clave en el desarrollo posterior de su persona pública y su pensamiento político³¹⁷. Más allá de su epifanía en Oudh, en estos primeros años políticamente Nehru es más un activista de base del Congreso. Nehru como pensador político emerge tras su visita a Europa y a la Unión Soviética entre los años 1926 y 1927.

7.1. Desarrollo ideológico: estancia en Europa y la URSS (1926-1927)

Los dos años en los que Nehru residió en Europa tuvieron un impacto decisivo en la maduración de su pensamiento político. En particular, tres eventos destacan en particular. El primero fue su visita a Derbyshire en Inglaterra durante la huelga minera, donde entró en contacto con el discurso sindicalista y socialista de la época. El segundo fue su participación como delegado indio en el “Congreso internacional contra la opresión colonial y el imperialismo” organizado en febrero de 1927 en Bruselas. Aunque el congreso no contó con representación soviética, la influencia de la ideología comunista era patente en casi todas las delegaciones presentes. Durante el congreso Nehru entabló relaciones con otros movimientos anti-colonialistas y nacionalistas, especialmente el Kuomintang chino. En su discurso ante la sesión plenaria del congreso, por primera vez, Nehru articula su visión de la lucha nacionalista como una herramienta de movilización poderosa y efectiva sólo si incluye la emancipación socio-económica en su programa y añade que dicha emancipación necesariamente debe ir unida a la abolición de la

³¹⁷ Ibid., p. 50

El propio Nehru rememora en su autobiografía la impresión que le causó su visita a Oudh y escribe: “no me había dado cuenta por completo qué eran [los campesinos] y qué significaban para la India. Como muchos de nosotros, los había ignorado. Esta realidad se me presentó durante estas visitas a Partabgarh y desde entonces mi imagen mental de la India siempre contiene esa masa desnuda y hambrienta”. Y añade: “estos campesinos me quitaron mi vergüenza y me enseñaron a hablar en público. Hasta entonces difícilmente hablaba en reuniones públicas” (Nehru, J. (2004) op. cit., p. 62).

explotación capitalista. Es en Bruselas, por tanto, cuando Nehru, por primera vez, hace la conexión entre la lucha nacionalista india y el ideal socialista de sociedad³¹⁸.

El tercer evento a resaltar durante su estancia fue la visita a la Unión Soviética en noviembre de 1927 invitado por el gobierno de Stalin³¹⁹. Nehru quedó claramente impresionado por el modelo soviético, en particular por lo que él vio como grandes avances en desarrollo económico y educación. Ver que era posible aplicar las ideas socialistas en la práctica le atrajo más aún a ellas. Pero, al igual que admiraba los avances económicos y sociales de los soviéticos, el carácter autoritario del Estado le desagradó y reafirmó, por su parte, su creencia en el valor de los principios del gobierno democrático³²⁰.

Si su experiencia en Oudh le abrió los ojos a la realidad social de la India, su visita a Europa supuso un punto de inflexión en el que Nehru abrazó el socialismo como programa político para cambiar dicha realidad y emerger como un pensador político por propio derecho. El propio Nehru reflexiona sobre su desarrollo personal e ideológico durante su estancia así:

“Regresaba de Europa en una buena condición física y mental [...] Me sentía lleno de energía y vitalidad, y el sentimiento de conflicto interno y frustración que me había oprimido a menudo previamente estaba, por el momento, ausente. Mi visión era más amplia, y el nacionalismo por sí mismo me parecía ciertamente un credo estrecho e insuficiente. La libertad política, la independencia, eran sin duda esenciales, pero eran simplemente pasos en la dirección correcta; sin libertad social y una estructura socialista de sociedad y de Estado, ni el país ni el individuo podrían desarrollarse”³²¹.

³¹⁸ Gopal, S. (1975) *Jawaharlal Nehru: a biography, vol. 1, 1889-1947*, p. 101

³¹⁹ Casualmente, Nehru visitó la Unión Soviética en los últimos meses antes de que ésta cambiara su doctrina en relación a su apoyo a los movimientos anti-colonialistas. La doctrina leninista, de la que se benefició Nehru en su viaje, establecía el apoyo a todo movimiento anti-imperialista aunque no fuera de ideología comunista revolucionaria. A principios de 1928 Stalin modificó la doctrina y a través del Comintern retiró su apoyo al Congreso, por ser un partido burgués, y exhortó al Partido Comunista Indio a hacer la revolución armada por su cuenta (Ibid., p. 107).

³²⁰ Para conocer más de las impresiones de Nehru sobre su visita a la Unión Soviética véase Nehru, J. (1928) *Soviet Russia: some sketches and impressions* (este libro recopila una serie de artículos que Nehru escribió para el periódico *The Hindu* exponiendo sus impresiones durante la visita).

³²¹ Nehru, J. (2004) op. cit., p. 175

7.2. Diversidad y pobreza: la realidad social india

Tras su regreso a la India, en diciembre de 1928 Nehru dio una conferencia en Pune titulada “The basis of society”. Es en esta conferencia en la que por primera vez articula públicamente los ejes básicos de su concepción de la sociedad civil. Para Nehru la sociedad civil está basada en dos principios básicos: la seguridad y la estabilidad, sin ellos “no puede haber ni sociedad ni vida social”³²². Esa seguridad y estabilidad sólo son posibles cuando los miembros de la sociedad son capaces de cubrir sus necesidades básicas. Si el modelo de sociedad no provee el cubrimiento de esas necesidades básicas, advierte Nehru, la estabilidad y la seguridad desaparecen, porque en toda sociedad está plantada la semilla de la revolución: “Lo vemos en la historia del mundo, revolución tras revolución, no porque un grupo o persona sea un amante del derramamiento de sangre, la anarquía y el desorden, sino por ese deseo de una mayor seguridad para un número cada vez mayor de personas”³²³.

Un año más tarde, en diciembre de 1929 Nehru es elegido líder del Congreso. Su primer discurso como líder, en la convención anual del partido en Lahore, representa un hito en la historiografía nacionalista india, porque en él Nehru anunció que el objetivo del Congreso era *poorna swaraj*: la independencia total de la India del Imperio británico³²⁴. Además de esa importante declaración política, el discurso presenta tres ideas clave sobre las que construye su análisis del estado de la sociedad india y cómo ésta puede evolucionar hacia su ideal de sociedad civil.

La primera idea es que la característica fundamental de la sociedad india es su capacidad para acomodar las vastas y complejas diferencias culturales y religiosas de sus miembros.

³²² Nehru, J. (2003b) “The basis of society”, p. 8

³²³ Ibid., p. 8

³²⁴ Nehru, J. (2003f) “Presidential address at the Lahore session of the Indian National Congress”, p. 224. Aunque, como ya hemos visto anteriormente, distintos líderes del Congreso, incluido Gandhi, utilizaban el término *swaraj* para referirse a la idea de libertad política, el grado de esa libertad no estaba consensuado. El término podía significar desde el estatus de dominio para la India dentro del Imperio británico hasta la independencia completa. Fue Nehru quien impuso su definición de *swaraj* a través de una resolución aprobada por el partido en la convención en Lahore y la convirtió en la doctrina oficial del Congreso. Nehru ofreció la siguiente explicación de la resolución: “La resolución, según ha sido aprobada, es bien clara [...] El Congreso ha expresado claramente que el único objetivo por el que estamos luchando es la independencia, que naturalmente supone la ruptura de la conexión británica y el control total de nuestras fuerzas armadas y nuestra política exterior” (Nehru, J. (2003c) “Resolution on independence”, p. 221-222).

Para Nehru la diversidad social en la India es una evidencia que no se puede cambiar, la única manera de afrontarla para garantizar la convivencia civilizada es a través de la tolerancia, nunca la represión:

“Pocas cosas en la historia son más fascinantes que la magnífica estabilidad de la estructura social en la India que ha resistido el impacto de numerosas influencias foráneas y miles de años de cambio y conflicto. Las ha resistido porque siempre ha buscado absorberlas y tolerarlas. Su objetivo no era exterminarlas, sino establecer un equilibrio entre las diferentes culturas”³²⁵.

Para Nehru la sociedad india moderna debe mantener esta capacidad intacta en el futuro para asegurar su viabilidad. El carácter profundamente democrático de su pensamiento nace de su convicción de que sin pluralismo, tolerancia y acomodo la sociedad india no sobreviviría por la gran diversidad de opiniones y costumbres dentro de ella.

La segunda idea que Nehru expone en su discurso es que, si la sociedad india encuentra su principal fuerza en su capacidad para la síntesis cultural, su principal debilidad es su naturaleza profundamente desigual. Para Nehru: “no se encontró solución al problema de la igualdad. La India deliberadamente la ignoró y construyó una estructura social basada en la desigualdad”³²⁶.

Volviendo a su argumento en “The basis of society” de la importancia de garantizar las necesidades básicas de las personas para prevenir la inseguridad e inestabilidad social, para Nehru es necesario corregir el problema de la desigualdad en la India para asegurar el correcto funcionamiento de la sociedad civil. La solución, cree Nehru, está en los valores socialistas:

“Debo confesar que yo soy un socialista y un republicano, no soy un creyente en reyes y príncipes, o en el orden que produce los modernos reyes de la industria [...] la filosofía socialista gradualmente ha penetrado la entera estructura de la sociedad por todo el mundo; los únicos puntos de disputa son el ritmo y los métodos para avanzar hacia su completa realización. La India tendrá que ir en ese camino también, si ella busca acabar con su pobreza y desigualdad, aunque ella puede evolucionar sus propios métodos y puede adaptar el ideal al propio genio de su raza”³²⁷.

³²⁵ Nehru, J. (2003f) op. cit., p. 226

³²⁶ Ibid., p. 226

³²⁷ Ibid., p. 227

Aquí es importante destacar la referencia, al final de la cita, a la necesidad de adaptar el ideal socialista a la realidad india. Recordemos que para Nehru la sociedad india no puede ser una sociedad civil sin reconocer su inmensa diversidad, por ello cualquier fórmula para acabar con la desigualdad tiene que ser adaptada para poder ser compatible con el respeto a su pluralidad.

7.3. El concepto de sociedad civil en Nehru

Ya que cubrir las necesidades básicas de la población es fundamental para preservar el orden social, en el contexto de pobreza extrema de la sociedad India, para Nehru el objetivo prioritario es el desarrollo económico. Para Nehru la causa de que la sociedad india esté estancada económicamente es que ha permitido que el pasado domine su presente. Para Nehru el presente de la sociedad india no era más que “una extraña mezcla de medievalismo, pobreza y miseria absoluta y un modernismo algo superficial de las clases medias”³²⁸. La solución al problema pasaba por modernizar la sociedad india:

“Me acerqué a ella [la India] casi como un crítico foráneo, lleno de disgusto por su presente y también por muchas de las reliquias de su pasado. En cierta medida me acerqué a ella desde Occidente, y la miraba como un occidental con simpatía hacia ella lo haría. Estaba ansioso por cambiar sus formas y apariencia y darle las vestimentas de la modernidad”³²⁹.

Esas “vestimentas de la modernidad” son para Nehru el método científico racional:

“Es la perspectiva científica, el temperamento aventurero y a la vez crítico de la ciencia, la búsqueda de la verdad y nuevo conocimiento, el rechazo a aceptar nada sin prueba y error, el depender de la evidencia observable y no de teorías preconcebidas, la dura disciplina de la mente – todo esto es necesario, no meramente para el uso de la ciencia sino para la vida misma y la solución a sus muchos problemas [...] La perspectiva y el temperamento científico son, o deberían ser, un modo de vida, un proceso de raciocinio, un método para actuar y asociarnos con nuestros conciudadanos”³³⁰.

Y añade: “La India debe, por tanto, rebajar su religiosidad y abrazar la ciencia. Debe despojarse de la exclusividad de pensamiento y hábito social que la han hecho prisionera, restringiendo su espíritu y previniendo el crecimiento”³³¹.

³²⁸ Nehru, J. (2010) *The discovery of India*, p. 49

³²⁹ *Ibid.*, p. 41

³³⁰ *Ibid.*, p. 570

³³¹ *Ibid.*, p. 579

Para Nehru, por tanto, para que la sociedad india pueda salir del estancamiento en el que se encuentra debe abrazar el espíritu, en su sentido más amplio, de la modernidad occidental. Sin embargo, ese espíritu por sí solo también puede ser nocivo para la estabilidad de la sociedad. La buena sociedad necesita un equilibrio:

“Una sociedad, para ser tanto estable como progresista, debe tener un cierto cimiento de principios más o menos fijos además de una perspectiva dinámica. Ambos parecen ser necesarios. Sin dinamismo hay estancamiento y decadencia, sin principios fijos es muy probable que haya desintegración y destrucción”³³².

La sociedad occidental representa para Nehru la perspectiva dinámica; a través de su ciencia y su tecnología ha explorado y cuestionado todos los principios existentes, permitiéndole avanzar en el conocimiento y control del mundo natural y social. El problema es, según Nehru, que tal sentimiento de derecho de adquisición ha resultado en un abandono de la idea de los deberes y las obligaciones y enfatizado simplemente los derechos³³³. El resultado es la explotación económica capitalista, tanto interna, la sociedad burguesa, como externamente, el imperialismo, que resulta en una vuelta al problema de la desigualdad y la pobreza. Es por ello que Nehru enfatiza la necesidad de equilibrar el dinamismo en la sociedad con un cierto cimiento de principios morales como el deber y la responsabilidad que pongan límites al egoísmo y la codicia.

Es importante destacar aquí las coincidencias entre la concepción de la sociedad civil de Nehru, en la que debe existir un equilibrio entre dinamismo científico y principios morales, con la de Tagore, en la que la sociedad de deberes y el individuo racional y libre se complementan el uno al otro. Como destaca Sunil Khilnani, es un ejemplo muy claro de la influencia del pensamiento de Tagore en Nehru³³⁴.

La diferencia, sin embargo, entre la concepción de la sociedad civil de Nehru y Tagore se encuentra en que, mientras para el segundo los deberes sociales emanan del sentimiento espiritual, para Nehru lo hacen desde principios morales seculares que él atribuye al socialismo. Es más, para Nehru, el socialismo replica lo positivo del *dharmashastra*, el

³³² Ibid., p. 563

³³³ Ibid., p. 564

³³⁴ Khilnani, S. (2010) “Introduction”, p. xxiii

principio de la sociedad de deberes y abole lo negativo, la distinción entre clases, o *varnas*³³⁵.

Para Nehru el socialismo era la solución al problema de la construcción de una sociedad civil que combine derechos y deberes, dinamismo científico y tecnológico y principios morales. El socialismo para Nehru es “algo más que simplemente una doctrina económica; es una filosofía de vida”³³⁶. Su socialismo está representado en su ideal del ser humano moderno: práctico y pragmático, ético y social, altruista y humanitario³³⁷.

8. Conclusión

En *Gemeinschaft und Gesellschaft* Ferdinand Tönnies hace una distinción sociológica entre formas de asociación humanas modernas y pre-modernas. La comunidad o *Gemeinschaft*, la forma de asociación pre-moderna, es:

“una forma mixta o compleja de una voluntad común determinada, que se ha convertido en algo tan natural como el lenguaje mismo y que consiste en una multitud de sentimientos de entendimiento que se miden por su norma; que llamamos concordia (*Eintracht*) o espíritu familiar (la concordia como una alianza y unidad cordial)”.

La sociedad civil o *Gesellschaft*, la forma de asociación moderna, es:

“Un agregado por convención o leyes de la naturaleza, debe ser entendido como una multitud de individuos naturales y artificiales, las voluntades y esferas de los cuales se encuentran en varias relaciones mutuas, y aun así se mantienen independientes las unas de las otras y libres de relaciones de familiaridad mutua”³³⁸.

Nuestro análisis del concepto de sociedad civil en el pensamiento político indio moderno parte de esa distinción: la sociedad civil debe ser entendida como un concepto dentro del cual compiten distintas visiones del ideal de sociabilidad humana moderna, es decir, civilizada.

³³⁵ Nehru, J. (1975a) “Before India is reborn”, p. 25

³³⁶ Nehru, J. (1974) *Whither India*, p. 30

³³⁷ Gupta, N. C. (1983) *Indian freedom movement and thought*, p. 262

³³⁸ Tönnies, F. (1955) *Community and association*, p. 55

En el pensamiento político moderno occidental el concepto de sociedad civil emerge dentro del contexto histórico del Estado absolutista europeo. Ante la presencia de un soberano omnipresente legitimado para entrometerse y regular todos los aspectos de la vida de la sociedad, el pensamiento político occidental desarrolla el concepto de la sociedad civil para limitar ese poder estatal y ofrecer un espacio de libertad individual. Como hemos visto, para ello en esta tradición de pensamiento la sociedad civil establece una esfera de sociabilidad autónoma del Estado, fundamentada sobre la base del ser humano como individuo auto-interesado que posee ciertos derechos inalienables.

Esa concepción del individuo presenta, sin embargo, un dilema para la concepción de la sociedad civil: cómo preservar la sociabilidad – la idea de que el miembro de la sociedad acepta ceder parte de su soberanía individual al reconocer el beneficio más amplio que recibe por vivir en sociedad – frente a la naturaleza centrífuga del individualismo auto-interesado. Es decir, cómo mantener la sociedad moderna unida ahora que no existen los lazos primordiales que hacían lo propio con la comunidad pre-moderna. Ese dilema tiene su expresión en el debate entre liberales, que abogan por la lógica económica, y republicanos, proponentes de la voluntad general. En esa batalla conceptual alrededor de la sociedad civil prevalece la concepción liberal.

En la India el contexto histórico para el desarrollo de la sociedad civil es muy distinto. Ante la ausencia de la soberanía estatal, la religión se erige en garante del orden social y económico a través del sistema de castas.

En el análisis que hemos presentado en este capítulo, la primera aportación al desarrollo conceptual de la sociedad civil en la India es, ante todo, un rechazo a la concepción liberal de la misma. Tanto Tagore como Gandhi rechazan el modelo occidental de derechos individuales y reivindican el ideal de la tradición hindú de la sociedad de deberes gobernada por el principio del *dharma*. Esa reivindicación, sin embargo, y esto es lo que le otorga su carácter moderno, no representa un deseo de restaurar el modelo de sociedad antigua de identidades colectivas en la forma de *varnas*. Esta concepción de la sociedad civil está fundamentada en el individuo libre. En Tagore la sociedad civil es el producto de la búsqueda de la libertad más perfecta, la libertad de conciencia, por parte del individuo a través de la razón. En Gandhi la sociedad civil es la consecuencia del correcto comportamiento del individuo en su búsqueda de la libertad personal a través de la fuerza

de la no-violencia o *satyagraha*. La diferencia fundamental con la concepción occidental es que la sociedad civil india está construida sobre los deberes, no los derechos, porque son estos los que permiten al individuo alcanzar la libertad. Como Gandhi reivindica, los derechos liberales terminan por esclavizar al individuo en la sociedad civil occidental a través de su búsqueda del enriquecimiento material. En suma, en este primer desarrollo del concepto de sociedad civil indio la libertad individual se alcanza en sociedad, pero en una sociedad gobernada por la cooperación, el principio moral del deber al prójimo, y no la competición, el principio del auto-interés liberal occidental.

El segundo desarrollo en la concepción de la sociedad civil india es el cuestionamiento de la naturaleza del ideal hindú de sociedad. El origen social de Ambedkar es clave aquí, porque ofrece una perspectiva completamente novedosa frente al resto. Su deconstrucción de la teoría hindú como fundamentalmente incitadora de la desigualdad y negadora de la individualidad y su énfasis en la idea de la democracia como una virtud cívica introducen en el concepto un énfasis en la importancia de la igualdad entre personas. Sin embargo, sería erróneo deducir de su rechazo al ordenamiento social hindú que Ambedkar no comparte la idea de una sociedad de deberes; su ideal de fraternidad, o democracia, desmiente esa hipótesis. Esta contribución conceptual sustituye el principio del deber hindú basado en una jerarquización arbitraria de los miembros de la sociedad, cuyo resultado es desigualdad y opresión, por otro principio basado en la idea republicana de fraternidad, como expresión del trato de igualdad entre conciudadanos.

Por último, la contribución principal de Nehru al desarrollo del concepto es la introducción del principio secular. Su pensamiento socialista hace que su concepción de la sociedad civil esté supeditada a la tesis económica marxista lo que la hace poco novedosa. Su naturaleza estaría supeditada a la existencia de un Estado transformador, como veremos con más detalle en el siguiente capítulo. Sin embargo, su rechazo a la religión y su apuesta por la ciencia moderna como motor del progreso económico y social depura la concepción de la sociedad civil como sociedad de deberes, no ya sólo del sistema de castas, algo que Ambedkar ya había hecho, sino también de toda legitimación de la religión como sustento del deber moral hacia la sociedad³³⁹. Nehru a través de su

³³⁹ Como Tagore y Gandhi antes, Ambedkar defiende la religión, en su caso el budismo, como necesaria guía moral para que el individuo cumpla con sus deberes sociales. En "Buddha or Karl Marx" escribe: "Lo que el Buda quería era que cada hombre debía ser entrenado moralmente de tal manera que se

socialismo democrático seculariza la concepción de la sociedad civil como sociedad de deberes al fundamentarla sobre el individuo racional-ético y no religioso-moral.

En conclusión, es ampliamente claro que el contexto histórico en Occidente y en la India es determinante en el desarrollo de sus respectivos conceptos de sociedad civil. En Europa el concepto nace en respuesta a la opresión resultante del Estado absolutista; los derechos individuales, por tanto, son fundamentales para ello. En la India, la ausencia de un poder político supone que si la sociedad no es capaz de auto-regularse a sí misma no puede existir prosperidad; por tanto, los deberes individuales son clave para el mantenimiento de la convivencia pacífica.

convierta en un centinela para el reino de la virtud” y añade: “los nuevos cimientos de la sociedad son resumidos por la Revolución Francesa en tres palabras, fraternidad, libertad e igualdad. La Revolución Francesa fue bienvenida debido a ese eslogan. Fracasó en producir igualdad. Dimos la bienvenida a la Revolución Rusa porque buscaba crear igualdad. Pero es fundamental resaltar que a la hora de crear igualdad la sociedad no puede permitirse sacrificar la fraternidad o la libertad. La igualdad no tendrá ningún valor sin la fraternidad y la libertad. Parece que las tres pueden coexistir sólo si uno sigue la senda del Buda” (Ambedkar, B. R. (1987b) “Buddha or Karl Marx”, p. 462).

CAPÍTULO V

EL ESTADO

El objetivo de este capítulo es analizar las distintas concepciones del Estado en el pensamiento de nuestros cuatro autores y cómo éstas contribuyen al desarrollo del concepto de Estado moderno en el pensamiento político indio, con particular referencia a la naturaleza del Estado que emerge tras el proceso de independencia del Imperio británico.

1. El concepto de Estado en el pensamiento político occidental moderno

La tendencia del ser humano a vivir en sociedad, sea esto debido a su naturaleza o a la necesidad, supone que a lo largo de la historia éste haya tenido que desarrollar formas de regulación de su sociabilidad para garantizar la convivencia pacífica. En el mundo occidental esa necesidad ha sido resuelta a través de la institución del Estado.

Desde esa perspectiva más amplia, el Estado es simplemente una forma de organización social, una respuesta específica a una necesidad universal. Pero lo que nos interesa aquí a nosotros es conocer el desarrollo del concepto de Estado moderno en Occidente.

1.1. Maquiavelo: la razón de Estado

A Nicolás Maquiavelo (1469-1527) se le atribuye la creación del término político moderno del Estado – *lo stato* – en su obra *El Príncipe* de 1513.

Según Rafael del Águila, la concepción del Estado de Maquiavelo se construye en base a dos principios básicos. Primero, su pesimismo en relación a la naturaleza del ser humano. Para el pensador florentino el ser humano es un animal ambicioso, de deseos insaciables. Esa ambición descomunal le hace ingrato y voluble y, por tanto, indigno de confianza. El segundo principio es su reformulación del concepto de fortuna en el cual ésta representa la fuerza que rige la vida humana. Para Maquiavelo, la fortuna no es la diosa benigna romana, ni la providencia divina cristiana, es una fuerza cruel que, sin piedad, razón o ley

destruye a unos seres humanos y ensalza a otros. En otras palabras, la fuerza que rige la vida humana es aleatoria, no está basada en el mérito o la moral³⁴⁰.

La visión del mundo de Maquiavelo, en consecuencia, es extremadamente pesimista y para gobernarlo son necesarias fuertes dosis de realismo político. Ese realismo político lo construye alrededor de la idea de la virtud política, cuyo objetivo es buscar la seguridad y la autonomía del ser humano en un contexto de violencia e inseguridad constantes. La virtud política es una forma de acción amorala basada en la razón: es la capacidad del ser humano de controlar su naturaleza pasional y aplicar la razón para alcanzar los objetivos políticos posibles, en lugar de fines idealistas inalcanzables. El propio Maquiavelo lo explica así en *El Príncipe*:

“Hay quienes ven en su imaginación repúblicas y principados como jamás existieron en la realidad. Tal es la diferencia entre el cómo se vive y el cómo se debiera vivir, que el que prefiera lo que debe hacerse a lo que se hace en realidad corre a su ruina, segura e inevitable”³⁴¹.

Para Maquiavelo, en suma, la función de la virtud es preservar el orden político establecido, la seguridad y la autonomía, y no buscar transformarlo en uno mejor porque el cambio crea inestabilidad y abre la puerta a que la fortuna no sólo no permita construir el ideal que se busca, sino que además podría destruir incluso el orden existente. En ese contexto lo necesario es una mano de hierro del líder político, el Príncipe, que ignore las ambiciones desmedidas y se centre en el solo objetivo de preservar el orden político establecido. A esa disposición Maquiavelo la llama la razón de Estado³⁴².

La razón de Estado es la máxima del obrar político, establece lo que el político tiene que hacer a fin de mantener el Estado sano y robusto³⁴³. La preservación del Estado es un objetivo tan absoluto para Maquiavelo que para llevar a cabo dicha labor considera que todo medio es válido y legítimo: “aunque le acusan los hechos, le excusan los resultados [...] se debe reprender al que es violento para estropear, no al que lo es para componer”³⁴⁴.

³⁴⁰ Del Águila, R. (2002) “Maquiavelo y la teoría política renacentista”, p. 100-101

³⁴¹ Maquiavelo, N. (1972) *El Príncipe*, cap. XV, p. 93

³⁴² Conde, F. J. (1948) *El saber político en Maquiavelo*, p. 204

³⁴³ Meinecke, F. (1959) *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, p. 3

³⁴⁴ Maquiavelo, N. (2005) op. cit., Libro I.9, p. 61

Es por ello que su concepción del Estado no incluye principios éticos (*ethos*), sino una cruda idea de la lucha del poder por el poder (*cratos*).

A través de la razón de Estado, Maquiavelo despoja al orden político de toda consideración ética y moral y, por primera vez, subordina la religión al Estado, al hacer de ésta un instrumento para la preservación del poder político³⁴⁵.

En resumen, al acuñar el término Estado en el pensamiento político occidental moderno, Maquiavelo ofrece una primera concepción del mismo. En ésta se establece que el Estado es un instrumento necesario para preservar la seguridad y la autonomía de la comunidad política. Para ello su objetivo es mantener y aumentar el poder político a toda costa, basándose para ello en la razón pragmática y no en ideales éticos legitimadores como la religión cristiana de antaño.

1.2. Bodino y Hobbes: el Estado soberano

Si Maquiavelo acuña el término Estado y ofrece un primer desarrollo conceptual del mismo, es Juan Bodino (1529-1596) el primero en convertir el Estado en un concepto político moderno al introducir dentro de él el atributo de la soberanía.

Para Bodino, el Estado, que él llama República, es “un recto gobierno de varias familias y de lo que les es común, con poder soberano”³⁴⁶. Es decir, el Estado es un conjunto de personas con vínculos y propiedades comunes que viven en un territorio común y que está gobernado por un poder soberano. Bodino define la soberanía estatal como “el poder absoluto y perpetuo de una república”³⁴⁷.

La soberanía del Estado para Bodino tiene una serie de características. Primero, como menciona en la cita, la soberanía es un poder perpetuo, dado a la persona que lo ostenta de por vida, y absoluto, es decir para legislar sin la necesidad del consentimiento de otros, porque no deriva de otro poder superior. Segundo, es un poder indivisible y no comunicable. Y tercero, es de naturaleza legislativa, es decir, la soberanía se manifiesta

³⁴⁵ Ibid., Libro I.12-15

³⁴⁶ Bodino, J. (2006) *Los seis libros de la República*, I.1, p. 9

³⁴⁷ Ibid., I.8, p. 47

en la facultad de hacer leyes o en el derecho positivo, lo que hace de ella un concepto jurídico³⁴⁸.

El atributo de la soberanía es la parte fundamental de la contribución de Bodino al desarrollo del concepto de Estado moderno. Influenciado por el caos de las luchas religiosas en Europa y particularmente en su Francia natal en el siglo XVI, Bodino busca ante todo proteger los valores de la ley y el orden. Es por ello que el Estado se convierte en legislador único y reconocido por todos como ostentador de la autoridad suprema. Al concebir la soberanía como derecho y poder legal, Bodino construye su concepción del Estado dentro de la tradición occidental del respeto al imperio de la ley.

Con Bodino, por tanto, el Estado emerge como un ordenamiento jurídico supremo, combinando así un nuevo tipo de poder político. Este tipo de poder emana de un orden racional, un *imperium* de la ley, y no de un *dominium* incondicionado; en otras palabras, su concepción del Estado distingue entre el absolutismo y el despotismo³⁴⁹.

En el capítulo sobre el concepto de sociedad civil ya hemos visto que para Thomas Hobbes el ser humano supera el caos resultante de su naturaleza egoísta y violenta a través del uso de la razón. Es a través de ella que crea el Estado, a fin de pacificar y permitir la vida en sociedad. El Estado es, por tanto, el resultado de un contrato entre los miembros de una sociedad, que aceptan ceder su poder y su derecho natural, su soberanía individual, al Estado a cambio de su protección.

Al igual que en la concepción de Bodino, el Estado para Hobbes posee soberanía absoluta, ya que los individuos a través del pacto social aceptan ceder sus poderes al “soberano representativo”³⁵⁰ para que éste les proteja sus vidas y propiedades. La innovación que hace Hobbes es que, a diferencia de Bodino, considera que la soberanía es un contrato entre individuos libres que deciden darse a sí mismos un soberano, el Estado. Es decir, no se trata de un pacto entre un superior y sus súbditos, sino entre personas cuyo contrato común funda al soberano.

³⁴⁸ D’Entrèves, A. P. (2001) *La noción de Estado*, p. 128

³⁴⁹ Pardos, J. A. (2002) “Juan Bodino: soberanía y guerra civil confesional”, p. 249

³⁵⁰ Hobbes, T. (1981) *Leviathan*, cap. XXX

En suma, la concepción del Estado de Hobbes se construye en base a dos principios de la modernidad política occidental. Primero, el ser humano como individuo racional; si recordamos el argumento de Michael Oakeshott, el ser humano, para Hobbes, no es un animal social y, en consecuencia, el contrato social es *contra natura*, es el resultado de un proceso de uso de la razón y no instintivo (ni relacionado con Dios). Además, para Hobbes el individuo es libre por naturaleza, ya que puede actuar de cualquier forma que crea necesaria para sobrevivir. Esa acción libre combinada con la razón es la que resulta en la creación del contrato social y del Estado soberano.

El segundo principio es que aunque el Estado de Hobbes es absolutista, no lo es de la misma manera que lo era para Bodino. Para Hobbes, la soberanía del Estado se basa en la capacidad de éste para proteger a sus súbditos. Esa razón de ser del soberano tiene dos lecturas. Por un lado, el soberano tiene la obligación de preservar la indivisibilidad de la soberanía, es decir, del poder político, a toda costa. Sin ello sería incapaz de garantizar la seguridad de sus súbditos. Esa obligación da al soberano la razón para ser implacable en su férreo control del poder absoluto. Sin embargo, al mismo tiempo, Hobbes matiza que el soberano se beneficia también de ofrecer un buen gobierno al pueblo. Aunque no ofrezca ningún tipo de garantía explícita sobre ello, sí lo hace desde un punto de vista racional al afirmar que: “No hay rey que pueda ser rico, ni glorioso, ni seguro, si sus súbditos son pobres, o despreciables, o demasiado débiles – por carestía o disensión interna – para sostener una guerra contra sus enemigos”³⁵¹.

Es decir, para Hobbes es necesario un cierto nivel de bienestar general para que el soberano pueda cumplir su deber de asegurar la convivencia dentro del Estado. Pero además se necesita ese nivel de bienestar y de recursos para que pueda hacer frente a agresiones externas, ya que forma parte de su cometido, bajo las condiciones del contrato, el proteger la integridad personal de sus súbditos. Recordemos que la obligación de obediencia de los súbditos cesa desde el momento en que el soberano es incapaz de protegerlos.

Como afirma Fernando Vallespín, Hobbes elimina en su concepción del Estado toda relación metafísica para centrarse en la legitimidad racional. El resultado es un

³⁵¹ Hobbes, T. (1981) op. cit., cap. XIX, p. 242

individualismo ontológico que abre la puerta al subsiguiente pensamiento político liberal³⁵².

1.3. Locke y Montesquieu: la concepción liberal burguesa del Estado

Si Hobbes abre la puerta a la posterior concepción liberal del Estado, John Locke y el Barón de Montesquieu (1689-1755) son los dos pensadores que a través de sus ideas desarrollan las características más importantes del mismo.

Retornando de nuevo a nuestro anterior capítulo sobre el concepto de sociedad civil, ahí vemos que para Locke el ser humano posee tres derechos naturales: a la vida, a la libertad y a la propiedad privada. Para preservarlos la sociedad crea una comunidad política, a través de un contrato social que establece un Estado que se alza en garante de estos derechos naturales de los miembros de la sociedad.

Para Locke el Estado, la autoridad política, es un juez imparcial cuya función es mediar entre los derechos e intereses contrapuestos de los ciudadanos³⁵³. Para ello, el Estado en Locke está formado por tres funciones básicas: la del legislador, el juez y el policía. El legislador establece las normas de convivencia, el juez determina en los conflictos quién las ha violado y el policía es quien aplica el castigo. En ese sentido el Estado en Locke es un administrador al servicio de la sociedad, cuyas funciones están limitadas a garantizar los derechos naturales y la paz social.

Hasta aquí las diferencias con la concepción del Estado de Hobbes no son substanciales; ambas están basadas en un contrato social fundamentado sobre una agregación de intereses individuales. La diferencia entre ambas concepciones del Estado es que para Locke los individuos no se dan a sí mismos un soberano, como es el caso en el contrato social de Hobbes, sino que ellos mismos, como agregado de intereses individuales, son el soberano. Esta afirmación permite a Locke establecer que el poder legislativo “no es sólo el poder supremo de la república, sino que resulta sagrado e inalterable en las manos en las que lo ha confiado la comunidad”³⁵⁴.

³⁵² Vallespín, F. (2002) “Thomas Hobbes y la teoría política de la Revolución Inglesa”, p. 310

³⁵³ Colomer, J. M. (2010) “Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña”, p. 27

³⁵⁴ Locke, J. (1991) *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, p. 300

En el desarrollo de su concepción del Estado, Locke establece que sus funciones se dividen entre dos poderes: el poder legislativo, formado por una Asamblea electa, y el poder ejecutivo, que se confía al príncipe y que incluye las funciones judiciales y policiales. La supremacía del poder legislativo sobre el ejecutivo dentro del Estado supone un desarrollo clave en la concepción del Estado moderno al eliminar el poder absolutista del rey y reemplazarlo por el de la sociedad –aunque de manera parcial, ya que Locke habla de sufragio censitario– la cual, a través del Parlamento, establece las leyes y puede deponer al depositario del poder ejecutivo, el rey.

Locke, por consiguiente, incorpora dos principios fundamentales a la concepción del Estado moderno. Primero, establece que la soberanía reside en los miembros de la sociedad y no en el rey, poniendo fin al absolutismo. Y segundo, que la función del Estado es la de ofrecer un espacio seguro y estable para que los individuos puedan actuar libremente y prosperar. Juntas acaban con la concepción de que el Estado, como soberano ilimitado necesario para la instauración y mantenimiento del orden, es suficiente. Ahora los objetivos son más amplios: el individuo y sus deseos, aspiraciones y valores son los que determinan el orden estatal.

Mientras Locke amplía en su concepción los objetivos del Estado, Montesquieu desarrolla el principio institucional que garantiza el nuevo orden: la separación de poderes.

En 1747 Montesquieu publica *El espíritu de las leyes*. La tesis central de ésta, su obra más conocida, es, primero, condenar el despotismo como forma de gobierno y, segundo, establecer los principios del Estado para evitarlo y para alcanzar la libertad política.

El espíritu de las leyes se abre con una exposición de la teoría de los gobiernos de Montesquieu en la que se establece una tipología de gobiernos en base a su naturaleza y sus objetivos. La tipología de Montesquieu establece tres tipos generales de gobierno: la república, la monarquía y el despotismo. La república es aquel tipo de gobierno “en que el pueblo entero, o parte del pueblo, tiene el poder soberano”³⁵⁵. Si es el pueblo en su

³⁵⁵ Montesquieu, B. de (1972) *Del espíritu de las leyes*, Libro II, cap. I, p. 55

conjunto el que ostenta el poder soberano entonces se estaría hablando de una república democrática; si es sólo una parte del pueblo la que tiene el poder sería una república aristocrática. El gobierno monárquico de Montesquieu difiere del absolutismo moderno y se acerca más en su naturaleza a las monarquías medievales, en particular, porque enfatiza la importancia de los cuerpos intermedios que “subordinados y dependientes, constituyen la naturaleza del gobierno monárquico”³⁵⁶. Mientras el rey establece las leyes fundamentales del Estado, los cuerpos intermedios son los que las ejecutan sobre el terreno. Por último, el gobierno despótico es el único de los tres tipos absolutamente condenable para Montesquieu, porque no se basa en la ley, sino en el capricho del soberano único que lo hace cumplir a través del principio del miedo.

Su rechazo frontal al despotismo supone que para Montesquieu la distinción fundamental sea entre éste y los tipos de gobierno republicano y monárquico, que él llama formas de gobierno moderado. Aquí Montesquieu enlaza ya con la línea argumentativa de la concepción liberal del Estado al entender que el despotismo es una forma de gobierno consecuente con las pasiones naturales del ser humano, mientras que el gobierno moderado necesita del esfuerzo racional para construirlo y preservarlo³⁵⁷.

Para evitar que el gobierno moderado caiga en el uso de métodos despóticos y así preservar la libertad, Montesquieu construye una teoría de contrapesos dentro del Estado para evitar la concentración de su poder en unas solas manos. Aunque su teoría de contrapesos es más amplia, es su idea de la separación de poderes la que supone una contribución fundamental al desarrollo de la concepción del Estado moderno.

Es en el capítulo VI del libro XI de *El espíritu de las leyes* donde Montesquieu desarrolla la separación de poderes dentro del Estado. Montesquieu establece que: “hay en cada Estado tres clases de poderes: el poder legislativo, el poder ejecutivo de los asuntos que dependen del derecho de gentes y el poder ejecutivo de los que dependen del derecho civil [...] Llamaremos a éste poder judicial, y al otro, simplemente, poder ejecutivo del Estado”³⁵⁸.

³⁵⁶ Ibid., Libro II, cap. IV, p. 60

³⁵⁷ Fetscher, I. (2010) “La Ilustración en Francia: la Enciclopedia, Montesquieu, Rousseau”, p. 118

³⁵⁸ Montesquieu, B. de (1972) op. cit., libro XI, cap. VI, p. 151

Montesquieu utiliza la monarquía constitucional inglesa resultante de la Revolución Gloriosa y basada en el *Bill of Rights* de 1689 como inspiración para ilustrar su modelo de la división de poderes. Aquí no vamos a detenernos en ello, ya que para nuestro objetivo es suficiente con resaltar la contribución de Montesquieu al desarrollo de la concepción moderna del Estado a través del modelo. Lo que sí es importante destacar es que el objetivo de la separación de poderes es preservar la libertad política de los ciudadanos a través de una recíproca limitación de los poderes, lo que evita que se produzcan abusos de poder.

Como orgulloso miembro de la nobleza francesa, Montesquieu difícilmente podía ser un revolucionario y su concepción del Estado así lo denota. El valor fundamental que dirige su pensamiento es el de la tolerancia a través de la moderación. La tolerancia para Montesquieu implica la preservación de la libertad política y de ahí su rechazo total al despotismo. La mejor forma de proteger la libertad política para Montesquieu es repartir el poder dentro del Estado y, como Charles Eisenmann ha demostrado, esa separación está basada no en una teoría jurídica, sino en una concepción sociológica del Estado, en la que los tres poderes – ejecutivo, legislativo y judicial – son repartidos entre los tres grupos sociales existentes: rey, aristocracia y pueblo³⁵⁹.

A pesar del conservadurismo, o statu-quoismo, de Montesquieu, su separación de poderes supone un salto cualitativo en el desarrollo conceptual del Estado moderno occidental. Tal desarrollo se ve cristalizado en los dos principales documentos políticos del siglo XVIII: la constitución revolucionaria de los EEUU de 1787 y la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano en la Francia de 1789.

1.4. Rousseau: la soberanía popular y el Estado nacional

Si la división de poderes dentro del Estado de Montesquieu es una influencia fundamental en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano durante la Revolución Francesa, el otro pensador que tuvo una ascendencia decisiva en la misma es Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) y su concepción de la voluntad general.

³⁵⁹ Einsemann, C. (1985) “La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu”, p. 57

Como Hobbes y Locke antes, Rousseau fundamenta su concepción del Estado en un contrato social. Su teoría del contrato social intenta hallar el orden legítimo en la convivencia humana en sociedad, pero a diferencia de sus predecesores ingleses su teoría no basa la legitimidad solamente sobre la libertad civil, sino también sobre la libertad igualitaria³⁶⁰.

El contrato social, para Rousseau, es el proceso por el cual un grupo de personas deciden unirse en una comunidad. Es en este punto donde la teoría del contrato social de Rousseau se diferencia fundamentalmente de las doctrinas liberales de Hobbes y Locke. Para el pensador ginebrino el contrato social supone una asociación de personas, no una agregación de intereses de las mismas. Para que esto ocurra todos los miembros de la nueva comunidad ceden todos sus derechos a la misma y ésta se convierte en una entidad con voluntad propia de la que todos ellos forman parte como iguales. Es así como el ser humano natural se convierte en ciudadano artificial: “este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo [...] el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad”³⁶¹. Esa voluntad la denomina Rousseau voluntad general y es donde reside la soberanía del Estado. La voluntad general es la voluntad común del todo y aplicable a todos. Esto hace que, según Rousseau, no sea opresiva, es decir, no se imponga de una persona a otra y por eso es la verdadera fuente de legitimidad del pueblo como soberano.

La gran diferencia entre el contrato social que propone Rousseau y los de sus predecesores liberales es que en el del ginebrino el ser humano sufre una transformación radical en su naturaleza tras entrar a formar parte de él y se involucra en el Estado; en el contrato liberal no ocurre eso, ya que el ciudadano permanece ajeno al Estado³⁶². Mientras que sus predecesores conciben el Estado soberano como un instrumento necesario para proteger la vida, libertad y propiedad de los individuos, el ginebrino establece la idea de la soberanía popular, por la cual todos los individuos participan en la soberanía como ciudadanos. Es más, Rousseau hace una distinción entre el soberano y el gobierno. Al

³⁶⁰ Della Volpe, G. (1978) *Rousseau and Marx*, p. 71

³⁶¹ Rousseau, J.-J. (2001) *Du Contrat social*, p. 53

³⁶² López Hernández, J. (1989) *La ley del corazón. Estudio sobre J.-J. Rousseau*, p. 251

transferir la soberanía del Estado al pueblo en su conjunto, Rousseau funda la idea del Estado nacional³⁶³.

Rousseau defiende que el individuo acepta derechos y deberes, las cláusulas del contrato social, para formar parte de la comunidad y con ello se crea el Estado, que nace como resultado del pacto y al mismo tiempo tiene como objetivo hacer cumplir ese contrato. El contrato social, por tanto, incorpora ambos conceptos, legitimidad y legalidad, bajo una única estructura política. Rousseau lo resume de la siguiente manera: si el individuo acepta el contrato social está también aceptando que las leyes que lo sustentan le benefician a él como miembro del interés general. Por eso afirma:

“En tanto que los súbditos sólo están sometidos a tales convenciones, no obedecen a nadie, sino solamente a su propia voluntad; y preguntar hasta dónde se extienden los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos es preguntar hasta qué punto pueden éstos comprometerse consigo mismos, cada uno respecto a todos y todos respecto a cada uno”³⁶⁴.

La construcción del orden social ideal de Rousseau requiere, por tanto, la implicación de todos los ciudadanos, son ellos los que a través de la voluntad general lo legitiman, lo sostienen y lo disfrutan. Ese requerimiento de implicación de todos los ciudadanos consiste en preservar el vigor de la voluntad general, para ello apela al patriotismo como clave de bóveda del edificio que es el Estado legítimo³⁶⁵. Tanto en el *Proyecto de Constitución para Córcega* como en las *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, las dos obras en las que aplica su teoría del contrato social en situaciones específicas, Rousseau defiende que la virtud necesita del amor a la patria para prosperar³⁶⁶.

1.5. Weber: crítica sociológica al Estado moderno

Antes de concluir nuestro análisis del concepto de Estado moderno en el pensamiento político occidental es necesario hacer una referencia a la importante crítica sociológica que hace al mismo Max Weber (1864-1920).

³⁶³ Hintze, O. (1968) *Historia de las formas políticas*, p. 311

³⁶⁴ Rousseau, J.-J. (2001) op. cit., p. 68

³⁶⁵ Pariente, J. C. (1972) “El racionalismo aplicado de Rousseau”, p. 185

³⁶⁶ Rousseau, J.-J. (1988) *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, p. 62

Weber concibe el Estado como una comunidad política, pero como sociólogo no analiza la naturaleza y fines del mismo, sino que se fija en los medios que el Estado utiliza para definirlo. De este método nace su famosa definición del Estado como “aquella comunidad humana, que, dentro de un determinado territorio, reclama para sí el monopolio de la violencia física legítima”³⁶⁷.

Weber vincula el nacimiento del Estado moderno al derecho racional formal³⁶⁸. Esto quiere decir que su funcionamiento se rige por un ordenamiento jurídico que establece reglas de actuación abstractas y derechos y deberes de manera impersonal, las leyes. Si el miembro de la comunidad que forma el Estado está obligado como ciudadano a cumplir la ley, la burocracia es la institución del Estado responsable de impartir las órdenes, pero también de cumplirlas ella misma, y su legitimidad fluye de la norma estatuida, que delimita su marco de competencias³⁶⁹.

Este ordenamiento jurídico es creado y gestionado por una autoridad burocrática organizada según el principio de jerarquía administrativa. Los funcionarios que trabajan para el Estado lo hacen de modo profesional, lo que supone la no propiedad de los medios que utilizan en su quehacer y la remuneración de su labor. La selección del cuerpo burocrático es de naturaleza meritocrática y basa su poder en un saber especializado³⁷⁰.

A este atributo del Estado moderno Weber lo llama dominación legal y es parte de un proceso más amplio de racionalización en las sociedades capitalistas modernas. El Estado de Derecho para ser efectivo debe, por tanto, ser también un Estado burocrático.

Sin embargo, para Weber ese inevitable proceso de burocratización del Estado supone al mismo tiempo un desafío para la libertad individual. Para el sociólogo alemán, la creciente complejidad de la vida moderna da lugar a una expansión de la dominación burocrática del Estado. El resultado es que la disciplina mecánica reemplaza a la acción política, basada en juicios de valor³⁷¹.

³⁶⁷ Weber, M. (1967) “La política como vocación”, p. 83

³⁶⁸ Abellán, J. (2004) *Poder y política en Max Weber*, p. 74

³⁶⁹ Abellán, J. (2010) “El pensamiento político de Max Weber”, p. 438

³⁷⁰ Weber, M. (1979) op. cit., pp. 716-717

³⁷¹ Ibid., pp. 1075-1076

1.6. Apuntes finales

La evolución del concepto de Estado en el pensamiento político occidental moderno está estrechamente ligada a la historia europea.

Como hemos visto, la primera concepción es la que ofrece Maquiavelo en la que el Estado es una unidad territorial, pero no impersonal, que es equivalente al Príncipe. En un contexto de fragmentación territorial e inestabilidad política en la Italia del siglo XVI, para Maquiavelo el Estado empieza y acaba con el Príncipe y, por tanto, su función no es otra que la búsqueda de su supervivencia política personal. Esa búsqueda está guiada por la razón de Estado que establece que no hay límites de cualquier tipo; el fin, la preservación del poder, justifica todos los medios. La principal contribución de Maquiavelo, más allá de acuñar el término Estado, es que libera su concepción del mismo de cualquier tipo de consideración metafísica o moral, para él el Estado como tal es una expresión del poder como fuerza. A través de su realismo político, Maquiavelo acaba con cualquier tipo de dualidad del poder que él coloca decididamente en manos del Príncipe, es decir, del Estado.

El segundo desarrollo en el concepto de Estado es el que hacen Bodino y Hobbes al introducir la soberanía como atributo fundamental del mismo. Bodino, primero, influenciado por el caos de las luchas religiosas en Francia y Hobbes, después, por la Guerra Civil inglesa y la Guerra europea de los Treinta Años, concentran sus esfuerzos teóricos en hacer de la ley y el orden los valores políticos supremos. El resultado de sus reflexiones es el desarrollo del Estado soberano y también absolutista, un Estado fundamentado en el derecho y con poder ilimitado para hacerlo cumplir y así reestablecer el orden social y político. El Tratado de Westfalia en 1648 rubrica la consolidación de la concepción de Bodino y Hobbes con el reconocimiento de la soberanía estatal como central para la paz en Europa.

El tercer desarrollo lo encontramos en el pensamiento liberal de Locke y Montesquieu. Tras la reconducción de las tensiones religiosas y políticas, Europa comienza a prosperar y la supremacía del orden como valor político único decae, nuevas tensiones emergen en lo económico entre el Estado absolutista y la emergente burguesía capitalista. La introducción del concepto de sociedad civil compuesta por individuos libres y auto-

interesados del liberalismo conlleva la necesidad de limitar el poder del Estado. Aquí vemos cómo el Estado continúa siendo soberano y de derecho, pero ya no absolutista; al contrario, se convierte en un Estado con unas funciones mínimas, desplazado y subordinado por la sociedad civil burguesa. Las revoluciones americana y francesa establecen el acta de defunción del Estado absolutista.

El cuarto y último desarrollo del concepto de Estado moderno es la introducción de la idea de soberanía popular por parte de Rousseau. A pesar de los importantes cambios, que podríamos llamar *grosso modo* democratizadores, que la concepción del Estado había sufrido bajo los liberales tempranos, estos todavía no se habían liberado completamente de las ataduras burguesas, en Locke, y nobiliarias, en Montesquieu. Es Rousseau quien democratiza la concepción del Estado al reformular el concepto de soberanía como soberanía popular, siguiendo la lógica de que todos los miembros de la sociedad son iguales, que estos como pueblo forman la voluntad general, que es la soberanía, y ésta, a su vez, legitima al Estado. El concepto de voluntad general de Rousseau abre la puerta al desarrollo de la concepción del Estado soberano, de derecho y limitado liberal burgués, hacia el Estado soberano, de derecho y democrático del siglo XX, pero también a concepciones utópicas alternativas como la del Estado socialista.

En suma, en el pensamiento político occidental moderno el concepto de Estado está asociado a una fuerza, la soberanía, diferente y superior a la voluntad del individuo, al cual le impone ciertas reglas de conducta en sociedad. Sin embargo, lo que diferencia al Estado moderno occidental de otro tipo de Estados y formas de organización socio-políticas es que la soberanía no es arbitraria. El Estado moderno es un Estado de Derecho, es decir, su poder es ejercido en base a ciertos procedimientos y normas conocidas. Es ese imperio de la ley que el Estado representa lo que permite que exista un orden en las relaciones sociales para alcanzar ciertos fines y es ese reconocimiento de la utilidad del Estado la que implica el sometimiento voluntario al mismo por parte de los individuos.

En definitiva, el concepto de Estado moderno nuclear es el concepto del Estado de Derecho cuyas características son: el imperio de la ley, la división de poderes, la legalidad

de la administración (o exigencia de sometimiento de la administración a la ley) y los derechos y libertades fundamentales³⁷².

El concepto de Estado en el pensamiento político indio moderno

En los capítulos tres y cuatro ya hemos adelantado la ausencia de cualquier forma de Estado moderno en la India pre-colonial. Como hemos analizado, el poder estatal pre-colonial indio se caracteriza por la ausencia de los principales atributos del Estado moderno. Los Estados poseían sólo una soberanía parcial, tanto en relación a sus fronteras externas – evidenciada por su brevedad histórica debido a las continuas invasiones extranjeras – como interna, donde el soberano, el rey, se preocupaba simplemente de ostentar un poder simbólico y recaudar impuestos, dejando a la sociedad libertad para la auto-regulación de sus relaciones sociales, religiosas y económicas, principalmente a través del sistema de castas.

El Estado moderno como estructura político-administrativa emerge en la India con la Declaración de 1858 de la Reina Victoria en la que, tras el Motín de 1857, abole la autoridad comercial que la Compañía de las Indias Orientales y establece un Estado colonial que unifica todo el territorio indio bajo la soberanía de la Corona británica. Es el Estado colonial el que introduce una soberanía única y absoluta sobre toda la India a través del desarrollo de las instituciones del Estado moderno: la codificación de la ley, la burocracia o la policía, entre otras³⁷³.

Como ya hemos visto en el capítulo tres, en el que hemos acotado y desarrollado el período histórico del *Sattelzeit* indio, la implantación del Estado moderno, como producto del desarrollo político occidental, es el resultado de una imposición externa que choca frontalmente con la ontología del orden político indio existente. Es sólo a través de la colaboración de élite intelectual india que los británicos son capaces de cimentar y normalizar el nuevo ordenamiento político. Sin embargo, una vez que esta élite local desenmascara la naturaleza extractiva del Estado colonial, comienza un proceso de apropiación del concepto de Estado moderno por parte de la misma.

³⁷² Díaz, E. (1981) *Estado de Derecho y sociedad democrática*, p. 31

³⁷³ Para más detalles véase el capítulo tres de esta investigación y en particular la sección uno.

A continuación analizaremos cómo los cuatro pensadores en nuestro estudio contribuyen al desarrollo del concepto dentro del pensamiento político indio moderno.

2. Tagore: el Estado occidental frente a la compleja sociedad india

Al igual que con su concepción de la sociedad civil, el punto de partida para conocer el concepto de Estado de Rabindranath Tagore es su ensayo “Sociedad y Estado” de 1904. En el mismo, Tagore se refiere al Estado como un concepto occidental cuyo equivalente en la India antigua era *sarkar* o gobierno, el poder temporal ostentado por los reyes. Sin embargo, sus naturalezas son distintas. El Estado occidental, para Tagore, está centrado en promover el bienestar de la sociedad; el *sarkar* indio no, la sociedad en sí misma es la garante de su propio bienestar. Esta diferencia entre las distintas esferas sobre las que recae la responsabilidad de garantizar el bienestar social en ambas civilizaciones es lo que las hace fundamentalmente diferentes:

“La fuerza vital en diferentes civilizaciones está representada de diferentes formas. El corazón de un país se encuentra allí donde se encuentra el bienestar del pueblo. Un golpe dirigido a ese punto es fatal para el país por completo. En Inglaterra el derrocamiento del Estado podría suponer un peligro para la nación y es por ello que la política allí es un asunto tan importante. En nuestro país sólo habría peligro cuando el cuerpo social, *samaj*, es mutilado. Es por ello que nunca nos preocupamos de hacer todo lo que estaba en nuestras manos en busca de la libertad política, mientras que hemos protegido la libertad social a toda costa”³⁷⁴.

Y añade: “Es por ello que Inglaterra existe a través de la existencia del Estado mientras que nosotros existimos al preservar nuestra conciencia social”³⁷⁵.

Para Tagore, por tanto, una sociedad se caracteriza por el modo de gobernanza que adopta con el objetivo de garantizar el bienestar social. En base a ese criterio, el Estado no sólo es un concepto occidental, sino que además representa una forma de organización política fundamentalmente diferente a la india.

³⁷⁴ Tagore, R. (1961a) op. cit., p. 51

³⁷⁵ Ibid., p. 52

El atributo fundamental del Estado moderno occidental es, en la concepción de Tagore, la implantación por parte de éste del imperio de la ley. El Estado moderno como Estado de Derecho conlleva dos implicaciones. Primero, que el ejercicio del poder está regulado y limitado por la ley. Y segundo, que existe la exigencia de que la sociedad esté gobernada por leyes predecibles e imparciales, iguales para todos y no por el puro arbitrio y voluntad de los gobernantes³⁷⁶. Para llevar a cabo su cometido correctamente, el ordenamiento jurídico del Estado moderno occidental se basa, por tanto, en la codificación legal, en clasificaciones claras, abstractas e impersonales.

La naturaleza jurídica del concepto de Estado moderno occidental presenta para Tagore una serie de desafíos, no sólo en el contexto social indio, sino también de manera más amplia.

2.1. Codificar la fluida sociedad india

El primero de los desafíos que el concepto de Estado moderno occidental presenta para Tagore es la deseabilidad de su aplicación en el contexto social indio. Para Tagore, la codificación legal resultante del ordenamiento jurídico estatal resulta en un modelo de organización demasiado rígido para la fluida y compleja sociedad india. Como hemos visto en el capítulo anterior, Tagore ensalza la flexibilidad del ordenamiento social hindú pre-brahmánico que permitía, a través de una dinámica interpretación del principio del *dharma*, la regulación de la convivencia de distintas tradiciones religiosas, culturales y lingüísticas dentro de la sociedad india.

Para Tagore el Estado moderno occidental, a través de su ordenamiento jurídico codificado, constriñe esa capacidad de la sociedad india para adaptarse a sí misma a las tradiciones y costumbres de los diversos grupos sociales que la conforman y acomodar sus demandas para garantizar la convivencia pacífica. Tagore lo explica de la siguiente manera en referencia a la introducción del ordenamiento legal occidental por parte del Estado colonial:

“Diversas nuevas comunidades aparecieron en nuestra sociedad [*samaj*] con el tiempo y crearon reglas y convenciones especiales para ellas; mientras se mantenían dentro del orden

³⁷⁶ Díaz, E. (1981) op. cit., p. 23

hindú, la sociedad hindú nunca encontró un problema con ello. Pero ahora todo está atado a la rigidez de la ley de los ingleses y cualquier desviación se ve obligada a declararse a sí misma no-hindú. El corazón de nuestra sociedad, que hemos protegido a lo largo de los tiempos con la mayor preocupación, está ahora expuesto a la agresión externa y el resultado es la confusión”³⁷⁷.

Aquí Tagore hace una referencia específica al proceso iniciado por el Estado colonial de clasificación de la sociedad india entre dos comunidades claramente diferenciadas: la hindú y la musulmana. El objetivo de esta división era poder establecer códigos civiles unificados en todo el territorio estatal para cada comunidad en base a su religión. Como apunta Gurpreet Mahajan, el resultado de esa codificación fue el reconocimiento legal de la diferencia en base a rígidas fronteras identitarias que separaban a las dos comunidades, lo que a su vez resultó en una transformación de dichas identidades religiosas en identidades excluyentes que más adelante se desarrollarían en el ámbito político³⁷⁸. La codificación colonial además obligó a comunidades religiosas mixtas, como los Mers o los Meos, que mezclaban creencias y prácticas religiosas hindúes y musulmanas, a tener que escoger identificarse con una comunidad u otra.

Aquí resulta útil hacer un pequeño inciso para destacar también el argumento presentado por Lloyd and Susan Rudolph en relación a la diferencia entre el derecho occidental y el derecho indio y que complementa el argumento de Tagore³⁷⁹. Para los Rudolph, el primero está basado en el principio de universalidad, donde el individuo es aislado de su contexto social para que la aplicación de la ley sea igual para todas las personas en todo el territorio estatal. El segundo, sin embargo, está basado en el principio de la particularidad, donde el contexto social y las asociaciones “naturales” del individuo, como son la familia, la religión, la casta o la localidad, son determinantes a la hora de aplicar la ley, ya que el comportamiento individual está mediado por circunstancias derivadas de esas tradiciones.

³⁷⁷ Tagore, R. (1961a) op. cit., p. 52

³⁷⁸ Mahajan, G. (2013) op. cit., p. 72

La importancia de la diferenciación legal entre la comunidad hindú y la musulmana instaurada por el Estado colonial en la India la examinaremos con más detalle en el capítulo sobre el concepto de comunalismo.

³⁷⁹ Rudolph, L. y Rudolph, S. (1969) *The modernity of tradition: political development in India*. En particular ver la parte tercera del libro “Legal cultures and social change”, pp. 251-294

En suma, el mecanicismo del Estado moderno occidental para Tagore hace que sea incompatible como modo de organización política con la fluidez y complejidad de la sociedad india. La ley codificada en base a categorías abstractas e impersonales es contraria a lo que para Tagore es la característica fundamental del ideal social indio, su capacidad de acomodación de la diferencia, sin la cual la sociedad india sería incapaz de sobrevivir, y en su lugar impone la confrontación entre identidades excluyentes.

2.2. Moralidad y creatividad

Un segundo problema para Tagore con el concepto del Estado moderno es que su carácter impersonal, derivado de su mecanicismo legal y burocrático, da como resultado un ordenamiento político exento de moralidad y creatividad. Recordemos que la principal preocupación política de Tagore es devolver a la sociedad india a la senda del deber moral de sus miembros para con el bienestar colectivo, base para alcanzar la libertad más completa. Para ello busca revertir la degeneración del principio del *dharma* por parte del brahmanismo y su ritualismo mecanicista. En búsqueda de una solución al problema Tagore escribe en una carta en 1911 que: “Nuestro problema no es espiritual sino social – el de revivir, a través de la organización y adaptación a un contexto más complejo, nuestro sistema social que se está rápidamente desintegrando”³⁸⁰.

Tagore compara la situación en la India con Occidente: “En Occidente, la situación parece ser justo lo opuesto. Allí vemos, por decirlo de alguna manera, un cuerpo altamente organizado en el que el alma está durmiente, o al menos, no completamente consciente”³⁸¹.

Y es que para Tagore el Estado moderno occidental, debido a su fuerte capacidad organizadora, es una amenaza para el desarrollo de la libertad de conciencia individual por su tendencia a entrometerse en la esfera de las relaciones sociales. Este argumento es similar al que hacen algunos de los liberales tardíos como Alexis de Tocqueville, y que apuntábamos en el capítulo anterior. En *Democracia en América*, Tocqueville advierte de que la apatía de la sociedad civil frente al intrusismo de un Estado en expansión conlleva

³⁸⁰ Tagore, R. (2009b) “The problem of India: a second letter to Myron Phelps”, p. 261

³⁸¹ Ibid. P. 261

un riesgo de que aquélla pierda la iniciativa y creatividad, que son las fuentes del progreso humano.

En su ensayo de 1918 “Meeting of East and West” Tagore profundiza en su tesis sobre cómo las sociedades occidentales han desertado de su deber moral y delegado sus funciones en el Estado: “La máquina política que tenéis [los occidentales] ataca desde el exterior [...] Yo siento que la civilización occidental hoy tiene su ley y orden, pero no personalidad. Ha alcanzado la perfección del orden mecánico pero ¿qué hay ahí para humanizarlo?”³⁸².

Tagore ilustra la diferencia entre su visión de la organización social ideal con la del Estado moderno a través de una comparación entre el pueblo y la ciudad en su ensayo “City and village”:

“Al principio, los hombres se agruparon juntos en pueblos para recolectar y almacenar por el beneficio colectivo. Ahora se han agrupado en números mucho más grandes, pero cada uno de ellos es el centro de su propia acumulación y disfrute. Y, por tanto, en lugar de la reputación social se encuentra un más riguroso gobierno policial, la solidaridad del compañerismo ha sido sustituida por la rígida presión de un complejo sistema de leyes”³⁸³.

Aquí vemos cómo Tagore utiliza la ciudad como el símbolo de la sociabilidad en el Estado moderno, una sociabilidad basada en lo impersonal y la competición, en la que se deben imponer leyes para prevenir conflictos basados en la necesidad, la envidia y la rivalidad. El pueblo, por otro lado, representa su ideal de sociabilidad: la sociedad de deberes basada en la cercanía personal, la cooperación y la solidaridad nacidas de la moralidad y deberes compartidos.

Para Tagore la libertad se alcanza cultivándola a través del deber social y la creatividad. Si la sociedad delega sus deberes en el Estado, entonces los individuos pierden el hábito de hacer lo moralmente correcto y caen en la espiral de la búsqueda del auto-interés y la apatía. El resultado es que se vuelven dependientes del Estado para mantener el orden social y, en consecuencia, también se ven expuestos a la manipulación por parte de aquellos que ostentan el poder del Estado:

³⁸² Tagore, R. (2009d) “The meeting of East and West”, p. 170

³⁸³ Tagore, R. (2009h) “City and village”, p. 271

“Hay muchas señales de su caída en la esclavitud, voluntariamente rindiendo su libertad de auto-gobierno en manos de unos pocos que tienen el poder de subyugar sus mentes a una obediencia estúpida y ciega. La libertad, como todo el resto de cosas buenas en la vida, no puede ser concedida externamente, tiene que ser ganada a través de la personalidad despierta de la gente, verdaderamente reclamándola con inteligencia, sentimiento y voluntad activa”³⁸⁴.

Para comprender el rechazo que el Estado moderno produce en Tagore es necesario tener en cuenta que el contexto histórico en el que desarrolla su pensamiento es el período del auge del Estado-nación, en particular durante la I Guerra Mundial y el período de entreguerras. Tagore ve con horror cómo la competición entre Estados en Europa lleva a la guerra y cómo, al mismo tiempo, las sociedades dentro de esos Estados no sólo no hacen nada para evitarlo, sino que incluso caen presas de la ideología y manipulación bélica de sus gobiernos.

En suma, en su búsqueda del orden social ideal que permita el cultivo de la libertad personal, Tagore se enfrenta a dos desafíos. El primero es liberar a la sociedad india del tradicionalismo que representa la sociabilidad bajo el sistema de castas brahmánico. Y el segundo es evitar que la alternativa al mismo sea la instauración de un Estado moderno occidental que igualmente a través de su intromisión en la esfera de la sociedad hace a ésta dependiente y le arrebatara su capacidad para tomar cualquier tipo de iniciativa, atrofiando al individuo moral y creativamente y, por tanto, cerrándole el paso hacia la consecución de la libertad.

Para Tagore el poder político que representa el Estado moderno no es más que *maya*, una ilusión³⁸⁵. En otras palabras, lo importante para la construcción de la buena sociedad es el cultivo de la libertad por parte del individuo a través de la cooperación en sociedad. La alternativa del Estado moderno, por el contrario, es la competición entre individuos, cuyo resultado es el conflicto y la explotación de las personas y su alejamiento de la libertad.

³⁸⁴ Tagore, R. (1996d) “Freedom: letter to Dr Sunderland”, p. 782

³⁸⁵ Bhattacharya, S. (2014) *The Mahatma and the poet*, p. 26

3. Gandhi: el anarquismo ilustrado

Como hemos visto en el capítulo sobre el concepto de sociedad civil, y como es el caso con el pensamiento político de Tagore, Gandhi también supedita cualquier tipo de orden político a la moral individual y su función en la sociedad. En particular, en el caso de Gandhi, su concepción del Estado tiene que ser analizada desde la centralidad que otorga a la no-violencia (*ahimsa*) como fuerza moral que debe gobernar toda acción e interacción humana para que el individuo pueda alcanzar su libertad (*swaraj*).

3.1. Crítica al Estado moderno occidental

Gandhi comparte con Tagore su rechazo a la concepción del Estado moderno occidental. Pero mientras el pensador bengalí rechaza la rigidez y el mecanicismo amoral del mismo, para Gandhi el problema fundamental es su naturaleza centralizadora y su principio de la mayoría que hacen del mismo una forma de organización política violenta. En 1935 escribe: “El Estado representa la violencia de forma concentrada y organizada. El individuo tiene alma, pero el Estado es una máquina sin alma; nunca puede ser separado de la violencia a la que debe su existencia”³⁸⁶.

Para Gandhi, el Estado moderno occidental es violento por naturaleza porque su función es imponer una soberanía centralizada sobre un gran número de personas. Gandhi argumenta que el tamaño de la población que se encuentra bajo el control del mismo inevitablemente supone que dentro de ella existan distintas visiones, intereses y voluntades; el Estado, obligado por la función para la que ha sido creado, debe aplicar la violencia contra las minorías si es necesario para preservar el orden social, justificador de su propia existencia³⁸⁷. En otras palabras, Gandhi comparte parcialmente la definición de Weber de que el Estado posee el monopolio de la violencia; sin embargo, su rechazo frontal a la misma hace que no pueda entenderla como legítima, sino repudiable: “la centralización como sistema es inconsistente con una estructura no-violenta de la sociedad”³⁸⁸.

³⁸⁶ Gandhi, M. K. (1968c) “Trusteeship”, p. 369

³⁸⁷ Gandhi, M. K. (1968d) “The state of enlightened anarchy”, p. 437

³⁸⁸ Gandhi, M. K. (1999v) “Hand-spun: a measure of value”, p. 424

Al mismo tiempo, en su crítica a la centralización del poder en el Estado moderno, Gandhi se alinea con la tradición crítica, dentro del pensamiento político occidental, con el principio liberal del gobierno de la mayoría, y que ésta reconceptualiza como tiranía de la mayoría. Ya dentro de su concepción de la sociedad civil esa corriente de pensamiento está presente, como hemos visto, a través de la obra de John Ruskin, en su principio de *sarvodaya*, que Gandhi contrasta con el principio utilitarista de que la mejor acción es aquella que reporta la mayor felicidad al mayor número de personas.

En su crítica a la concepción del Estado occidental, Gandhi se inspira en la obra de otro crítico occidental, Henry David Thoreau, y, en particular, su ensayo *Sobre la desobediencia civil*. Thoreau comienza su ensayo con la afirmación de que “el mejor gobierno es aquel que gobierna lo menos posible”³⁸⁹. Su argumento se basa en que el gobierno de la mayoría no se basa en que ésta tenga una mayor probabilidad de estar en lo correcto, sino en que es físicamente más fuerte para imponer su opinión que la minoría. Para Thoreau la base del gobierno debe ser la conciencia y no los números, porque en este segundo caso no se está basando en la justicia³⁹⁰. Como Thoreau, Gandhi considera que la fuente de legitimación del mayoritarismo como principio gubernador no se fundamenta sobre ningún tipo de juicio moral y de conciencia. El resultado es la imposición violenta de la opinión de la mayoría sobre el conjunto de la sociedad, independientemente de que ésta sea moralmente justa o no. Esto hace que sea una disposición contraria a *satyagraha* y, en consecuencia, aleja a los miembros de la sociedad del camino de la no-violencia y, por ende, de la libertad.

La tercera crítica de Gandhi al Estado moderno occidental le hace confluir con la concepción de Tagore. La dinámica centralizadora del Estado moderno occidental representa para Gandhi un importante obstáculo para que las personas puedan emprender su camino en búsqueda de su *swaraj* individual y, por tanto, puedan ser verdaderamente libres. Como advertía Tagore, el Estado se entromete en la esfera de la sociedad civil y

³⁸⁹ Thoreau, H. D. (2008) “Civil disobedience”, p. 227

Gandhi adopta la cita de Thoreau como principio político propio y la utiliza o directamente o parafraseada con frecuencia. Por ejemplo, véase su carta en *Young India* del 2 de julio de 1931: “la afirmación clásica de Thoreau que el mejor gobierno es aquel que menos gobierna” (Gandhi, M. K. (1999p) “Power not an end”, p. 4) o en otra carta en *Harijan* el 21 de julio de 1940 en la que escribe: “El Estado es perfecto y no-violento donde el pueblo es mínimamente gobernado” (Gandhi, M. K. (1968e) “sin título”, p. 436).

³⁹⁰ Thoreau, H. D., op. cit., p. 228

reduce el espacio para la acción voluntaria que es esencial para que el individuo pueda reconocer la senda hacia su *swaraj*. Es por ello que Gandhi ve “con el mayor miedo” el incremento en la centralización del poder en el Estado porque “inflige el mayor daño a la humanidad al destruir su individualidad sobre la que recae la raíz de todo el progreso”, por tanto, “para que la India evolucione por el camino de la no-violencia deberá descentralizarse”³⁹¹.

En suma, la centralización del poder político y la legitimación del mismo en base al principio de la mayoría, atributos clave del concepto de Estado moderno occidental, hacen de éste una forma de organización política violenta y contraria a la libertad individual. Siendo el principio de la no-violencia innegociable para Gandhi, éste rechaza la concepción occidental del Estado moderno como base para la creación de *sudharo*, o “la buena civilización”.

3.2. *Ramrajya* o el anarquismo ilustrado

Para conocer la alternativa de Gandhi al ordenamiento estatal occidental es importante resaltar su artículo “Power not an end” publicado en la revista *Young India* en 1931. En él dice:

“Para mí el poder político no es un fin, sino uno de los medios para permitir al pueblo mejorar sus condiciones en todos los aspectos de su vida. El poder político significa la capacidad de regular la vida nacional a través de representantes nacionales. Si la vida nacional se convierte en algo tan perfecto que se vuelve auto-regulada, ningún tipo de representación es necesaria. Se produce un estado de anarquía ilustrada. En tal estado cada uno es su propio gobernante [...] En el estado ideal, por tanto, no hay poder político porque no hay Estado”³⁹².

En otras palabras, en la sociedad ideal de Gandhi el Estado, como instrumento político-jurídico que establece unas normas de convivencia y las hace cumplir a través de su capacidad coercitiva, es innecesario porque ésta, como hemos visto en el anterior capítulo

³⁹¹ Gandhi, M. K. citado en Dalton, D. (1999) *Gandhi's power: non-violence in action*, p. 77

Es importante recordar aquí que las concepciones de la libertad en Tagore y Gandhi son diferentes. Mientras para el primero la libertad verdadera es la libertad de conciencia y ésta se alcanza a través del uso de la razón, para Gandhi la libertad es *swaraj* y se alcanza a través de la acción no-violenta o *satyagraha*. Para más detalles véase el capítulo sobre el concepto de sociedad civil y, en particular, la sección 4.

³⁹² Gandhi, M. K. (1999p) op. cit., p. 4

sobre el concepto de sociedad civil, se auto-regula a través de la disciplina moral y no-violenta de sus miembros en su búsqueda de *swaraj*.

A esta anarquía ilustrada de la que habla, Gandhi le da el nombre de *ramrajya*, “la soberanía del pueblo basada en la autoridad moral pura”³⁹³. Si recordamos la tesis de Gandhi en *Hind Swaraj* de que la libertad política, el *swaraj* político, no es más que un agregado de los *swaraj* individuales de todos los miembros de la sociedad, entonces vemos aquí que *ramrajya* es el ideal que rige el ordenamiento político que Gandhi quiere para una India independiente.

Es importante aquí hacer una breve comparación entre lo que Gandhi llama anarquía ilustrada y la doctrina anarquista occidental para comprender mejor el contenido del concepto del pensador indio. El anarquismo occidental cree en la ruptura revolucionaria para acabar con el poder centralizado del Estado, algo que Gandhi rechaza por dos razones. Primero, su anarquismo ilustrado está basado en un proceso paulatino de desarrollo personal y social, lo que lo hace marcadamente lento y no-violento. Y segundo, el anarquismo occidental está basado en principios libertarios, entendidos estos como una visión radical de la libertad individual frente al Estado como institución opresora. En Gandhi, sin embargo, su concepción de la libertad es muy diferente a la anarquista occidental. Él no rechaza al Estado porque esté en contra de la disciplina y el orden. Al contrario, como ya hemos visto, para Gandhi la libertad se manifiesta a través del cumplimiento del deber moral de cada uno, lo que implica un alto grado de auto-disciplina y sacrificio. Lo que Gandhi rechaza es que el Estado, como forma de violencia organizada, sea el instrumento adecuado para alcanzar la libertad como él la concibe. En

³⁹³ Gandhi, M. K. (1999s) “Speech at exhibition ground, Faizpur”, p. 232

Ramrajya literalmente se traduce como “el reino de Ram”. Ram, o Rama, es el héroe del *Ramayana*, una de las dos grandes epopeyas de la literatura védica, junto con el *Mahbharatha*; ambas obras empezaron a escribirse alrededor del 400 AC, pero tardaron varios siglos en completarse. La figura de Ram representa para muchos hindúes el máximo exponente del principio del *dharma*. En el *Ramayana*, Ram representa la devoción al deber, tanto hacia su padre, conducta privada, como hacia su pueblo, conducta en la vida pública, como el benevolente rey de Ayodhya. La victoria de Ram sobre el demonio Ravana, narrada en el *Ramayana*, refuerza también la superioridad de la virtud y la ley moral frente al vicio o *adharma*.

El uso del término *Ramrajya* por parte de Gandhi, por tanto, refuerza el argumento de la supremacía que éste da al principio del *dharma* como el instrumento principal para la organización social de la India, en lugar del Estado.

ese sentido, como afirma David Hardiman, el anarquismo occidental y el puritanismo del anarquismo ilustrado de Gandhi son concepciones políticas antitéticas³⁹⁴.

La sociedad ideal de Gandhi, en definitiva, no necesita al Estado porque son sus propios miembros los que auto-regulan su comportamiento a través de la moralidad, como hemos visto en el capítulo anterior. Un ejemplo claro de esa auto-regulación en el pensamiento político de Gandhi lo encontramos en el principio de *sarvodaya* o “bienestar de todos”.

En definitiva, para Gandhi la supremacía de la no-violencia supone que el Estado moderno occidental, basado en la violencia como arma coercitiva para imponer las normas de convivencia, no sea válido. Su alternativa es un ordenamiento político voluntario basado en la moralidad individual, construido sobre una lucha incansable por hacer ver a las personas el camino correcto hacia la libertad, *swaraj*, es el cumplimiento del deber y la auto-disciplina.

3.3. La ley de *swadeshi*: el principio de descentralización

A pesar de que Gandhi nunca renegó de su ideal de *ramrajya*, sí reconoció que éste no sería alcanzable en un futuro cercano y, por tanto, aceptó que alguna forma de Estado sería necesaria en un principio en la India³⁹⁵.

Ese Estado, sin embargo, debía ser construido de manera que fuese un paso hacia adelante en la construcción de la sociedad ideal y no hacia atrás, como sería la instauración de un Estado occidental, es por ello que su base debía ser el principio de *ahimsa*, la no-violencia. Según Gandhi ese Estado debía seguir la que él llama la ley de *swadeshi*.

Como ya hemos explicado en el capítulo tres, el término *swadeshi* significa “propio país” o “suficiencia local”. *Swadeshi* emerge como concepto político en la India en 1905 dando nombre al movimiento de protesta contra la Partición de Bengala por parte del Estado colonial. En aquel primer momento el concepto de *swadeshi* representa la idea de la emancipación nacional a través de la autosuficiencia material y el boicot a los productos británicos como símbolos de la opresión colonial. Sin embargo, cuando Gandhi incorpora

³⁹⁴ Hardiman, D. (2003) *Gandhi: in his time and ours*, p. 21

³⁹⁵ Gandhi, M. K. (1999y) “Congress ministries and ahimsa”, p. 129

el término a su discurso político lo reconceptualiza de manera que ya no se convierte sólo en un concepto de resistencia anti-colonialista, sino que inyecta en él una significación de una visión de cómo sería el futuro Estado independiente indio, es decir, la alternativa política al Estado colonial, pero también al concepto de Estado moderno occidental de manera más general. Gandhi extrae su nuevo significado para el concepto de *swadeshi* del *Baghavat Gita*. En su libro *From Yeravda Mandir* en 1932 escribe: “El [*Bhagavad*] *Gita* dice: ‘es mejor morir realizando el deber de uno mismo: el deber de otro está lleno de peligro’. [Esta afirmación] interpretada en términos del medio físico de uno mismo nos da la ley de *Swadeshi*”³⁹⁶.

Gandhi, por tanto, mantiene el nexo de unión con el significado original del concepto de *swadeshi* formulado en 1905 de la autosuficiencia local, pero le imprime una carga moral al fundamentarlo sobre el deber. Para Gandhi, específicamente, *swadeshi* es:

“Ese espíritu en nosotros que nos restringe al uso y servicio de nuestro entorno más inmediato en lugar del más remoto.

En el dominio de la política, debo hacer uso de las instituciones indígenas y servir las a través de la cura de sus defectos. En el de la economía debo utilizar sólo cosas que son producidas por mis vecinos más inmediatos.

De esta manera cada pueblo de la India sería una unidad casi auto-suficiente y auto-contenida, intercambiando sólo aquellos bienes necesarios con otros pueblos que no son producibles de manera local. [...]

Afirmaría que *swadeshi* es la única doctrina consistente con la ley de la humildad y del amor”³⁹⁷.

Swadeshi, lo local, es la única manera de asegurar una convivencia basada en el principio de la no-violencia (la ley de la humildad y del amor en la cita). La concepción del Estado moderno de Gandhi se basa en un modelo de soberanía altamente descentralizado, en el que el poder emana de abajo hacia arriba, no sólo en el sentido occidental de la soberanía

³⁹⁶ Gandhi, M. K. (1968b) *From Yeravda Mandir*, p. 257

Es interesante aquí destacar la cita original en el *Bhagavad Gita* que dice: “Más grande es tu propio trabajo, incluso si es humilde, que el trabajo de otro, incluso si éste es más magnífico. Cuando un hombre hace el trabajo que Dios le otorga, ningún pecado puede caer sobre ese hombre” (Mascaró, J. (trad.) (2003) *Bhagavad Gita*, cap. 18, v. 47, p. 83). Aquí Gandhi parece sacar de contexto el verso del *Gita*, ya que el pasaje entero en el libro hace referencia a la obligación del individuo de cumplir la función asignada a su *varna*. En ese sentido, el uso instrumental que Gandhi hace del verso nos lleva a concluir que la ordenación social en *varnas* estaría también presente en su modelo de Estado descentralizado.

³⁹⁷ Gandhi, M. K. (1968f) “*Swadeshi*”, p. 336-337

popular, sino en que la unidad principal es la localidad pequeña – la población india es mayoritariamente rural – y sólo cuando es imposible mantener la auto-suficiencia a ese nivel se transfiere el poder a un ente supralocal. Al igual que Tagore, por tanto, Gandhi concibe el pueblo como la forma de asociación social ideal frente a la ciudad, impersonal y centralizadora.

La ley de *swadeshi* se traduce en una estructura estatal que Gandhi denomina *Panchayat Raj*, literalmente “gobierno de cinco personas”. Cada pueblo estaría gobernado por un consejo de cinco sabios, elegidos por todos los miembros de la comunidad de manera democrática y, siguiendo el principio de *swadeshi*, el pueblo buscaría ser auto-suficiente y capaz de administrar sus propios asuntos, incluso de defenderse a sí mismo si fuese necesario:

“una república completa, independiente de sus vecinos en relación a sus necesidades vitales, pero, al mismo tiempo, interdependiente por muchas otras cosas en las que la dependencia es una necesidad.

El gobierno del pueblo será liderado por el *panchayat* de cinco personas elegidas anualmente por la población adulta del pueblo, hombres y mujeres, que posean unas cualificaciones mínimas prescritas. Estos tendrán toda la autoridad y jurisdicción requerida. Ya que no existiría un sistema de castigo en el sentido generalmente aceptado, el *panchayat* será el poder legislativo, judicial y ejecutivo combinados”³⁹⁸.

3.4. La teoría del círculo oceánico: el nexo de unión pan-indio

Gandhi contrasta su concepción del Estado bajo la ley de *swadeshi* con la de la modernidad occidental, hablando de la primera como gobernada igual que un círculo oceánico, mientras la segunda es de estructura piramidal. En su concepción, el individuo es el centro del círculo – que debe ser entendido como la metáfora de cuando se tira una piedra en un estanque y crea una onda expansiva en forma de circunferencias concéntricas – y éste está dispuesto a servir a su comunidad local, el pueblo; a su vez el pueblo individual está en el centro del círculo del grupo de pueblos y así hasta alcanzar no sólo la unidad de la India entera como “Estado”, sino que se puede ir más allá y hablar de toda la humanidad³⁹⁹.

³⁹⁸ Gandhi, M. K. (1999u) “Village swaraj”, p. 113

³⁹⁹ Gandhi, M. K. (2009c) “The pyramid vs the oceanic circle”, p. 182

La teoría del círculo oceánico de Gandhi busca ilustrar la relación entre independencia del individuo, cuyo objetivo es la búsqueda de la liberación personal (*swaraj*), y la interdependencia social, cuyo resultado es la buena sociedad (*sudharo*), frente a la jerarquización y centralización del Estado moderno occidental.

4. Ambedkar: el Estado como garante de los derechos de las minorías

El rechazo al Estado moderno por parte de Tagore y Gandhi nace de su creencia en la superioridad del *dharma* como principio de organización social, ya que éste enfatiza el cumplimiento de las normas de convivencia en base a la moralidad y no a un mecanicismo nacido de la coerción estatal. Si en Occidente la sociedad civil es una sociedad de derechos, en el de estos dos pensadores indios lo es de deberes y, por tanto, el Estado es redundante porque la sociedad auto-regula la convivencia, sin necesidad de delegar esa función a una institución externa como es el Estado.

Como hemos visto en el capítulo anterior, la principal contribución de Ambedkar al desarrollo del concepto de sociedad civil en el pensamiento político indio moderno es su cuestionamiento de dicha conceptualización de Tagore y Gandhi de la sociedad civil india. Para Ambedkar la sociedad de deberes hindú no representa una sociedad civil moderna, sino un sistema de explotación basado en una desigualdad graduada en el que las castas superiores abusan de las inferiores, todo ello sancionado por la doctrina religiosa. Debido a que la razón de ser de esa sociedad es la naturaleza desigual de sus miembros, Ambedkar concluye que es imposible reformarla y, por tanto, la única solución es abolirla completamente para poder reemplazarla por una verdadera sociedad civil moderna formada por individuos libres.

La concepción del Estado moderno de Ambedkar debe ser visto como parte de sus esfuerzos para transformar la sociedad india de una sociedad de castas en una sociedad civil moderna basada en la trinidad de valores de libertad, igualdad y fraternidad. Tanto en el período anterior a la independencia como después, como miembro de la Asamblea Constituyente, sus reflexiones se centran en conceptualizar un Estado que sirva como instrumento para la reforma y modernización social.

4.1. Primera evolución conceptual: la reforma política supeditada a la reforma social

En el pensamiento de Ambedkar el peso del Estado en su visión de una India moderna crece con el paso del tiempo. En un principio, para Ambedkar aunque el Estado, a través de la ley, pueda instaurar *de iure* un sistema de derechos individuales, sin una revolución en la conciencia moral de las personas, dichos derechos no existirán *de facto*:

“La idea de hacer un regalo de derechos fundamentales a todo individuo es, sin duda, encomiable. La cuestión es cómo hacerlos efectivos. La visión prevalente es que una vez que los derechos están presentes en una ley, estos están protegidos. Esto es una suposición sin fundamento. Como la experiencia demuestra, los derechos están protegidos no por la ley, sino por la conciencia social y moral de la sociedad [...] Si la comunidad se opone a estos derechos fundamentales, ninguna ley, ningún parlamento, ninguna judicatura puede garantizarlos en el verdadero sentido de la palabra [...] Como dijo [Edmund] Burke, no hay método alguno para castigar a la multitud”⁴⁰⁰.

La necesidad de que los miembros de la sociedad interioricen el sentimiento de igualdad es lo que lleva a Ambedkar a enfatizar el valor de la fraternidad como uno de los pilares de la sociedad civil. Recordemos el argumento expuesto en el capítulo anterior, Ambedkar concibe la fraternidad como el modo de sociabilidad ideal, sin el cual los otros dos valores que forman la trinidad de la sociedad civil moderna, la libertad y la igualdad, son inalcanzables. En definitiva, cuando Ambedkar equipara la fraternidad a la democracia, como “una actitud de respeto y reverencia hacia el prójimo”, está afirmando que ésta se alcanza en el ámbito social y no político. Es por ello que afirma: “que considero que la reforma social es más fundamental que la reforma política”⁴⁰¹.

Ambedkar nunca abandonó su lógica de que el verdadero cambio social en la India vendría de la mano de una reforma social y no política; sin embargo, como activista social Ambedkar poseía también una visión pragmática del problema. La influencia de esa tendencia al realismo político es de la que nace el concepto de Estado en su pensamiento.

4.2. El escepticismo de Ambedkar frente al proyecto estatal nacionalista

Como ya señalábamos en el capítulo anterior Ambedkar consideraba el sistema de castas como una doctrina oficial del hinduismo de la que además se beneficiaban los grupos

⁴⁰⁰ Ambedkar, B. R. (1979b) “Ranade, Gandhi and Jinnah”, p. 122

⁴⁰¹ Ibid., p. 127

sociales más poderosos a través de la explotación de las clases más bajas. Esta combinación de dogma religioso e interés económico hacía a Ambedkar extremadamente escéptico de que el sistema pudiese ser reformado desde dentro por la propia mayoría hindú.

Ambedkar es particularmente crítico con la posición del Congreso en este respecto. El Congreso como movimiento nacionalista era concebido por sus principales líderes como una organización política de masas e inclusiva, cuyo objetivo era representar a todos los indios, independientemente de su casta, religión o lengua⁴⁰². Para Ambedkar, sin embargo, el Congreso no era más que una organización política controlada por la élite intelectual y económica de la India dirigida por hindúes de casta alta. Eso suponía que inevitablemente representaba los intereses políticos de la mayoría que buscaba perpetuar el sistema social existente:

“Es inútil afirmar que el Congreso no es una organización hindú. Una organización que es hindú en su composición está obligada a reflejar la mente hindú y apoyar las aspiraciones hindúes. La única diferencia entre el Congreso y la Hindu Maha Sabha es que la segunda es cruda en sus declaraciones y despiadada en sus acciones, mientras que el Congreso es diplomático y educado.

El Congreso debe probar su *bona fide* demostrando estar preparado para reconocer a las otras comunidades como socios libres e iguales [...] en particular, aceptando compartir el poder con los representantes efectivos de las comunidades minoritarias [...] La exclusión del poder político es en esencia la distinción entre una raza que gobierna y una raza subyugada”⁴⁰³.

Ambedkar es particularmente crítico de la concepción del Estado expuesta por Gandhi. Durante los debates en la Asamblea Constituyente que redactó la Constitución de la nueva

⁴⁰² En 1931 Gandhi dice: “El Congreso busca representar al total de la India y todos sus intereses [...] El Congreso no entiende de distinciones de raza, color o creencia; su plataforma es universal. Puede que no siempre haya cumplido las expectativas de esa misión [...] pero su peor crítico debe reconocer, como ha sido reconocido, que el Congreso Nacional Indio crece diariamente como organización y que su mensaje penetra hasta el pueblo más remoto de la India” (Gandhi, M. K. (1999q) “Speech at plenary session of Roundtable Conference”, p. 220).

Nehru en 1946 reitera esa idea: “Aunque predominantemente hindú en su membresía, el Congreso tiene un gran número de musulmanes en sus filas, al igual que otros grupos religiosos como sikhs, cristianos, etc. Por tanto, se veía forzado a pensar en términos nacionales. El tema dominante era la libertad nacional y la creación de un Estado democrático independiente. Se dio cuenta [el Congreso] que en un país tan vasto y variado como la India un modelo simple de democracia, dando todos los poderes a la mayoría para ignorar o prevenir la participación de los grupos minoritarios no era ni satisfactorio ni deseable, incluso aunque pudiera ser posible” (Nehru, J. (2010) op. cit., pp. 422-23).

⁴⁰³ Ambedkar, B. R. (1991a) op. cit., pp. 47-48

La Hindu Mahasabha fue hasta la década de 1950 el principal partido político en la India que abogaba por una India independiente basada en la identidad hindú y sus principios religiosos.

India independiente y de la que Ambedkar era miembro, luchó contra la inclusión de cualquier tipo de referencia al modelo de Estado propuesto por Gandhi basado en el *Panchayat Raj*:

“Defiendo que estas repúblicas rurales han sido la ruina de la India. Estoy, por tanto, sorprendido de que todos aquellos que condenan el provincialismo y el comunalismo se presenten como los defensores del pueblo [*village*]. ¿Qué es el pueblo sino un pozo de localismo, una guarida de ignorancia, intolerancia y comunalismo? Me alegro de que este borrador de la Constitución haya descartado el pueblo y adoptado al individuo como su unidad”⁴⁰⁴.

Es más, Ambedkar no se conforma con atacar la concepción del Estado de Gandhi, sino que además cuestiona toda su filosofía política y le acusa de idealizar románticamente el inmovilismo y la perpetuación del orden social hindú:

“Bajo el gandhismo el hombre común debe continuar trabajando sin parar a cambio de una miseria y seguir siendo un bruto. [...]”

La primera característica especial es que su filosofía ayuda a los que tienen a conservar lo que tienen y dificulta a los que no tienen para que adquieran lo que tienen un derecho a adquirir.

La segunda característica especial es que engaña a la gente para que acepten sus infortunios al presentarlos como la mejor de la buena fortuna [...] [Aquí Ambedkar cita directamente a Gandhi] ‘El sudra que sólo sirve [a las castas altas] debido a su deber religioso, quien nunca poseerá nada en propiedad, quien ni siquiera tiene la ambición de poseer nada, es merecedor de miles de plegarias [...] Los mismos Dioses harán llover flores sobre él’⁴⁰⁵.

4.3. Segunda evolución conceptual: frente al inmovilismo, el Estado debe ser garante del cambio social

El escepticismo de Ambedkar hacia la agenda política y social del Congreso, la fuerza política que estaba llamada a liderar la creación del nuevo Estado independiente, le lleva a demandar un mayor peso para las minorías y, en particular los dalits, dentro del poder político.

⁴⁰⁴ Ambedkar, B. R. (2002) “Ambedkar’s introduction to the draft Constitution in the Constituent Assembly on the 4th of November 1948”, p. 486

⁴⁰⁵ Ambedkar, B. R. (1991a) op. cit., pp. 165-166

Una de sus primeras intervenciones en las que hace una referencia directa a la función del Estado la encontramos en su declaración ante la Comisión Estatutaria India de 1928⁴⁰⁶: “El principal deber de un Estado es preservar la paz y el orden, proteger al débil frente al fuerte y atender en todas las cuestiones ante él que los intereses en conflicto entre las muchas y diferentes clases afectadas reciban la atención que se merecen”⁴⁰⁷.

En esta primera referencia al Estado vemos que para Ambedkar éste juega la función de otorgar una voz a los intereses de las minorías que el orden social les niega. En otras palabras, mientras que los intereses de las minorías, en particular de los dalits, son ilegítimos en el ámbito de la sociedad debido a que ésta está gobernada por la doctrina hindú del sistema de castas, en el ámbito del Estado se vuelven legítimos y deben ser tenidos en cuenta en la toma de decisiones políticas.

Para Ambedkar la democracia liberal, que es una realidad estatal diferente a la democracia social que él predica, tiene una tendencia natural a adoptar la cultura y el modo de vida de la mayoría, que presenta como lo normal y lo esperado. Según Ambedkar, si la sociedad política es relativamente homogénea esa tendencia no tiene por qué provocar tensión, pero en sociedades plurales como la india supone un grave desafío para las minorías, que ven su modo de vida e intereses marginados⁴⁰⁸. Es por ello que Ambedkar defiende que “la libertad política es el derecho del individuo a participar en el desarrollo de las leyes y en el hacer y deshacer de gobiernos”⁴⁰⁹.

La tensión entre las dos afirmaciones anteriores – el Estado liberal tiende a adoptar la cultura y el modo de vida de la mayoría y la libertad política de las minorías consiste en su participación en el desarrollo de las leyes – es la que lleva al segundo desarrollo en la concepción del Estado de Ambedkar. Éste es que los derechos sin garantías legales no tienen significado alguno en una sociedad como la india, donde el ordenamiento hindú y las castas altas que se benefician de él se oponen al principio de igualdad de los

⁴⁰⁶ La Comisión Estatutaria India, popularmente conocida como la Comisión Simon, fue creada por el Gobierno británico para evaluar el funcionamiento del *Government of India Act* de 1919, la ley fundamental de la India bajo el Estado colonial.

⁴⁰⁷ Ambedkar, B. R. (1982b) “Dual versus unified government”, p. 324

⁴⁰⁸ Rodrigues, V. (2002) “Introduction”, p. 41

⁴⁰⁹ Ambedkar, B. R. (1987a) “The Hindu social order”, p. 98

individuos, ya sea ésta política, social o económica⁴¹⁰. Para que esas garantías legales puedan ser desarrolladas es necesario que haya una representación de las minorías dentro del poder político y esto se consigue a través del uso de la acción positiva y, en particular, de la introducción de cuotas electorales para los grupos sociales discriminados.

En diciembre de 1930 Ambedkar presentó al Gobierno británico un documento en el que por primera vez se detallaba un diseño de garantías políticas para la protección de los derechos de las “clases deprimidas”:

“Las clases deprimidas no pueden consentir ser subyugadas por el gobierno de la mayoría en su presente estado de explotación hereditaria. Antes del establecimiento del gobierno de la mayoría su emancipación del sistema de la intocabilidad debe ser una realidad. No debe ser dejado en manos de la mayoría. Las clases deprimidas deben convertirse en ciudadanos libres con todos los derechos de ciudadanía en común con los otros ciudadanos del Estado [...]

Es inútil para las clases deprimidas tener una declaración de igualdad de derechos. No hay duda de que se enfrentarán a toda la fuerza de la sociedad ortodoxa si intentan ejercer su igualdad de derechos de ciudadanía. Las clases deprimidas, por tanto, sienten que si estas declaraciones de derechos no han de ser solamente meros enunciados piadosos, sino realidades en el día a día, entonces deben estar protegidas por castigos y multas adecuados [...]

Las clases deprimidas deben recibir suficiente poder político para influir en la acción legislativa y ejecutiva con el propósito de garantizar su bienestar. Por ello demandan que las siguientes enmiendas se introduzcan en la ley electoral para darles –

1. El derecho a una adecuada representación en las cámaras legislativas del país, provincia y centro.
2. El derecho a elegir sus propios hombres como representantes, a) por sufragio adulto, y b) a través de electorados separados durante los primeros diez años y después a través de electorados conjuntos con escaños reservados [...]⁴¹¹.

La demanda de garantías políticas para salvaguardar los derechos a la igualdad y la libertad de los individuos hacen del Estado un instrumento modernizador de la sociedad india. Nuevamente, Ambedkar ataca directamente el desarrollo conceptual de sus predecesores, Tagore y Gandhi, que ven al Estado moderno no sólo como innecesario frente a la capacidad auto-reguladora de la sociedad civil, sino también nocivo desde una

⁴¹⁰ Thorat, S. y Kumar, N. (2008) *B. R. Ambedkar: perspectives on social exclusion and inclusive policies*, p. 43

⁴¹¹ Ambedkar, B. R. (1982a) “A scheme of political safeguards for the protection of depressed classes”, pp. 546-551

perspectiva normativa más amplia. Ambedkar, por tanto, reconceptualiza al Estado como agente modernizador en el discurso político indio.

Ambedkar reconcilia su idea anterior sobre la importancia de la fraternidad que, recordemos, él emplaza en la esfera de la sociedad civil, para la obtención de la igualdad y la libertad con la necesidad del Estado como garante político de esos derechos a través de su distinción entre parentesco [*kinship*] y ciudadanía [*citizenship*]. Para Ambedkar, el parentesco es el lazo que mantiene unida a una comunidad, mientras que la ciudadanía es el lazo que mantiene unida a una sociedad⁴¹². Es decir, Ambedkar reconoce que los derechos de libertad e igualdad o emergen de identidades primordiales, es decir pre-modernas, como la religión, o deben ser garantizados por una institución política moderna, el Estado. De esta manera reconcilia su argumento en favor de la abolición del pre-moderno sistema de castas para promover una sociedad civil moderna basada en la igualdad y libertad construidas sobre la fraternidad, pero como esto no es posible por los argumentos expuestos anteriormente, entonces, en ausencia de fraternidad, es necesario un Estado que imponga y garantice la igualdad y libertad de todos sus ciudadanos:

“El intocable no es ni siquiera un ciudadano. La ciudadanía es un conjunto de derechos tales como la libertad personal, la seguridad personal, derechos a poseer propiedad privada, igualdad ante la ley, libertad de conciencia, libertad de opinión y expresión, derecho a la asamblea, derecho a la representación en el gobierno de su país y el derecho a ejercer un cargo dentro de los poderes del Estado”⁴¹³.

Para concluir es importante resaltar el discurso de Ambedkar como Presidente de la comisión constitucional ante la Asamblea Constituyente, en el que defiende el borrador de la nueva Constitución en noviembre de 1948. En el mismo destacan dos puntos en particular.

Primero, reitera su idea de que la sociedad india, gobernada por el sistema de castas, es anti-democrática y, por tanto, necesita de un Estado fuerte e intervencionista que salvaguarde los derechos fundamentales de sus ciudadanos:

“La moralidad constitucional no es un sentimiento natural. Tiene que ser cultivado. Debemos darnos cuenta de que nuestra gente todavía tiene que aprenderlo. La democracia

⁴¹² Ambedkar, B. R. (1989a) “Away from the Hindus”, p. 416

⁴¹³ Ambedkar, B. R. (1979a) “Evidence before the Southborough Commission”, p. 256

en la India es solamente un ente artificial colocado sobre el suelo indio, el cual es esencialmente anti-democrático.

El diseño de la administración debe ser apropiado al contenido de la Constitución [...] es perfectamente posible hacer la Constitución inefectiva, sin cambiar su contenido, meramente cambiando el diseño de la administración y hacerla inconsistente y opuesta al espíritu de la Constitución”⁴¹⁴.

Aquí vuelve a salir a la luz el escepticismo de Ambedkar hacia la influencia de la mayoría sobre la sociedad india.

Segundo, justifica la necesidad de incluir protecciones constitucionales a favor de las minorías para evitar no sólo la tiranía de la mayoría dentro del Estado, sino también para prevenir la desunión e inestabilidad en la sociedad:

“A los radicales que han desarrollado una clase de fanatismo contra la protección de minorías, me gustaría decirles dos cosas. Una es que las minorías son una fuerza explosiva que, si entra en erupción, puede volar completamente el tejido del Estado. La historia de Europa es un testimonio amplio y tenebroso de esa evidencia. La otra es que las minorías en la India han aceptado poner su existencia en las manos de la mayoría [...] Han aceptado lealmente el gobierno de la mayoría que es básicamente una mayoría comunal y no una mayoría política.

El momento en que la mayoría pierda el hábito de la discriminación contra la minoría, la minoría no tendrá base para su existencia. Desaparecerá”⁴¹⁵.

En conclusión, la concepción del Estado moderno de Ambedkar nace de dos supuestos en su pensamiento político. Primero, su análisis de que a pesar de su creencia en la prioridad de la reforma social frente a la política, debe concluir en la imposibilidad de la reforma desde dentro del sistema de castas. Y la segunda, derivada de la primera, es que ante la imposibilidad de liberar a las minorías de la explotación hindú es necesario establecer un Estado que no sólo cree los derechos de libertad e igualdad *de iure*, sino que los imponga a través de su poder coercitivo *de facto*.

⁴¹⁴ Ambedkar, B. R. (2002) op. cit., p. 485

⁴¹⁵ Ibid., p. 487

5. Nehru: el Estado como motor modernizador de la India

La principal preocupación política de Tagore y Gandhi era devolver al individuo dentro de la sociedad india el camino moral para alcanzar la libertad; para Ambedkar, sacar de la marginalidad social a los dalits y otras minorías indias, las llamadas clases deprimidas. Y los tres veían sus planes desarrollados en una India políticamente independiente del Imperio británico. Jawaharlal Nehru, por su parte, destaca porque la mayor preocupación en su pensamiento político es cómo construir una India próspera y unida tras la independencia⁴¹⁶. Recordemos que ya en 1928 en su discurso “The basis of society” Nehru avisa que sin seguridad y estabilidad no puede haber ni sociedad ni vida social⁴¹⁷. Esa preocupación, unida a su afinidad por las ideas socialistas, es la que lleva a Nehru a desarrollar una concepción del Estado que lo coloca en el centro de la transición hacia la modernidad de la India, como motor de la misma.

En línea con el pensamiento de los modernizadores dentro del Congreso y del movimiento nacionalista más ampliamente, Nehru considera, a diferencia de Tagore y Gandhi, pero en línea con Ambedkar, la introducción de la ontología e instituciones del Estado moderno occidental en la India por parte de los británicos como algo positivo. En 1936 escribe para la revista “Asia” de Nueva York un artículo en el que da su visión de la importancia de construir un Estado moderno para la futura prosperidad de la India:

“El poder británico ha dado a la India lo que a lo largo de los siglos ella nunca ha poseído, un gobierno cuya autoridad es incuestionable en todo el subcontinente; ha establecido el imperio de la ley y una administración justa y eficiente; ha introducido en la India los conceptos occidentales de gobierno parlamentario y libertades individuales; y al transformar la India británica en un Estado unitario ha creado entre los indios un sentimiento de unidad política que ha fomentado un incipiente nacionalismo”⁴¹⁸.

Sin embargo, mientras los medios son una contribución positiva – la introducción de la ontología y las instituciones del Estado moderno – el fin no lo es: el Estado moderno no se crea con el objetivo de servir a la sociedad, sino como instrumento de explotación imperialista.

⁴¹⁶ Chand, A. (1989) *Nehru's vision of nation building*, p. 41

⁴¹⁷ Nehru, J. (2003b) op. cit.

Para la cita completa véase el capítulo anterior sobre el concepto de sociedad civil, específicamente la sección 7.2.

⁴¹⁸ Nehru, J. (1975a) op. cit., p. 634

“La concepción británica de gobierno en la India es la concepción policial del Estado. La función del gobierno es proteger al Estado y dejar el resto a otros. Las finanzas públicas se encargan del gasto militar, administración civil e intereses sobre la deuda. Las necesidades económicas de los ciudadanos eran ignoradas, sacrificadas frente a los intereses británicos [...] La característica fundamental del gobierno británico es su concentración en todo lo que vaya a reforzar su control político y económico sobre el país. Todo lo demás es incidental”⁴¹⁹.

Es ese fin extractivo lo que deslegitima al Estado colonial, al no servir éste a los intereses de la sociedad sobre la que gobierna. Para Nehru, por tanto, es inevitable que la India debe convertirse en un país independiente, para que el Estado moderno y sus instituciones sirvan a la sociedad. Nehru es, en consecuencia, el primero de los cuatro pensadores que establece la necesidad del Estado como parte fundamental de la construcción de una nueva India moderna. Ya en la resolución sobre la independencia que promovió en 1928 en el seno del Congreso Nehru hace referencia a los aspectos más westfalianos del Estado: “El Congreso ha dejado claro que el único objetivo por el que luchamos es la independencia, lo que naturalmente supone la rescisión de la conexión británica y el control total sobre nuestras fuerzas de defensa y nuestra política exterior”⁴²⁰.

Que Nehru haga referencia a la defensa y la política exterior como los atributos fundamentales para una India independiente denotan que su concepción del Estado está fuertemente arraigada en el concepto de soberanía occidental: el Estado como poder soberano único sobre un territorio y una población determinados.

Sin embargo, su concepción del Estado moderno, aunque enraizado en la tradición occidental, no se detiene ahí. Para Nehru la soberanía del futuro Estado indio solamente puede estar garantizada si está construida sobre una economía fuerte. Aquí, ciertamente, vemos la influencia en su pensamiento de un realismo socialista⁴²¹.

Es ese realismo político de Nehru y su creencia en la importancia de la prosperidad para la estabilidad social lo que le lleva a afirmar que el objetivo político del movimiento nacionalista indio, la independencia de la India, es secundario a sus objetivos socio-

⁴¹⁹ Ibid., p. 636-637

⁴²⁰ Nehru, J. (2003c) op. cit., p. 222

⁴²¹ Chandra, B. (1993) *Essays on Indian nationalism*, p. 122

económicos. Aunque, al mismo tiempo, sin el primero, la independencia, no se puede controlar el Estado y dirigirlo hacia las políticas necesarias para alcanzar los segundos.

5.1. Crítica a la democracia liberal

Si Nehru adopta los atributos del concepto de Estado moderno occidental, sin embargo, rechaza la concepción del Estado democrático liberal como insuficiente desde el punto de vista de la democracia. Para Nehru no es suficiente, como alegan los teóricos liberales, con el sufragio universal para que un Estado pueda llamarse democrático. Es necesario que la democracia formal vaya unida a una democracia social y económica también, es decir unida a un principio de igualdad más amplio que el simplemente político⁴²².

Es esa concepción más compleja de la democracia la que lleva a Nehru a desarrollar una concepción del Estado en la que éste juega un papel mucho más amplio del que el liberalismo le otorga en el pensamiento político occidental y lo acerca al desarrollismo estatista socialista, particularmente preeminente tanto en la Unión Soviética como más tarde en las sociedades post-colonialistas en Asia, África y Latinoamérica. La diferencia, sin embargo, es que Nehru nunca sacrifica sus principios democráticos al desarrollo económico, una tendencia muy común en otros países en su misma situación⁴²³.

5.2. Democracia y desarrollo económico como pilares de la concepción nehruviana del Estado

Como vemos, Nehru ve en el Estado moderno occidental una herramienta modernizadora, sin embargo, cree que en el contexto indio éste debe ir más allá y amplía su concepción del Estado como institución política transformadora en base a dos principios básicos: la democracia y el desarrollo económico.

Para Nehru un Estado verdaderamente moderno sólo puede ser democrático. Esta afirmación se sustenta particularmente en su creencia de que una sociedad tan grande y

⁴²² Gupta, R. C. (1983) *Indian freedom movement and thought*, p. 275

⁴²³ Existe un rico y amplio debate sobre la correlación entre democracia y desarrollo económico, en particular en relación a las regiones de Asia oriental y Latinoamérica. Para una retrospectiva sobre este debate véase Haggard, S. (1990) *Pathways from the periphery* y en particular el capítulo "Explaining development strategies", pp. 23-48

diversa como la India solamente podría mantenerse unida a través de una forma de Estado plural que respetase y defendiese la diferencia: “este es un país demasiado grande y con demasiadas diversidades legítimas como para permitir que un, digamos, ‘hombre fuerte’ camine sobre la gente y sus ideas”⁴²⁴.

Como ya hemos señalado, la concepción de la democracia de Nehru va más allá de la concepción formal de la democracia liberal como sufragio universal. Para el líder indio la función democrática del Estado es multifacética, ya que su objetivo es promover y garantizar la tolerancia hacia la pluralidad de identidades, fes, ideas y culturas que forman una sociedad tan multicultural como la india. En suma, para Nehru el futuro Estado independiente indio o será democrático o no será.

La cuestión democrática se vuelve más acuciante aún debido a la evolución de las demandas secesionistas de una sección de la población musulmana, encabezada por la Liga Musulmana de Muhammad Ali Jinnah, el padre ideológico del futuro Estado pakistaní. Para Nehru la partición de la India británica en dos Estados independientes, la India y Pakistán, el segundo creado en base a una identidad religiosa excluyente, tendría como resultado una mayor influencia de los proponentes de otorgar una identidad hindú al también nuevo Estado independiente indio. Evitar esa polarización religiosa entre hindúes y musulmanes, primero intentando evitar la partición de Pakistán, algo que no fue capaz de conseguir, y después preservando el carácter inclusivo del nuevo Estado indio fueron las principales preocupaciones de Nehru en las dos últimas décadas antes de 1947.

En *The discovery of India* en 1946 Nehru argumenta que para aplacar el miedo de la minoría musulmana a vivir bajo un Estado controlado por la mayoría hindú es necesario establecer un modelo descentralizado de poder político:

“La forma que la unión ha de tomar y si debe ser llamada unión u otro nombre no es tan importante, aunque los nombres sean significativos y tengan un valor psicológico. El factor esencial es que un variado número de actividades sólo pueden ser llevadas a cabo de manera efectiva desde una perspectiva estatal [*all-India basis*] [...]

⁴²⁴ Nehru, J. citado en Mukherjee, A. (2015) “Nehru’s legacy: inclusive democracy and people’s empowerment”, p. 40

La manera de atajar, por tanto, el problema de la unidad o Pakistán, no es desde el punto de vista abstracto y a nivel emocional, sino de manera práctica, y con nuestros ojos puestos en el mundo presente. Este enfoque nos lleva a ciertas conclusiones obvias, que un compromiso vinculante en relación a ciertos temas y funciones es esencial para la totalidad de la India. Más allá de ello puede y debe haber la libertad más amplia para las unidades constituyentes [...]

Pero todo esto debe necesariamente estar basado en un espíritu de cooperación voluntaria y de ausencia de un sentimiento de compulsión y construido sobre el sentimiento de libertad de cada unidad e individuo⁴²⁵.

Un año antes, en 1945, en una entrevista en medios de comunicación Nehru explica la posición del Congreso en relación al derecho de auto-determinación en una futura India independiente:

“El Congreso ha reconocido el derecho a la auto-determinación de cualquier área siempre que ésta sea la voluntad establecida y declarada de sus habitantes [...] El Congreso está convencido de que el Estado libre indio solamente puede estar basado en la cooperación voluntaria de sus unidades federales y sus principales comunidades y no puede estar fundamentado en la compulsión⁴²⁶.”

El énfasis que Nehru pone sobre los principios de descentralización del poder y de voluntariedad de asociación al Estado para tranquilizar y hacer partícipes a las minorías en el proceso político asume una importancia capital y ayuda a comprender mejor el concepto de Estado moderno que propone: es un concepto en el que la democracia debe significar una sociabilidad también moderna, basada en el fortalecimiento de la convivencia no a través de lazos instintivos, sino a través del uso de la razón y la voluntad libre.

Ese énfasis democrático no decae una vez que la partición de Pakistán se convierte en una realidad, sino que se reafirma con más fuerza si cabe. En 1948, un año después de la creación de los dos Estados independientes, Nehru da un discurso en la Universidad Musulmana de Aligar en la que reitera su concepción del Estado como un ente inclusivo:

“A pesar de que muchos de mis antiguos sueños se han roto a la luz de eventos recientes, aun así el objetivo básico todavía se mantiene y no veo ninguna razón para cambiarlo. Ese objetivo es el de construir una India libre, de altos ideales e intenciones nobles donde hay igualdad de oportunidades para todos y donde muchas y variadas corrientes de pensamiento y culturales conviven para formar un grandioso caudal de progreso y desarrollo para sus gentes.

⁴²⁵ Nehru, J. (2010) op. cit., p. 594

⁴²⁶ Nehru, J. (2003j) “Fear complex”, p. 301

Todos nosotros tenemos que tener clara nuestra lealtad básica a ciertas ideas. ¿Creemos en un Estado nacional que incluye gente de todas las religiones y opiniones y que es esencialmente un Estado secular; o creemos en una concepción religiosa, teocrática, del Estado que excluye a personas de otras fes? [...]

No es posible para nosotros volver a una concepción [la del Estado teocrático] que el mundo ha superado y que está completamente fuera de lugar con la modernidad. Debemos proceder en base a principios seculares y nacionales”⁴²⁷.

El secularismo es otro atributo clave del concepto de Estado moderno nehruviano. Sin embargo, su concepción del secularismo difiere en cierta medida de la desarrollada por el pensamiento político occidental. Aunque éste es un tema que analizaremos con más detalle en el capítulo sobre el concepto de comunalismo, es importante resaltar aquí que la concepción de secularismo de Nehru se ve influenciada por el contexto religioso indio. Primero, el término no estaba presente en la ontología política india pre-moderna; como Nehru reconoce “no es fácil encontrar una palabra en hindi para secular”⁴²⁸. Y segundo, esa ausencia del concepto se debe fundamentalmente a la importancia de la religión en la regulación de la sociabilidad, claramente expresadas en el pensamiento de Tagore y Gandhi, lo que denota la divergencia entre la modernidad política occidental, al menos teóricamente, entre Iglesia y Estado y la india. A falta de esa separación, Nehru reconceptualiza parcialmente el concepto occidental de secularismo para referirse a “un Estado que honra todas las fes de manera equitativa y da a todas igualdad de oportunidades”⁴²⁹.

Un área en la que el pensamiento de Nehru sí sufre una evolución significativa es en la cuestión de las cuotas para las minorías. Como miembro del Congreso Nehru apoyó la línea oficial de su partido contraria a la existencia de electorados separados y cuotas para las minorías porque creía que esto crearía divisiones en base a identidades primordiales, obstaculizando la construcción de una verdadera identidad india común. Mientras Nehru no cambió de idea, sí se vio influenciado por los argumentos de Ambedkar (recordemos que éste sirvió como ministro de justicia en el primer gobierno de Nehru) en relación a la necesidad de preservar el sistema de cuotas para las clases deprimidas para salvaguardar la igualdad. En su discurso ante la Asamblea Constituyente en 1949 Nehru lo explica así:

⁴²⁷ Nehru, J. (2003l) “A national state”, p. 58

⁴²⁸ Nehru, J. (2003n) “A secular state”, p. 194

⁴²⁹ Ibid., p. 194

“Hemos aceptado a regañadientes mantener algún tipo de cuotas [para las minorías]. Lo hemos hecho por dos razones [...] Hemos sentido que no podíamos eliminarlas sin el consentimiento de las minorías afectadas [...] Y segundo, porque en el fondo de nuestro corazón no estábamos seguros de cómo nosotros mismos ni tampoco nuestra gente reaccionaría si todas esas cuotas fuesen abolidas”⁴³⁰.

En definitiva, para Nehru toda sociedad multicultural necesita de la democracia para preservar una sociabilidad unificada y estable. En el caso particular de la India, su tamaño y la complejidad de su sociedad requiere que ésta esté organizada por un Estado que garantice un democrático reparto del poder político. Y por democrático, Nehru entiende un concepto más amplio del liberal occidental, uno que incorpora la igualdad de manera multifacética dentro de los varios niveles que tiene la sociedad y para ello es fundamental el Estado como agente transformador.

Si la democracia es un atributo clave del Estado para transportar a la India a la modernidad, el otro es la necesidad de un Estado que promueva el desarrollo económico del país. Tal desarrollo es necesario por dos razones. Primero, el Estado necesita establecer su autonomía frente a otros Estados, tanto desde el punto de vista militar como de depredación económica. Y segundo, sin prosperidad económica distribuida de manera equitativa no puede haber una democracia verdadera y, por tanto, estabilidad social.

En *The discovery of India* Nehru escribe:

“Cuáles son los lazos esenciales que deben unir a las varias partes de la India para que ella pueda progresar y mantenerse libre [...] La defensa es una consideración obvia y primordial, detrás de ella yacen las industrias que la proveen, transporte y comunicaciones y algunas medidas al menos de planificación económica. Aduanas, moneda y cambio también y el mantenimiento de toda la India como un mercado común”⁴³¹.

Aunque para Nehru la independencia política va primero, ésta debe rápidamente ir unida a la democracia económica⁴³². Inspirado por el socialismo soviético, pero también por la social-democracia de la post-guerra, en especial por el gobierno laborista de Clement Atlee en el Reino Unido, Nehru creía posible que una India independiente podía alcanzar tres objetivos simultáneamente: la industrialización económica del país dirigida por una

⁴³⁰ Nehru, J. (2003m) “Reservation for backward groups”, p. 91

⁴³¹ Nehru, J. (2010) op. cit., p. 593

⁴³² Rathore, L. S. (1991) “Political ideas of Jawaharlal Nehru: some reflections”, p. 56

planificación económica estatal, la democracia constitucional y un programa de redistribución económica y social.

Influenciado por el análisis marxista del imperialismo, Nehru temía la relación económica explotadora entre el colonizador y el colonizado. En base a la estructura de la economía mundial, era factible para él ver que un nuevo Estado como la India podría acabar rindiendo su soberanía política al caer en la dependencia del capital extranjero en sus esfuerzos por industrializarse. En base a ello, Nehru propone una visión keynesiana de la economía política en la que el Estado activamente crea las condiciones para la expansión económica, a través de la inversión y dirección del sector público que funcionaría junto al sector privado en una economía mixta⁴³³.

6. Conclusión

Al comienzo de este capítulo hemos defendido que ante al problema universal de garantizar la convivencia pacífica en las sociedades humanas, el Estado representa una respuesta específicamente occidental al mismo. El concepto de Estado moderno se desarrolla en el pensamiento político moderno occidental dentro de un contexto histórico en el que la propia institución juega un papel determinante. Primero, los conflictos bélicos en la Europa de los siglos XVI y XVII dan pie a la instauración del atributo de la soberanía. Segundo, en los siglos XVII y XVIII se establece el Estado de Derecho constitucional como respuesta al auge burgués y capitalista. Y tercero, ya en los siglos XVIII y XIX se produce un proceso de democratización y expansión de derechos y participación política. En consecuencia, podemos decir que el concepto de Estado moderno se desarrolla de manera orgánica en el pensamiento político occidental.

En el pensamiento político indio, por su parte, el concepto de Estado moderno no es una construcción orgánica, sino que es introducido de manera externa. Como hemos visto, el concepto entra en la ontología política india a través de la instauración del Estado colonial por parte de los británicos en 1858. Los británicos en su misión de consolidar la soberanía estatal colonial comienzan un proceso de desmantelamiento de las instituciones políticas

⁴³³ Khilnani, S. (1997) op. cit., p. 77

indias anteriores y su reemplazo por las del Estado moderno occidental – codificación legal, burocracia, aparato coercitivo, etc.

La élite intelectual india se ve obligada a enfrentarse a esta nueva realidad institucional, combinada con la narrativa utilitarista británica que busca legitimarla, lo que resulta en la incorporación del concepto de Estado al pensamiento político indio moderno. Sin embargo, la recepción del concepto difiere entre distintos pensadores, como hemos visto, dando lugar a una batalla conceptual sobre el mismo dentro del pensamiento indio, lo que acaba por reconceptualizarlo. Dentro de esa batalla conceptual encontramos dentro de los cuatro pensadores de nuestro estudio dos claros bandos enfrentados. Por un lado, Tagore y Gandhi rechazan decididamente la concepción occidental del Estado moderno y, por otro, Ambedkar y Nehru que aceptan sus atributos básicos, pero alteran otros.

Si hay una instancia que evidencia el concepto de Estado en el pensamiento político indio moderno esa es el debate constitucional que tuvo lugar en la Asamblea Constituyente en la nueva India independiente de 1947 a 1949.

El énfasis que nuestros cuatro pensadores ponen sobre la reforma de la sociedad dentro de su pensamiento político es un reflejo de un sentimiento más amplio entre el movimiento nacionalista indio. Si el objetivo estaba claro, la manera de alcanzarlo, a través de un modelo de Estado occidental o en base a las tradiciones políticas indias pre-modernas, se convirtió en la cuestión principal, reflejo del debate entre las dos posturas que hemos analizado en este capítulo y van al corazón del debate sobre el concepto de Estado.

En una primera fase del debate constitucional se dirimió entre el modelo de Estado occidental, defendido por Nehru y Ambedkar, y el modelo de Estado descentralizado o *Panchayat raj* gandhiano. Pero en un contexto internacional de naturaleza westfaliana de soberanías estatales, la concepción gandhiana pronto perdió fuerza dentro del debate, dando pie a la construcción de un Estado basado en el modelo moderno occidental⁴³⁴.

⁴³⁴ Austin, G. (2008) *The Indian Constitution: cornerstone of a nation*, p. 33

A pesar de los pocos apoyos que recabó la concepción gandhiana del Estado dentro de la Asamblea Constituyente, sí hubo un entusiasta grupo de sus seguidores que desarrollaron un proyecto constitucional detallado sobre el mismo; en particular, véase: Agarwal, S. N. (1946) *Gandhian Constitution for a free India*.

Una vez dirimido ese primer debate, el segundo lo encontramos en cómo el nuevo Estado indio es diseñado para cumplir con la promesa de llevar a cabo una transformación radical de la sociedad india. La urgencia de esta tarea queda clara en una declaración del miembro de la Asamblea Krishna Santhanam: “La India tiene que elegir entre la evolución rápida o la revolución violenta porque las masas no pueden y no van a esperar mucho tiempo para obtener sus necesidades mínimas”⁴³⁵. Ese deseo de forzar un cambio social, sin embargo, crea una tensión clara entre dos principios políticos fundamentales: la libertad y la igualdad. Principalmente en la Constitución India encontramos una colisión entre la protección de la libertad individual y el deseo de promover la revolución social, desde la discriminación positiva para las minorías a la intervención del Estado en la economía o las limitaciones a la libertad de expresión. En ese sentido, el Estado moderno indio está construido fundamentalmente en base al principio de la libertad positiva frente a la negativa, utilizando la distinción que hace Isaiah Berlin⁴³⁶.

En definitiva, el concepto de Estado en el pensamiento político moderno indio está fuertemente unido a su valor como agente transformador y modernizador de la sociedad. Una vez que la batalla conceptual entre detractores y defensores del mismo se dirime en favor de los segundos, nos encontramos con un Estado fuertemente arraigado en la tradición de la libertad positiva. Su valor, sin embargo, lo encontramos en su respeto hacia la democracia como valor absoluto. Es esa combinación de Estado transformador y democrático lo que hace de la concepción india una concepción no sólo moderna, sino innovadora. Como afirma William Darity el sistema de acción positiva del Estado indio fue instaurado veinte años antes del que introdujo el movimiento por los derechos civiles en EEUU en las décadas de 1960 y 70⁴³⁷.

⁴³⁵ Cita de un artículo de Santhanam en agosto de 1947 en *The Hindustan Times*, citado en Austin, G. (2008) op. cit., p. 27

⁴³⁶ Berlin, I. (1969) *Four essays on liberty*

Es interesante destacar aquí que Berlin hace referencia a la definición de libertad que hace T. H. Green en su ensayo de 1881 “*Liberal legislation and freedom of contract*” como ejemplo de qué se entiende por libertad positiva (véase la introducción de Joaquín Abellán a Berlin, I. (1995) *Antología de ensayos*, p. 23-24). Valerian Rodrigues ha definido la noción de libertad de Ambedkar como “influenciada directamente por la de T. H. Green” (Rodrigues, V. (2002) op. cit., p. 21).

⁴³⁷ Darity, W. (2008) “Foreword”, p. xiii

CAPÍTULO VI

EL NACIONALISMO

La transición hacia la modernidad en el pensamiento político indio se sitúa dentro de un proceso político más amplio de contestación anti-colonialista y búsqueda de la independencia política del Imperio británico. Como tal, es esencial analizar cuál es la naturaleza del nacionalismo en la concepción del mismo por parte de los principales pensadores indios, para luego determinar qué función juega en el desarrollo de la modernidad política india.

Para ello, primero exploraremos el desarrollo y encaje de los conceptos de nación y nacionalismo en el pensamiento político moderno occidental. Después, analizaremos cómo nuestros cuatro pensadores incorporan y relacionan el nacionalismo con su visión de la modernidad política.

1. Los conceptos de nación y nacionalismo en el pensamiento político occidental moderno

Sin duda, el nacionalismo debe ser considerado como uno de los fenómenos políticos más significativos de la Edad Moderna y podemos decir que su centralidad se fundamenta sobre dos evidencias. Primero, el orden político internacional contemporáneo está construido sobre la idea del Estado-nación, lo que conlleva la necesidad de apelar a la nación para alcanzar la autonomía política. Y segundo, la alta capacidad del nacionalismo como ideología para la movilización de masas. Sin embargo, a diferencia de los conceptos ya estudiados en esta investigación – la sociedad civil y el Estado – el nacionalismo irrumpe en el pensamiento político moderno occidental de forma más reciente. Es más, como concepto ideológico que es, la irrupción del nacionalismo en dicho pensamiento conlleva cambios en las batallas conceptuales por el control del significado de los otros conceptos dentro de su campo semántico.

A menudo, los análisis sobre el nacionalismo realizan una radiografía de las teorías contemporáneas sobre el mismo y, en particular, sobre dos ejes clasificatorios del

fenómeno: el eje nacionalismo cultural-nacionalismo político y el eje explicaciones modernizadoras-explicaciones ideológicas⁴³⁸. Aquí, sin embargo, no realizaremos tal tarea. Primero, por limitaciones de espacio y segundo, porque nuestro interés se encuentra en examinar cuándo y cómo es introducido el concepto de nacionalismo en el pensamiento político moderno occidental y su desarrollo posterior. Es por ello que vamos a dejar a un lado el análisis de las teorías actuales sobre el fenómeno y vamos a centrarnos en el uso directo del concepto por parte de los principales pensadores que lo crean y desarrollan en los siglos XVIII y XIX en Europa.

1.1. La Revolución Francesa: nación, pueblo, Estado

La nación como concepto político moderno nace en Occidente y está fuertemente unido al proceso de democratización del Estado.

Como ya habíamos apuntado en el capítulo sobre el concepto de Estado, es Jean-Jacques Rousseau quien en su teoría del contrato social (1762) introduce la idea de la igualdad de todos los miembros de la sociedad, sin jerarquía o restricción alguna, como fuente de legitimidad del poder estatal: la soberanía popular. Rousseau define la nación como una agrupación natural de personas que viven permanentemente en un mismo territorio y que si se asocian libremente a través del contrato social se convierten en pueblo⁴³⁹. Es decir, en el contrato social del ginebrino, la nación, como forma de asociación natural, se convierte en pueblo cuando entra en una asociación política voluntaria creando una voluntad general.

La clave aquí está en que la voluntad general nace de una primera convención, que “es el verdadero fundamento de la sociedad”⁴⁴⁰. Esa primera convención la forman todos los miembros de la nación en igualdad. Esto conlleva implícito un ataque frontal a la jerarquización estamental del Estado Antiguo, pero también a la concepción liberal temprana que limitaba la representatividad a ciertos grupos sociales, como en el caso de la teoría del contrato social de Locke. Segundo, tras la primera convención, la nación,

⁴³⁸ Para dos buenos e informativos ejemplos de ese tipo de estudios véase Álvarez Junco, J. (2016) *Dioses útiles: naciones y nacionalismos*, cap. I y De Blas, A. (1996) “Nacionalismo”.

⁴³⁹ López Hernández, J. (1999) “La nación: entre la identidad cultural y la voluntad política”, p. 146

⁴⁴⁰ Rousseau, J.-J. (2001) op. cit., p. 51

ahora pueblo con voluntad política, se convierte en soberano único. Es decir, Rousseau establece que el único orden político legítimo es aquel cuya autoridad emana de la soberanía de la nación-pueblo.

Tras Rousseau, el también escritor francés Abate Emmanuel-Joseph Sieyès (1748-1836) en 1788, un año antes de la Revolución Francesa, escribe *¿Qué es el Tercer Estado?*, un panfleto político con una fuerte influencia en el pensamiento revolucionario posterior, en el que defiende que la nación es “un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y representados por la misma legislatura”⁴⁴¹. Al mismo tiempo, y en línea con el pensamiento rousseauiano, establece que la nación es el Tercer Estado, es decir, el pueblo, que realiza todas las funciones económicas privadas que sostienen a una sociedad, frente a las funciones públicas que realizan las clases privilegiadas del Antiguo Régimen – monarquía, nobleza y clero⁴⁴². Aquí Sieyès realiza un ataque directo al principio de legitimidad del Antiguo Régimen al acusar a los anteriores regidores de holgazanes, mientras representa a la nación como dinámica y productora de la riqueza del país. Al mismo tiempo Sieyès entiende a la nación como una entidad natural, pre-social y, por tanto, no una creación artificial del ser humano. La nación posee una voluntad libre, independiente y suprema y es la fuente de toda ley y, en consecuencia, también anterior al derecho positivo⁴⁴³.

Las ideas de Rousseau y Sieyès introducen en el pensamiento revolucionario francés dos principios políticos básicos: la igualdad y la soberanía. Estos dos principios se unen bajo el estandarte de la nación: el conjunto de individuos en igualdad de derechos, dejando atrás los privilegios estamentales, y con voluntad propia, que poseen la soberanía que legitima el Estado y crea la ley, de nuevo arrebatándosela a legitimidades pre-modernas como la religiosa. En ese sentido se puede hablar tanto de un proceso democratizador como de uno en el que la nación, o su pertenencia a ella, genera derechos políticos para sus miembros.

Esos derechos, sin embargo, no pueden existir sin un Estado que los garantice. Por tanto, al mismo tiempo, el pensamiento revolucionario francés politiza el concepto de nación al

⁴⁴¹ Sieyès, E.-J. (1973) *¿Qué es el Tercer Estado?*, p. 13

⁴⁴² Ibid., p. 6-7

⁴⁴³ Ayala, F. (1973) “Introducción”, p. XX

unirlo intrínsecamente al Estado como expresión política de la nación. La Revolución Francesa, en suma, desarrolla un concepto de nación moderno en el que el súbdito se convierte en ciudadano y, como miembro de la nación, obtiene derechos en igualdad con el resto de sus conciudadanos.

1.2. El romanticismo alemán: la nación como unidad natural

La Revolución Francesa desarrolla un concepto de nación basado en el bien común frente al privilegio y, al mismo tiempo, legitimador del poder estatal. En ese sentido la nación es, principalmente, una atribución legal de la ciudadanía con derechos y deberes.

Una segunda articulación del concepto de nación nace en Alemania en el mismo siglo XVIII de la mano de Johann Gottfried Herder (1744-1803).

El concepto de nación de Herder debe ser tratado desde la perspectiva historicista que caracteriza su pensamiento de manera más general. Herder se erige en el siglo XVIII como uno de los adversarios más claros del pensamiento ilustrado de los *philosophes*. Frente a la creencia de estos en el universalismo y la razón descontextualizada, Herder defiende que toda tradición cultural y civilización posee un carácter único y peculiar que nace de un contexto específico⁴⁴⁴. Ese particularismo histórico hace, para Herder, que toda comunidad humana evolucione en base a un patrón particular propio de cada una de ellas a lo largo de la historia. Esto resulta en la formulación de dos principios básicos de la idea de nación.

El primer principio es que la nación es una forma de comunidad humana natural, u orgánica. El sentimiento de nación nace de la lengua compartida. Herder argumenta que el lenguaje es el resultado de una evolución biológica del ser humano y que éste es imprescindible para comunicar los pensamientos. Por tanto, la nación como comunidad humana se crea a través de la construcción de una conciencia basada en pensamientos compartidos y esto solamente puede ocurrir entre un grupo de personas que pueda comunicarse entre sí, es decir que compartan una lengua común. Para Herder, “el lenguaje expresa la experiencia colectiva del grupo”⁴⁴⁵. Esto le lleva a afirmar que la lengua es la

⁴⁴⁴ Berlin, I. (1995) “Herder y la Ilustración”, p. 185

⁴⁴⁵ Herder, J. G. citado en *ibid.*, p. 221

esencia de la nación. Por tanto, su concepción de la nación no es política, sino cultural. El nacionalismo de Herder, si se puede utilizar tal término, no es una ideología, sino un sentimiento de pertenencia basado en la fraternidad cultural entre personas y que nace de la lengua compartida.

El segundo principio apunta al carácter particularista de la nación, que hace que el concepto de nación de Herder esté fundamentado sobre el pluralismo. Para Herder no existen naciones culturalmente superiores a otras, no se pueden establecer juicios de valor entre unas y otras; toda nación contiene en sí misma el ideal de su propia perfección y, por tanto, no se pueden hacer comparaciones valorativas. Es por ello que Herder repudiaba el expansionismo imperialista tanto como el universalismo⁴⁴⁶.

En resumen, el concepto de nación de Herder se construye en oposición a la abstracción universalista del pensamiento ilustrado, pero no abandona completamente los valores de éste. Herder defiende los principios de la fraternidad universal a través de la convivencia pacífica entre naciones.

El nacionalismo tolerante y plural de Herder que aboga por la convivencia multicultural pierde fuerza dentro del pensamiento alemán con la invasión napoleónica de Alemania a comienzos del siglo XIX. Es la reacción política e intelectual a esa agresión militar la que da pie al segundo desarrollo de los conceptos dentro del pensamiento político alemán, orientado hacia la defensa contra el enemigo exterior⁴⁴⁷.

El principal proponente de este segundo desarrollo dentro de la concepción alemana de la nación y el nacionalismo es Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). El pensamiento de Fichte sobre la nación se puede dividir en dos períodos. El primero se fundamenta sobre su idea del “Estado comercial cerrado” que propone en 1800 y en la que apuesta por un nacionalismo económico, contrario al libre mercado liberal, combinado con una forma de socialismo de Estado, influenciado por el anti-individualismo jacobino⁴⁴⁸. Este modelo de Estado encierra una propuesta autárquica en la que ya se esbozan algunos de los

⁴⁴⁶ Berlin, I. (1990) “The bent twig: on the rise of nationalism”, p. 245

⁴⁴⁷ Ibid., p. 245

⁴⁴⁸ Aris, R. (1965) *History of political thought in Germany (1789-1815)*, p. 348

atributos de su concepción de la nación y del nacionalismo que luego desarrollará en su obra más destacada, *Discursos sobre la nación alemana*.

Discursos sobre la nación alemana recopila los discursos que Fichte dio en el invierno de 1807 y 1808 durante la invasión napoleónica de Berlín, en los que busca dar respuesta a dos preguntas: ¿qué significa ser alemán? y ¿a quién se alude cuando se habla de una nación alemana?⁴⁴⁹. La principal distinción entre el concepto de nación de Herder y el que Fichte desarrolla en sus *Discursos* es que, mientras que en el del primero ésta está basada en un desarrollo histórico y aplicable a cualquier nación, en Fichte la nación alemana específicamente se convierte en un yo metafísico. Ese yo metafísico crea confusión y ha hecho de Fichte un autor muy controvertido. Por un lado, Fichte habla de la nación alemana como una comunidad de personas que creen en “el hombre mismo, en la libertad, en el perfeccionamiento infinito, en una evolución eterna de nuestra raza”⁴⁵⁰. Sin embargo, al mismo tiempo, habla de que “el que crea en espiritualidad y libertad y quiera el desarrollo eterno de esta espiritualidad mediante libertad, no importa donde haya nacido y el idioma que hable, esto es nuestra raza, nos pertenece y se agregará a nosotros”⁴⁵¹. Más allá de la controversia sobre el posible carácter xenófobo y pangermánico de su tesis, la principal contribución de Fichte al desarrollo conceptual de la nación y el nacionalismo es el de impregnar la idea de Herder de la nación como una entidad orgánica con el carácter de una esencia determinista abstracta, la de un pueblo en busca de su destino espiritual. Las consecuencias posteriores, directas o indirectas, de ello han quedado claras en los usos que han hecho de su tesis los movimientos pangermanistas de la primera mitad del siglo XX.

Un tercer desarrollo que completa la concepción alemana de la nación la encontramos en la obra de Hegel y, en particular, sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (publicadas de manera póstuma en 1837). Al igual que haría antes Rousseau en la concepción francesa, Hegel establece un lazo entre la nación y el Estado. Para Hegel, el Estado en su sentido más amplio es el pueblo, que representa un todo orgánico. El pueblo, al mismo tiempo, es una unidad espiritual con una voluntad propia a la que Hegel denomina *Volksgeist* o “el espíritu del pueblo”. Dicho espíritu es “la autoconciencia de

⁴⁴⁹ Diener, A. (1968) “Introducción”, p. 9

⁴⁵⁰ Fichte, J. G. (1968) *Discursos a la nación alemana*, p. 138

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 139

su verdad y de su esencia y lo que para él mismo es la verdad en general, las potencias espirituales que viven en ese pueblo y lo gobiernan”⁴⁵². El espíritu del pueblo encierra la realidad concreta del Estado. En otras palabras, representa el lazo sagrado que une a los hombres y que dirige al Estado, vehículo para alcanzar el gran fin común: la libertad. Ese espíritu está determinado por la fase histórica de su evolución y es que está determinado por ciertas potencias: la religión, el arte, el derecho o la diplomacia determinan el espíritu, pero al mismo tiempo son expresiones del mismo⁴⁵³.

En definitiva, el romanticismo alemán desarrolla una concepción de la nación diferente a la nacida del pensamiento revolucionario francés y que podemos caracterizar por ir unido a un *Volksgeist*, “el espíritu del pueblo”. Dicha concepción se desarrolla en dos pasos. Primero, Herder establece que la nación es una forma de comunidad natural basada en la lengua y que a través de ésta construye una visión común de la vida basada en la cultura y experiencia compartidas. Y segundo, con Fichte y Hegel, esa nación está necesitada de un vehículo, el Estado, que le permita protegerse y desarrollarse a sí misma para llevar a cabo su propósito en el mundo, sea éste el que sea, y alcanzar la libertad.

1.3. El concepto de nación en el pensamiento liberal

Hemos visto que existen dos concepciones dentro del pensamiento político moderno occidental sobre la nación. La primera, proveniente de la Revolución Francesa, es de naturaleza legal, basada en el principio de ciudadanía y de derechos, todo ello asociando la nación al Estado como expresión de su voluntad política. La segunda concepción, asociada al romanticismo e idealismo alemanes, se basa en la naturaleza orgánica de la nación, se nace dentro de una nación, no se elige. Sin embargo, esta segunda concepción desde su origen apolítico, la nación como una comunidad natural, evoluciona hacia una concepción política en la que el Estado es necesario, tanto para proteger a la nación como para desarrollar todo su potencial.

Es paradójico que dentro de ese debate sobre los conceptos de nación y nacionalismo no se encuentre la ideología dominante dentro del pensamiento político moderno occidental, el liberalismo. Como afirma Eric Hobsbawm, el liberalismo no desarrolla verdaderamente

⁴⁵² Hegel, G. W. F. (1974) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 103

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 107

una teoría de la nación y del nacionalismo y lo poco que se escribe sobre ello se hace de manera periférica al discurso liberal⁴⁵⁴.

La principal explicación a la ausencia de una teoría del nacionalismo propia en el pensamiento liberal la encontramos en la preeminencia que éste da a la libertad individual. Si la sociedad civil está formada por individuos auto-interesados y libres de cualquier lazo primordialista, entonces una identidad colectiva como la nacional es antitética al liberalismo. Sin embargo, como afirma Andrés de Blas, el liberalismo acaba por incorporar las tesis nacionalistas a su discurso desde una perspectiva funcionalista⁴⁵⁵. Ese funcionalismo se basa en dos razones.

Primero, en su objetivo de derrocar el Antiguo Régimen e instaurar la supremacía de la burguesía y de la economía de mercado, el nacionalismo juega un papel fundamental para el liberalismo a la hora de movilizar al pueblo – lo que Sieyès llama el Tercer Estado – contra los poderes estamentales establecidos. Y segundo, tras la pérdida de la función legitimadora de la religión, el liberalismo encuentra en la identidad nacional una fuente de legitimidad alternativa para el nuevo Estado burgués y capitalista⁴⁵⁶.

Y es que dentro del liberalismo la principal función del concepto de nación es actuar como estabilizador del Estado, que a su vez es la herramienta para la protección de la sociedad civil formada por individuos libres y auto-interesados. Como apunta Hobsbawm, ya desde los escritos de Alexander Hamilton (1755-1804) en los *Papeles Federalistas* durante el debate constitucional estadounidense en el que él defendía la unión federal frente a la descentralización confederal, la nación es vista como una manera de consolidar el Estado, cuya justificación es facilitar la actividad económica⁴⁵⁷.

Jeremy Bentham (1748-1832) continuará, aunque de manera más ecléctica, justificando la estabilidad que proporciona el sentimiento nacional en el orden estatal desde una

⁴⁵⁴ Hobsbawm, E. (1991) *Nations and nationalism since 1780*, p. 24

⁴⁵⁵ De Blas, A. (2002) "El nacionalismo", p. 545

⁴⁵⁶ Es importante aquí resaltar que dentro de ese funcionalismo, el liberalismo utiliza el concepto de nación como herramienta para legitimar el Estado burgués, cuya soberanía no se extiende necesariamente al conjunto de la población, como sí es el caso en el uso que se hace del mismo en el republicanismo de pensadores como Rousseau.

⁴⁵⁷ Véase en particular los papeles 11, 12 y 13, todos ellos escritos por Hamilton (Hamilton, A., Madison, J. y Jay, J. (2008) *The Federalist papers*, pp. 55-67).

perspectiva utilitarista, donde la comunidad simplemente es un agregado de intereses individuales⁴⁵⁸.

Un destacado pensador liberal que sí ofrece una definición del concepto de nación es John Stuart Mill (1806-1873). Para él la nación es un sentimiento de simpatía mutua entre un grupo de personas que los une y les hace querer cooperar entre ellos y, lo que es más importante, desear vivir bajo el mismo gobierno formado por ellos mismos⁴⁵⁹. En otras palabras, la funcionalidad del sentimiento nacional es que éste permite el gobierno representativo y legitima al Estado. Es más, un Estado formado por distintos grupos nacionales es casi imposible que sea capaz de estar gobernado por instituciones libres⁴⁶⁰. La importancia que Stuart Mill otorga al sentimiento de afinidad resultante de la identidad nacional le lleva a defender procesos de integración de minorías nacionales en aquellas más grandes para asegurar el buen gobierno⁴⁶¹.

Tras la desestabilización territorial resultante de las invasiones napoleónicas de mediados del siglo XIX, entre 1830 y 1870, Europa se enfrentó a un período de disolución de antiguos imperios continentales, como el austro-húngaro, y la formación de nuevos Estados-nación, como Alemania e Italia.

La formación de estos nuevos Estados-nación está regida por el llamado principio de la nacionalidad. Pasquale Stanislao Mancini (1817-1888) fundador de la escuela italiana de derecho internacional, defensor de la reunificación italiana y promotor de un Estado italiano liberal, desarrolla una definición del principio de la nacionalidad al argumentar que:

“Hasta hoy se ha dicho: lo que los individuos son en el Derecho Privado, lo son los Estados, representados por sus gobiernos, en el Derecho Internacional. No, decimos nosotros, no son los Estados, sino las naciones, y de ese modo sustituimos un sujeto artificial y arbitrario por otro natural y necesario”⁴⁶².

⁴⁵⁸ Bentham, J. (2007) *Introduction to the principles of morals and legislation*, p. 12

⁴⁵⁹ Mill, J. S. (1998) *Considerations on representative government*, p. 427

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 428

⁴⁶¹ Un interesante debate sobre la relación entre Estado y nación dentro del liberalismo inglés es la que mantiene Mill con Lord Acton, defensor del Estado federal y multinacional. Para más información sobre la tesis de Acton, véase Acton, L. (1985) “Nationality” en Fears, J. R. (ed.) *Essays in the history of liberty: selected writings by Lord Acton*.

⁴⁶² Mancini, P. S. (1985) *Sobre la nacionalidad*, p. 70

Mancini conjuga en su definición la tesis naturalista del romanticismo alemán y la legal revolucionaria francesa, al establecer que las naciones, aunque son una “obra natural” como afirman los primeros, no pueden concebirse como sujetos de derecho si no existen como Estados y para ello es necesaria una voluntad nacional para constituirse como tal, como afirman los segundos⁴⁶³. En ese sentido, el principio de la nacionalidad de Mancini encaja el concepto de nación dentro de la teoría liberal, al establecerla como el principio que dirime cuál es el fundamento de un Estado y sus relaciones con otros Estados dentro de un orden jurídico internacional.

En suma, la esencia individualista del liberalismo hace que éste encuentre difícil acomodo teórico a los conceptos de nación y nacionalismo. Sin embargo, de una manera funcionalista los utiliza, primero, para legitimar el orden estatal de manera interna, y segundo, para actualizar y consolidar el orden internacional westfaliano debilitado tras las convulsiones territoriales de la primera mitad del siglo XIX en Europa.

1.4. El internacionalismo marxista

La otra gran ideología, que emerge en el siglo XIX y que se convertirá en la gran rival del liberalismo, el marxismo, también encuentra en el nacionalismo un concepto incómodo. En sus orígenes, con el propio Karl Marx, el nacionalismo es visto simplemente como otro elemento más de la superestructura ideológica que sustenta el modelo capitalista y la alienación del proletariado. Para Marx, como también para Lenin o Rosa Luxemburgo más adelante, el nacionalismo es contrario a la naturaleza internacionalista de la lucha obrera, divide al proletariado y lo debilita a la hora de alzarse contra el enemigo de clase y, por tanto, representa una ideología burguesa y reaccionaria⁴⁶⁴. Sin duda, la famosa cita del *Manifiesto Comunista* de Marx: “obreros del mundo, uníos”, es un claro ejemplo de cómo el nacionalismo es un concepto incompatible con la ideología marxista.

Pero como ocurriera con el liberalismo, la capacidad movilizadora del nacionalismo hace que eventualmente el marxismo también termine por abandonar su ortodoxia teórica y se adapte para abrazar el concepto. John Dunn apunta al colapso de la II Internacional

⁴⁶³ Pérez Luño, A. (1985) “Presentación”, p. XXIII

⁴⁶⁴ Berlin, I. (1990) op. cit., p. 249

Socialista en agosto de 1914, tras la negativa de los partidos miembros a convocar una huelga general a nivel europeo para frenar *in extremis* la I Guerra Mundial, cuando verdaderamente el nacionalismo gana la batalla al internacionalismo en el pensamiento político occidental⁴⁶⁵.

El giro definitivo del internacionalismo al nacionalismo dentro del marxismo, al menos en el ámbito oficialista, tiene lugar con Stalin (1878-1953) y el cambio que realiza en 1925 en la política de Estado soviética abandonando la idea de la revolución internacional, desarrollada por Lenin y Trotsky, y sustituyéndola por su doctrina del “socialismo en un solo país” que priorizaba la defensa y desarrollo de la Unión Soviética sobre la promoción de nuevas revoluciones comunistas en otros países.

1.5. El nacionalismo como movimiento de masas

Como concepto político el nacionalismo es históricamente posterior al de nación y, por tanto, es necesario verlo desde una perspectiva diferente. La nación, como hemos visto, es una construcción de una élite intelectual y política, mientras que el nacionalismo es un movimiento de masas que adopta esa construcción y la hace suya. Como afirma Álvarez Junco, el nacionalismo es “el sentimiento o actitud emocional de adhesión a una nación y su aceptación de la lealtad hacia la misma como deber supremo, sacrificando los intereses individuales por ella”⁴⁶⁶.

Es con el estallido de las guerras napoleónicas cuando nace el nacionalismo como ideología para la movilización de la nación; el desafío que éstas suponen para los Estados agredidos – como es el caso de España, Inglaterra, Rusia, Alemania o Polonia – conlleva que sus gobiernos se vean obligados a movilizar a la población contra la invasión francesa. Esa movilización se sustenta sobre una intensificación del sentimiento nacional a través del nacionalismo como ideología y cuya función es proteger la soberanía estatal⁴⁶⁷. El resultado es un debilitamiento de las concepciones cívicas de la nación, expuestas en el período revolucionario francés, y una intensificación de las naturalistas,

⁴⁶⁵ Dunn, J. (1993) op. cit., p. 57

⁴⁶⁶ Álvarez Junco, J., op. cit., p. 48

⁴⁶⁷ Kohn, H. (1967) *Prelude to nation-states: the French and German experience, 1789-1815*

de origen alemán y que tendrán su expansión especialmente por el este de Europa, en lugares como Polonia o Rusia.

Aquí es relevante resaltar el pensamiento de Ernest Renan (1823-1892), filósofo francés, quien en su famoso discurso *¿Qué es una nación?* de 1882 ofrece una nueva versión en la que el nacionalismo, como movimiento popular, juega un papel preponderante. Y es que Renan habla de la nación como “un plebiscito de todos los días”⁴⁶⁸. En otras palabras, la nación sólo existe como resultado de una voluntad popular en permanente estado de validación.

La contribución de Renan es importante porque representa una cristalización de la evolución del concepto de nación hacia su carácter más democrático, en el sentido de la ampliación de su influencia entre el pueblo, dejando atrás sus orígenes elitistas. Cuando Renan constata la quiebra de las viejas ideologías legitimadoras del Estado, la religión y la monarquía, y habla de la voluntad popular como plebiscito diario, está afirmando que ya no vale sólo con una legitimación pasiva del Estado, sino que es necesaria una legitimación activa del mismo y ahí juega un papel fundamental el nacionalismo como ideología. Es más, como afirma Hans Kohn, el nacionalismo juega un papel clave para la soberanía del Estado de dos maneras diferentes. Internamente, cohesiona a la comunidad y legitima el poder del Estado como soberano único entre los ciudadanos; y externamente, cohesiona a la ciudadanía frente a las agresiones externas por parte de otros Estados⁴⁶⁹.

Sería un error atribuir a Renan la etiqueta de nacionalista fervoroso, una etiqueta que sí se podría otorgar a Fichte medio siglo antes; sin embargo, ambos tienen algo en común y es que sus tribulaciones sobre la nación son el resultado directo de agresiones externas contra sus países: la invasión napoleónica de Berlín en el caso de Fichte y la anexión de Alsacia y Lorena por parte de Alemania en el caso de Renan⁴⁷⁰. De este paralelismo podemos argumentar que mientras las concepciones de la nación de ambos son diferentes, en cierto modo ambas están dirigidas por una lógica nacionalista de resistencia nacional contra un agresor externo y con ello consolidan una concepción de la nación y el

⁴⁶⁸ Renan, E. (1987) *¿Qué es una nación?*, *Cartas a Strauss*, p. 83

⁴⁶⁹ Kohn, H. (1945) *The idea of nationalism*, p. 20

⁴⁷⁰ De Blas, A. (1987) “Estudio preliminar”, p. 34

nacionalismo que hasta hoy es dominante, la de una ideología de masas basada en la apelación al orgullo identitario.

1.6. Apuntes finales

Como hemos indicado al principio de esta sección, el estudio de los conceptos de nación y nacionalismo es muy complejo debido a la intensa batalla conceptual y al subjetivismo que los rodea. Aquí hemos querido ofrecer unas pinceladas de cómo ambos conceptos evolucionan en Europa y cómo se desarrollan en relación al contexto estatal histórico en el continente.

En suma, creemos poder hablar de dos desarrollos conceptuales del nacionalismo en el pensamiento político moderno occidental.

El primero es el que se ha denominado voluntarista. Esta concepción nace con la Revolución Francesa y es cercano al liberalismo; en el mismo la nación es un grupo humano caracterizado por su voluntad libre de constituir una comunidad política. Unido a ello, encontramos que los derechos políticos que otorga dicha comunidad, a través del Estado, son concedidos al individuo por el mero hecho de ser ciudadano, es decir, la nacionalidad se obtiene por *ius soli* (derecho del suelo).

La segunda concepción es la que podríamos denominar naturalista y tiene su origen en el romanticismo e idealismo alemanes y comienza con Herder y luego evoluciona con Fichte y Hegel. En esta concepción, la nación es una entidad orgánica formada por miembros de una comunidad que comparte ciertos rasgos comunes, como la lengua o la etnicidad. En esta segunda concepción, los derechos de los individuos se otorgan sólo si se es miembro de la comunidad original que forma la nación, el llamado *ius sanguinis* (derecho de sangre).

Los conceptos de nación y nacionalismo en el pensamiento político indio moderno

En el capítulo tres de esta investigación hemos visto cómo entre finales del siglo XIX y principios del XX el movimiento anti-colonialista indio se encuentra dominado por el

resurgimiento hindú de radicales como Tilak o Aurobindo, al igual que por movimientos decididamente indigenistas como el Movimiento Swadeshi de 1905. Durante este período vemos un auge de las acciones violentas contra los colonos británicos y un ensalzamiento de la historia y tradiciones indias antiguas y un rechazo absoluto a toda herencia y relación con el pensamiento e ideas occidentales⁴⁷¹.

Isaiah Berlin argumenta que el nacionalismo emerge como reacción a un sentido de ultraje y desprecio hacia la dignidad humana y anhela un deseo de reconocimiento de la valía de uno⁴⁷². Ese deseo de reconocimiento, de ser tratado como igual, es, según Berlin, la fuente de las revoluciones nacionales de nuestro tiempo y éstas tienden a tomar una de dos posibles formas. La primera forma es la de emular la trayectoria política, social y económica de la nación agresora; se busca aprender de ella e intentar superarla imitando su propia estrategia. La segunda forma de respuesta es el aislacionismo, caracterizado por un fomento de la ortodoxia cultural que busca convencerse de la superioridad de las virtudes de uno sobre el resto, particularmente las de la nación agresora, a través de un proceso de racionalización de la evidencia histórica⁴⁷³.

En el período entre 1885 y 1909 que hemos estudiado en el capítulo tres, vemos que ambas respuestas se encuentran presentes en el movimiento anti-colonialista en la India. En un primer momento, los moderados anglófilos – como Rammohan Roy, Mahadev Govind Ranade o Dadabhai Naoroji – buscan modernizar a la sociedad emulando el modelo occidental. En un segundo período, los radicales – como Bal Gangadhar Tilak, Aurobindo Ghose o Swami Vivekananda – buscan a través de un resurgimiento religioso y exaltación de la historia hindú, realizando nuevas interpretaciones de textos religiosos como los Veda, los poemas épicos del Mahabharatha y el Ramayana o figuras como el guerrero Shivaji, afirmar la superioridad de la civilización india frente a la occidental.

Esta breve exposición nos conduce a la cuestión de cómo los conceptos de nación y nacionalismo indios modernos se desarrollan y sintetizan en ese contexto de tensión entre ambas corrientes de pensamiento y dentro de una realidad histórica colonial. Para ello, a

⁴⁷¹ Véase la sección cuatro del capítulo tres.

⁴⁷² Berlin, I. (2000) "Rabindranath Tagore y la conciencia de nacionalidad", p. 360

⁴⁷³ Ibid., p. 366

continuación examinaremos las concepciones sobre nación y nacionalismo de nuestros cuatro pensadores.

2. Tagore: la batalla por la modernidad, entre el nacionalismo y el internacionalismo

El pensamiento de Rabindranath Tagore se caracteriza por su pluralismo; en él conviven tanto ideas provenientes de la tradición occidental como de la india y, dentro de ésta, particularmente la bengalí. Ese pluralismo proviene, como ya hemos remarcado anteriormente, de la influencia familiar, siendo su padre un humanista que combinaba un conocimiento detallado de los textos sagrados hindúes, con su amistad con el liberal Rammohan Roy y su pertenencia a la *Brahmo Samaj*⁴⁷⁴.

2.1. Primera crítica al nacionalismo: el Movimiento Swadeshi

Para examinar la concepción de la nación y el nacionalismo de Tagore es necesario comenzar por su relación con el Movimiento Swadeshi (1905-1908), que tuvo lugar en su Bengala natal. Antes de 1905, como él mismo rememora en su biografía, sus reflexiones sobre el tema se circunscribían mayormente a su apoyo a la promoción de las letras bengalíes y de la afirmación de su identidad cultural bengalí⁴⁷⁵. Ciertamente Tagore es considerado como un destacado miembro del Renacimiento bengalí, no sólo por su ingente obra en esa lengua, sino también por haber promovido instituciones, como la revista *Bangadarshan* – “Espejo de Bengala” – originalmente publicada por otro destacado renacentista, Bankimchandra Chatterjee y que Tagore relanzó en 1901. Sin embargo, tras el estallido del Movimiento Swadeshi, Tagore se une al mismo con entusiasmo. Escribe veintitrés canciones patrióticas para el movimiento, entre ellas la famosa “Banglar Mati Banglar Jal” – “La tierra y aguas de Bengala” –, da mítines y participa en recogidas de fondos entre otras actividades políticas⁴⁷⁶.

El entusiasmo inicial de Tagore hacia el movimiento comenzó, sin embargo, a decaer pronto por diferencias sobre cuáles deberían ser los objetivos del mismo entre él y el resto

⁴⁷⁴ Para más detalles, véase la sección cuatro del capítulo cuarto de esta investigación.

⁴⁷⁵ Tagore, R. (2008) op. cit., véase el capítulo titulado “Patriotism”

⁴⁷⁶ Dutta, K. y Robinson, A. (2009) *Rabindranath Tagore: the myriad-minded man*, p. 144

de líderes. El patriotismo de Tagore se caracterizaba por su crítica al estado de la sociedad india expuesto en “Society and the State” (1904). Su argumento era que para liberar a la India del yugo colonial era necesario frenar la deriva social y construir una sociedad de individuos libres, pero también comprometidos moralmente con el colectivo. Tagore había concebido el Movimiento Swadeshi como una oportunidad para canalizar la energía de sus correligionarios para construir esa nueva sociedad y centró sus actividades dentro del mismo en la promoción de proyectos sociales, como en el ámbito educativo, fundando el Consejo Nacional por la Educación que buscaba establecer escuelas libres del control gubernamental, y de proyectos de cooperación entre las élites urbanas y las masas rurales empobrecidas⁴⁷⁷. El movimiento, sin embargo, tomó el camino del aislacionismo, utilizando la terminología de Berlin, centrándose en el rechazo total, a través del boicot, a toda influencia occidental y promoviendo la exaltación nacional a través del esencialismo cultural. La deriva xenófoba del movimiento llegó a resultar en ataques terroristas contra oficiales y civiles británicos. El carácter intolerante y sectario del movimiento llevó a Tagore a distanciarse paulatinamente del mismo, acabando por retirarse a su hacienda de Shantiniketan, donde había fundado una escuela en la que buscaba aplicar su visión educativa y que se convirtió en las siguientes décadas en un laboratorio para sus ambiciosos proyectos de regeneración social.

En 1908, ya completamente distanciado del Movimiento Swadeshi y enemistado y criticado por la mayoría de sus miembros y defensores, Tagore publicó el ensayo “East and West in Greater India” en el que analiza y lanza una devastadora crítica contra la visión aislacionista del movimiento. Tagore comienza su ensayo afirmando que:

“En tiempos recientes los británicos han ocupado un lugar importante en la historia de la India [...] Sin Occidente, la India habría seguido estando incompleta. Europa ha encendido su lámpara, nosotros tenemos que encender la nuestra con la llama de la de ellos y emprender una vez más nuestro viaje por la senda de los tiempos [...] ¿Cómo pueden, aquellos que piensan que han alcanzado su plenitud a través de sus ancestros y deben aislar sus creencias y tradiciones de la antorcha de la modernidad, tener el deseo de vivir en el presente, o tener cualquier tipo de fe en el futuro?”⁴⁷⁸.

Para Tagore, el esencialismo cultural de los activistas swadeshi ignora la necesaria autocrítica acerca de los graves problemas sociales que afectan a la India y que nada

⁴⁷⁷ Ibid., p. 145-6

⁴⁷⁸ Tagore, R. (2009j) “East and West in Greater India”, p. 279

tienen que ver con el colonialismo, sino con las tradiciones culturales y religiosas locales. La xenofobia contra los británicos les impide ver e incorporar los aspectos positivos de la modernidad occidental al proyecto de nación indio. Esa intransigencia y aislacionismo Tagore la contrasta con el aperturismo humanista de figuras intelectuales como Rammohan Roy:

“Los hombres más nobles de la India moderna han hecho del juntar Oriente y Occidente su misión en la vida. Ha existido, por ejemplo, Rammohan Roy. Él se erigió en su día en defensa de la unión de la India con el mundo sobre la base de una común humanidad. Ninguna creencia ciega, ningún hábito ancestral obscureció su visión. Con una magnífica amplitud de corazón e intelecto aceptó a Occidente sin renunciar a Oriente”⁴⁷⁹.

Y continúa:

“Antes, nosotros nos veíamos abrumados por el esplendor de Europa y aceptábamos sus regalos indiscriminadamente, como pedigüños. Esa no es forma de obtener verdaderos beneficios. Tanto como si es conocimiento o un derecho político, éste debe ser merecidamente ganado [...] Rammohan Roy fue capaz de asimilar los ideales de Europa tan profundamente porque no se vio abrumado por ellos; no había un ápice de debilidad por su parte. Fuertemente arraigado en la cultura de su propia tierra, él tenía criterio para evaluar y juzgar las cosas que recibía de otros”⁴⁸⁰.

Estos pasajes evidencian la importante influencia que tiene el pensamiento de Rammohan Roy y, por asociación, la herencia familiar, en la concepción de la nación de Tagore. En particular, la idea de que, habiendo tenido la suerte de convertirse en un lugar de encuentro entre las ideas de Oriente y Occidente, la India moderna debe nacer de una síntesis de lo mejor de las tradiciones orientales y occidentales. Para Tagore la nueva India debe estar sólidamente arraigada en su identidad cultural, pero, al mismo tiempo, debe despojarse de los elementos retrógrados dentro de ésta, abrazando los avances científicos, tecnológicos y culturales de la modernidad europea. En otras palabras, una vez que los británicos están en el país, los indios deben identificar qué reformas han hecho y que conocimiento transmitido que pueda ser valioso para la nueva India y preservarlo, en lugar de rechazarlos *in totum* por el mero hecho de ser invasores foráneos.

⁴⁷⁹ Ibid, p. 281

⁴⁸⁰ Ibid., p. 283

Tagore concluye el ensayo afirmando que:

“Si los británicos no nos dan lo mejor de sí mismos, nosotros tenemos parte de la culpa de ello [...] Mientras que nos miren por encima del hombro, ellos no pueden fraternizar con nosotros. Debemos despertar su humanidad a través de la nuestra – esa es la única manera [...] A cada momento – a través de sus leyes y costumbres, a través de sus instituciones religiosas y sociales – la India, hoy, se engaña y se insulta a sí misma”⁴⁸¹.

Hemos querido citar ampliamente este texto porque ofrece las líneas maestras que van a dirigir la conceptualización de la nación y el nacionalismo de Tagore. Recordemos que el Movimiento Swadeshi tiene lugar entre 1905 y 1908, parte del período histórico que en el tercer capítulo hemos clasificado como anti-colonial, pero no todavía nacionalista. Por tanto, no encontramos todavía ninguna referencia explícita a los conceptos de nación o nacionalismo; el propio movimiento debe de ser visto desde la óptica de un renacimiento cultural con un fuerte componente patriótico, incluso xenófobo, pero que está ciertamente más alineado con la identidad bengalí que pan-india⁴⁸².

En suma, para Tagore el Movimiento Swadeshi no representa más que una forma de escapismo, achacar al otro los errores propios; así la India, aunque a través de esas acciones pueda, tal vez, alcanzar la libertad política, nunca alcanzará la libertad verdadera. En noviembre de ese mismo año, 1908, escribe la siguiente reflexión personal a su amigo Aurobindo Mohan Bose:

“el patriotismo no puede ser un refugio espiritual último [...] Mientras viva, nunca permitiré que el patriotismo triunfe sobre la humanidad. Di unos pasos por esa senda y paré: porque si no puedo retener mi fe en el hombre universal por encima de mi país, cuando los prejuicios patrióticos ensombrecen a mi Dios, me siento internamente vacío”⁴⁸³.

La experiencia del Movimiento Swadeshi supone un punto de inflexión en la actitud de Tagore hacia el nacionalismo. Hasta 1907, tal vez influenciado por su propia pasión por

⁴⁸¹ Ibid., p. 285-6

⁴⁸² Recordemos que el movimiento nace como una respuesta a la partición de Bengala, lo que es visto como un intento por parte del Estado colonial de debilitar la fuerte identidad bengalí creando dos provincias, una con mayoría hindú y otra musulmana.

En ese contexto, como ya hemos indicado, el propio Tagore hasta 1908, cuando hace referencia a su identidad cultural, tiende a poner el énfasis en la bengalí y no en la india (Kabir, H., op. cit., p. 30). Las referencias a Bengala en su obra en estos años son muy superiores, casi omnipresentes, a las referencias a la India, como es el caso con la canción “Banglar mati Banglar jal” o la revista literaria *Bangadarshan*, a las que hemos hecho referencia anteriormente en el texto.

⁴⁸³ Dutta, K. y Robinson, A. (1997) *Selected letters of Rabindranath Tagore*, p. 71

la literatura bengalí y por el ambiente social, Tagore había participado en movimientos y acciones protonacionalistas, pero la xenofobia y violencia del movimiento le lleva, primero a avergonzarse de haber caído presa del irracional y estrecho fervor nacionalista y segundo, a reflexionar sobre la naturaleza de éste y sobre todo cómo combatirlo. Así, a partir de 1908 Tagore abandonará decididamente toda idea de estrecho nacionalismo y abrazará el humanismo universalista que caracteriza su pensamiento. Incluso en clave literaria, esta experiencia nos deja dos de sus novelas más celebradas: *Gora* (1910) y *Ghare Baire (La casa y el mundo)* (1916).

2.2. Segunda crítica: La 1ª Guerra Mundial

Si el Movimiento Swadeshi había servido como catalizador para el despertar anti-nacionalista de Tagore, explorando el caso indio, la 1ª Guerra Mundial supuso un segundo evento cardinal en el desarrollo de su pensamiento sobre el nacionalismo, esta vez fijando su mirada en Occidente.

En 1916 una agencia literaria estadounidense ofrece a Tagore, que ya era muy reconocido a nivel internacional tras haber ganado el Premio Nobel de Literatura tres años antes, realizar una gira de conferencias por EEUU. Esta gira, en plena Guerra Mundial, ofrece una oportunidad a Tagore para visitar dos países, EEUU y Japón, que no son parte del “viejo mundo”, pero están en pleno auge económico y nacionalista y no participan de la violencia de la guerra que está teniendo lugar en Europa. Las conferencias que Tagore da en esta gira, centradas en alertar a estos dos países de los peligros del nacionalismo, más tarde recopiladas en un volumen titulado *Nationalism*, ofrecen una visión de conjunto de su concepción de la nación y el nacionalismo.

Para Tagore la premisa fundamental a la hora de abordar la cuestión nacional es la de la elección entre dos sentimientos humanos enfrentados: el egoísmo particularista y el hermanamiento humanista universal. El primero es el principio que gobierna la idea de la nación, que es una construcción política occidental. El segundo, es el principio que gobierna su ideal de sociedad. Mientras que uno es de naturaleza competitiva, el otro lo es de naturaleza cooperativa.

El punto de partida en la concepción de la nación de Tagore es que ésta es un producto de la modernidad occidental y, por tanto, es parte, junto al Estado moderno y el capitalismo, de lo que él llama la civilización política – en contraste con la civilización espiritual que representa Oriente. Esa civilización política, que rige el Occidente moderno, está construida sobre la base del objetivo existencial de la acumulación de riqueza y el progreso material infinito. El Estado se crea como la máquina política que dirige todos los recursos hacia ese objetivo. Para ser eficiente y exitoso en su tarea, el Estado necesita eliminar los obstáculos en su camino, imponiendo en la sociedad una monotonía mecánica, gobernada por el principio de ley y orden, exenta de moralidad, individualismo y creatividad⁴⁸⁴. El nacionalismo es, defiende Tagore, el instrumento que permite remover esos obstáculos, al transformar una comunidad de individuos morales y creativos, la sociedad, en una fuerza organizada al servicio de la avaricia, la nación⁴⁸⁵.

Para el pensador bengalí, la nación es la unión política y económica de un pueblo, organizada para un propósito mecánico. La sociedad, por su parte, no tiene un propósito, porque es un fin en sí misma, es “una espontánea auto-expresión del hombre como ser social. Es una regulación natural de las relaciones humanas, que permite a los hombres desarrollar ideales de vida cooperando unos con otros”⁴⁸⁶. Si volvemos a nuestro análisis del concepto de sociedad civil de Tagore en el capítulo cuatro, recordaremos que para él la libertad humana perfecta se alcanza en la sociedad moral, donde el ser humano se transforma en un individuo creativo. Y es que “el mundo del hombre es un mundo moral”⁴⁸⁷. La función del nacionalismo es transformar esa sociedad moral en una nación, desposeyéndola de sus virtudes – moralidad, creatividad, cooperación – y convirtiéndola en una simple unión política y económica, organizada para un único propósito: competir con otras naciones por la acumulación de poder político y riqueza material. Para Tagore, la sociedad representa el lugar donde se fomenta la verdadera libertad del individualismo moral y creativo, mientras que la nación, a pesar de sus fervorosas invocaciones a la libertad, solamente produce esclavitud⁴⁸⁸.

⁴⁸⁴ Para una discusión detallada sobre la naturaleza del Estado en la concepción de Tagore, véase la sección dos del quinto capítulo sobre este concepto.

⁴⁸⁵ Tagore, R. (2009c) *Nationalism*, p. 39

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 37

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 54

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 6

Para Tagore, el nacionalismo hace uso de la capacidad del ser humano, como ser moral, para sacrificarse por sus ideales para, en su lugar, hacerle sacrificarse por la gloria abstracta de la nación. Cuando esto ocurre, la persona se aliena de su responsabilidad moral individual y la transfiere a la colectiva e impersonal de la nación. Ese proceso de alienación moral es muy peligroso, argumenta, porque lleva al individuo a convertirse en parte de la máquina, perdiendo toda su personalidad y juicio moral, anteponiendo y sintiendo exaltación con la gloria de la nación en lugar de con ideales humanos universales. Y es que Tagore defiende que: “la idea de la nación es uno de los anestésicos más poderosos que el hombre haya inventado jamás”⁴⁸⁹.

Es esa combinación de amoralidad y ansia de poder y riqueza lo que hace de la nación una realidad nefasta para la humanidad, porque su naturaleza voraz y despiadada crea una situación basada en la supervivencia del más fuerte, cuyo resultado es una espiral de violencia entre competidores Estados-nación⁴⁹⁰.

En resumen, para Tagore el nacionalismo occidental es un instrumento para la deshumanización del individuo y para convertirlo en un ser utilitario, al servicio de unos intereses políticos y económicos. Los resultados de ese proceso de construcción nacional son dos: primero, el ser humano deja de lado su humanidad y segundo, la competición entre naciones por amasar más y más poder político y riqueza material produce o un expansionismo colonial, subyugando a otros pueblos, o enfrentamientos bélicos, como la 1ª Guerra Mundial.

Frente a la civilización política occidental, regida por el Estado-nación competitivo y materialista, Tagore ofrece la visión de una civilización espiritual, tolerante y cooperativa, que tiene sus raíces en el Oriente, en lugares como la India, Japón o China. Mientras Occidente ha buscado la libertad política, Oriente ha buscado la libertad espiritual. Para Tagore, Occidente debe de aprender de Oriente para “abandonar el egoísmo organizado de las naciones y abrazar los más altos ideales de la humanidad”⁴⁹¹. Sin embargo, y esto es lo que hace la contribución de Tagore tan valiosa, Oriente también necesita abrazar los valores positivos de Occidente, como son la modernidad científica y racional, su rica

⁴⁸⁹ Ibid., p. 61

⁴⁹⁰ Ibid., p. 8-9

⁴⁹¹ Ibid., p. 6

cultura artística y literaria y su espíritu de la justicia, para seguir avanzando, como ya afirmaba en 1908 en “East and West in Greater India”. Lo fundamental es que en ese proceso de incorporación de lo bueno que tiene Occidente no se caiga en el error de imitar su modelo político del Estado-nación. Ahí es donde Tagore critica a Japón (como más tarde hará con la China liderada por el partido nacionalista Kuomintang), que en su carrera por modernizarse tras la restauración Meiji de 1868 no sólo abrazó la ciencia y tecnología occidental, sino también su nacionalismo, el cual se transformaría, dos décadas más tarde, en un expansionismo imperialista que desembocaría en la 2ª Guerra Mundial.

2.3. El encuentro entre culturas como antídoto contra el nacionalismo

Para Tagore, la 1ª Guerra Mundial representaba un juicio a la civilización política occidental, construida sobre un “nacionalismo militante”, y cuyo veredicto estaba quedando claro: el nacionalismo representa una fuerza tóxica para la convivencia humana⁴⁹². Su firme convicción en la necesidad de luchar contra el “veneno” del nacionalismo le lleva en octubre de 1916 a anunciar, en una carta a su hijo Rathindranath: “liberar al mundo de la sofocante espiral del orgullo nacional será mi objetivo para los años que me quedan de vida”⁴⁹³.

Con ese objetivo en mente, unido a su creencia en la acción constructiva, en 1918 funda en su hacienda de Shantiniketan, donde casi veinte años antes había fundado una escuela primaria, Visva-Bharati, una universidad internacional cuyo objetivo era, y es, facilitar el encuentro entre Oriente y Occidente en la India. Para Tagore, Visva-Bharati representaba:

“Un lugar para crear oportunidades para revelar los distintos pueblos los unos a los otros. Esto no puede ocurrir en aquellos lugares donde el espíritu explotador del utilitarismo es supremo. Debemos encontrar un punto de encuentro [...] Uno de esos puntos de encuentro es la universidad”⁴⁹⁴.

El objetivo de Tagore era crear una institución donde académicos orientales y occidentales pudiesen aprender los unos de los otros e intercambiar impresiones, porque

⁴⁹² Tagore, R. (1996b) “At the crossroads”, p. 382

⁴⁹³ Dutta, K. y Robinson, A. (1997) op. cit., p. 179

⁴⁹⁴ Tagore, R. (1959a) “An Eastern university”, p. 171

“la fuente principal de todas las calamidades en la historia son los malentendidos fruto de la ignorancia”⁴⁹⁵.

Visva-Bharati no sólo buscaba convertirse en un símbolo de entendimiento cultural en un período de auge nacionalista, tanto en Occidente como en Oriente, sino que también ejemplifica el internacionalismo de Tagore fundamentado sobre dos ideas: la supremacía de lo socio-cultural sobre lo político y, segundo, la superioridad de la cooperación frente a la competición como base de las relaciones entre pueblos.

Frente a la concepción occidental de la nación, competitiva, utilitaria, abstracta, amoral y mecánica, Tagore contrasta la idea del individuo libre, moral y creativo:

“Las personas son seres vivientes que poseen sus distintas personalidades. Pero las naciones son organizaciones de poder y, por tanto, su esencia interna y expresión externa son monótonamente iguales en todas partes [...] En el mundo moderno la batalla existente es entre el espíritu viviente de la gente y los métodos de organización nacional”⁴⁹⁶.

Al mismo tiempo, Tagore entiende que es natural para el ser humano el encontrar apego a sus tradiciones: “Nuestras mentes tienen facultades que son universales, pero sus hábitos son insulares”⁴⁹⁷. Y añade: “Emanaciones generales forman la atmósfera social. Estas emanaciones son nuestras ideas colectivas y nuestros sentimientos colectivos, generados de acuerdo a circunstancias históricas especiales [específicas]”⁴⁹⁸.

Es esa tendencia natural la que crea un campo fértil para la labor del nacionalismo en el período moderno: “La Edad Moderna ha acercado la geografía de la Tierra a nosotros, pero nos ha hecho más difícil el acercarnos al ser humano [...] Tenemos prisa por buscar tipologías generales y pasamos por alto las individualidades”⁴⁹⁹.

La batalla por la modernidad, por tanto, se encuentra entre el estrecho egoísmo del nacionalismo – que tiene en él una necesidad y, por tanto, lo convierte en virtud – y los altos ideales humanos representados en el individuo libre, moral y creativo.

⁴⁹⁵ Ibid., p. 172

⁴⁹⁶ Tagore, R. (2009g) “The Nation”, p. 225

⁴⁹⁷ Tagore, R. (1959b) “East and West”, p. 94

⁴⁹⁸ Ibid., p. 95

⁴⁹⁹ Ibid., p. 95

Como hemos visto, Tagore ofrece una concepción extremadamente crítica y aterradora en sus consecuencias de los conceptos de nación y nacionalismo. Tagore los concibe como productos específicos de la modernidad occidental y que nacen de dos desarrollos de ésta: Primero, el ideal del progreso material infinito que da lugar a la competición económica capitalista. Y segundo, el poder político que, a través de la racionalización estatal, promueve la eficiencia institucional y social necesaria para alcanzar el objetivo del progreso material. El nacionalismo es un instrumento, una ideología, del Estado moderno que reemplaza la identidad individual por la nacional y así deshumaniza la sociedad y la transforma en un cuerpo social homogéneamente dispuesto a sacrificarse por la gloria de la nación. El resultado de todo esto es una carrera entre Estados-nación por la acumulación que termina en enfrentamientos que derivan en conflictos violentos.

Frente al nacionalismo – “no estoy en contra de una nación en particular, sino de todas las naciones”⁵⁰⁰ – Tagore defiende que el futuro de la humanidad se encuentra en el intercambio cultural y el aprendizaje mutuo y, particularmente, entre Oriente y Occidente:

“Oriente en los tiempos modernos ha sido derrotado en la carrera de la vida, porque ha descuidado el cultivo de las ciencias de lo finito, y Occidente está siendo conducido hacia el conflicto de las pasiones y la vacía multiplicación de cosas [materiales] porque ha perdido el respeto hacia el culto de lo infinito. La salvación de la humanidad pasa por el encuentro entre Oriente y Occidente en una perfecta armonía en favor de la verdad”⁵⁰¹.

En ese proceso de aprendizaje mutuo, los países orientales no deben caer en el error de simplemente imitar la modernidad occidental, caer en el error del culto a lo finito, sino, partiendo de su propio criterio, construir su propia modernidad en base a sus necesidades, sin olvidar la fuerza de su civilización espiritual. En el caso específico de la India en 1921 escribe: “Mi aspiración para mi país es que la mente de la India debe unir fuerzas con el gran movimiento de mentes que existe en el mundo actual. Todo éxito que podamos alcanzar en este esfuerzo acabará llevándonos directamente a sentir la unidad del Hombre”⁵⁰².

⁵⁰⁰ Tagore, R. (2009c) op. cit., p. 73

⁵⁰¹ Tagore, R. (1996e) “Ishopanishat” (carta a Mahadev Desai), p. 811

⁵⁰² Tagore, R. (2009f) “My own aspiration for my country” (carta a C. F. Andrews), p. 311

Tagore pensó y escribió en un período histórico en el que las pasiones y conflictos nacionalistas, tanto en Asia como en Europa, estaban en su punto álgido. Es verdaderamente admirable que viniendo de un país colonizado y en ese contexto histórico, avasallado por las críticas tanto dentro como fuera de la India, como afirma Isaiah Berlin “se afirmase a su estrecha calzada y no traicionara su concepción de la verdad difícil”⁵⁰³. Esa verdad es el rechazo al fervor irracional de la nación en favor de la libertad del individuo dentro de una sociedad moral.

3. Gandhi: el nacionalismo religioso

Si Tagore reflexiona sobre el hecho nacional como fenómeno político, la concepción de la nación y del nacionalismo de Gandhi debe extraerse de sus reflexiones sobre la construcción de la nueva India independiente.

3.1. La distinción entre nación orgánica y nación política

En su obra política más destacada, *Hind Swaraj*, donde, como hemos visto, presenta su visión para una India independiente, encontramos una distinción fundamental para comprender el concepto de nación en Gandhi. Para ello es necesario hacer referencia al texto en su lengua original, el gujarati, y compararlo con la traducción al inglés que el propio Gandhi haría del mismo más tarde.

En gujarati, Gandhi hace una distinción entre los conceptos de *praja*, la nación orgánica, aquella que incluye a todas las personas que viven en un lugar específico y poseen una cultura común, y *rashtra*, la nación política moderna, aquella formada por un grupo de personas con una voluntad de crear una comunidad política propia⁵⁰⁴. En su traducción en inglés, el propio Gandhi no hace tal distinción y utiliza el término “*nation*” de manera intercambiable para ambos conceptos. Aunque esta distinción a menudo es obviada, tal vez por desconocimiento del texto original en gujarati, a nuestro parecer, ofrece una ventana para comprender de manera más clara las reflexiones de Gandhi sobre los conceptos de nación y nacionalismo. Para Gandhi, la India era una *praja*, nación orgánica,

⁵⁰³ Berlin, I. (2000) op. cit., p. 376

⁵⁰⁴ Gandhi, M. K. (2014) op. cit., p. 14, incluida anotación de los editores.

pero no era una *rashtra*, una nación política; la segunda era el objetivo que él buscaba alcanzar, como veremos más adelante.

Para Gandhi, la India era una nación orgánica antes de la colonización británica:

“Los ingleses nos han educado en que no éramos una nación antes, y que requerirá siglos antes de que podamos convertirnos en una. Esta afirmación no tiene fundamento alguno. Nosotros éramos una nación antes de que ellos viniesen a la India. Un pensamiento nos inspiraba. Nuestro modo de vida era el mismo”⁵⁰⁵.

Ese modo de vida común, Gandhi defiende, está basado en la espiritualidad hindú. Como evidencia, habla de que la geografía del subcontinente, una cuasi-península, estaba delimitada por los cuatro lugares de peregrinaje hindúes establecidos, supuestamente, por Shankaracharya (788-820) en los cuatro extremos cardinales del territorio⁵⁰⁶. Su existencia, argumenta Gandhi, demuestra que durante siglos ha existido un intercambio cultural entre los habitantes de la India antigua a través del peregrinaje y, por tanto, de la guía espiritual común:

“Nos enseñaron [los sabios indios antiguos] que aquellos cuyos corazones brillan con rectitud tienen el Ganges en sus propios hogares. Pero vieron que la India era una tierra unificada por la naturaleza. Por tanto, ellos defendieron que debía ser una sola nación. Establecieron lugares sagrados en varias partes de la India, y encendieron al pueblo con una idea de nacionalidad de una manera desconocida en otras partes del mundo. Cualesquiera dos indios son uno como ningunos dos ingleses lo pueden ser”⁵⁰⁷.

Para Gandhi, por tanto, la identidad nacional orgánica o cultural india proviene del hinduismo. Esta afirmación puede resultar controvertida si se tienen en cuenta, como veremos más adelante, sus reflexiones y escritos sobre el carácter multicultural de la nación india, que incluiría al resto de comunidades religiosas como la musulmana, cristiana o parsi. A nuestro juicio, una vez que se realiza esa distinción entre *praja* y *rashtra*, nuestro argumento se sostiene.

⁵⁰⁵ Gandhi, M. K. (2009a) op. cit., p. 47

⁵⁰⁶ Shankaracharya fue un filósofo y teólogo hindú que viajó por todo el territorio indio para debatir con otros estudiosos sobre hinduismo e intentar unificar la doctrina védica, fundando la corriente Advaita Vedanta. Durante sus viajes estableció lugares de peregrinaje en los cuatro extremos geográficos del subcontinente: en el norte (Badrinath), sur (Rameswaram), este (Puri) y oeste (Dwarka).

⁵⁰⁷ Gandhi, M. K. (2009a) op. cit., p. 48

El concepto de *rashtra*, para Gandhi, no es más que la idea moderna de la nación como comunidad con voluntad política y está directamente relacionada con la ambición de la independencia de la India del yugo colonial. En ese sentido, la voluntad de la nación política está fuertemente unida a su concepto de *swaraj*:

“La independencia nacional no es una ficción. Es tan necesaria como la independencia individual”⁵⁰⁸.

El argumento de Gandhi se basa en la necesidad de ofrecer un espacio adecuado para el desarrollo personal de los indios, donde puedan alcanzar su *swaraj* personal. El Estado colonial, basado en el materialismo occidental, no ofrece tal espacio y, por tanto, la sociedad india debe constituirse en nación política para demandar y actuar en favor de la construcción de dicho espacio.

La defensa de la nación política por parte de Gandhi inevitablemente le lleva a un enfrentamiento intelectual con Tagore, firme opositor de esta idea, como ya hemos visto. A diferencia de Tagore, Gandhi argumenta que el nacionalismo *per se* no es corruptor de la moral humana, como sí indica Tagore, lo es la versión occidental del mismo:

“Hoy la defensa de la ciudadanía es una defensa del comercio nacional, es decir de la explotación [...] Las naciones se han convertido, por tanto, casi en bandas de ladrones, mientras que deberían ser una combinación pacífica de hombres y mujeres unidos por el objetivo común de la humanidad. En este último caso [...] de la posesión de una fibra moral superior”⁵⁰⁹.

En su lugar, Gandhi aboga por una nación india basada en el principio de la no-violencia – la ley suprema, de la que fluyen todas las demás virtudes⁵¹⁰ – que recordemos es omnipresente en todas las esferas de la vida social, política, económica y en el comportamiento individual. Al mismo tiempo, frente al materialismo de las naciones occidentales, Gandhi presenta a la India como una tierra de encuentro de religiones, es decir, una nación espiritual, aunque sea con sus miembros creyendo en diferentes dioses. Si la civilización occidental moderna es la tierra del *bhoga* – del disfrute hedonista y del placer material – la India es la tierra del *karma* – de la espiritualidad. Esa distinción de

⁵⁰⁸ Gandhi, M. K. (1999o) “Difficulty of practice”, p. 274

⁵⁰⁹ Gandhi, M. K. (1999k) “Stand for non-violence”, p. 419

⁵¹⁰ Prabhu, R. K. y Rao, U. R. (1967) *The mind of Mahatma Gandhi*, p. 458

valores hace que para él la nación india sea superior a la occidental. Partha Chatterjee argumenta que aquí encontramos un proceso de reversión epistemológica por parte de Gandhi. La narrativa orientalista británica establece que la India es una civilización inferior por ser una tierra de religiones, frente a la occidental, construida sobre la razón y la ciencia. Ante esa lógica, Gandhi revierte la jerarquía al reemplazar el criterio materialista por el moral, lo que hace a la espiritualidad india moralmente superior a la razón utilitaria occidental⁵¹¹.

En base a esa concepción, el pensamiento de Gandhi y Tagore no difieren substancialmente; como ya hemos visto anteriormente ambos coinciden en resaltar la espiritualidad como el factor diferencial de la India. Sin embargo, Tagore sigue desconfiando de cualquier tipo de apelación a la nación, como una identidad excluyente. En el Movimiento de no-cooperación (1921-1922) lanzado por Gandhi, ve Tagore un ejemplo de la delgada línea que existe entre el bienintencionado nacionalismo de Gandhi y el aislacionismo y xenofobia de movimientos similares anteriores, particularmente el Movimiento Swadeshi⁵¹². Gandhi responde a Tagore que su nacionalismo no es xenófobo:

“Nuestra no-cooperación no es con los ingleses o con Occidente. Nuestra no-cooperación es con el sistema que los ingleses han establecido, con la civilización material, su avaricia y su explotación del débil [...] Nuestra no-cooperación es un rechazo a cooperar con los administradores ingleses bajo sus términos. Les decimos: ‘venid y cooperad con nosotros bajo nuestros términos y todo estará bien con nosotros, vosotros y el mundo’”⁵¹³.

Gandhi añade que su objetivo también es cooperar y vivir en armonía con la humanidad en su conjunto, pero para ello se necesita tener claro cuál es la cultura de uno: “Yo no quiero que mi casa esté tabicada por todos los lados y mis ventanas cerradas. Quiero que las culturas de todos los lugares entren y vuelen por mi casa de manera libre. Pero me niego a ser arrastrado por ninguna de ellas”⁵¹⁴.

⁵¹¹ Chatterjee, P. (1986) op. cit., p. 38

⁵¹² Guha, R. (2009) “Introduction”, p. xxxiii

Para una discusión más detallada sobre el Movimiento de No-Cooperación, véase la sección cinco del capítulo cuarto sobre el concepto de sociedad civil.

⁵¹³ Gandhi, M. K. (1999c) “The great sentinel”, p. 416

⁵¹⁴ Gandhi, M. K. (1999d) “English learning”, p. 215

Y en 1927 escribe:

“Un país tiene que ser libre en orden de que pueda morir, si es necesario, por el bien del mundo. Mi amor, por tanto, por el nacionalismo o mi idea de nacionalismo es que mi país pueda ser libre para que, si fuese necesario, el país entero pueda morir para que la raza humana pueda vivir. No hay espacio para el odio racial ahí. Que ese sea nuestro nacionalismo”⁵¹⁵.

Y finaliza con, quizás, una de sus citas más acertadas sobre la relación entre naciones: “La independencia aislacionista no es el objetivo. El objetivo es la interdependencia voluntaria”⁵¹⁶.

3.2. El nacionalismo en Gandhi

La idea del *swaraj* nacional, la libertad colectiva, como un agregado de *swaraj* individuales, es un argumento central para analizar el concepto de nacionalismo en Gandhi. Su ideal de nación es la de una nación libre porque es moral y esa moralidad sólo existe cuando sus miembros actúan moralmente de manera individual. En ese sentido, el nacionalismo es un instrumento para educar y dirigir a los miembros de la sociedad por el camino de *swaraj*:

“El *swaraj* sólo se puede preservar donde hay una mayoría de personas leales y patrióticas para quienes el bien de la nación es primordial, está por encima de toda otra consideración, incluido su beneficio personal. *Swaraj* significa gobierno de muchos. Cuando esos muchos son inmorales o egoístas, su gobierno sólo puede producir anarquía. Yo estoy en este movimiento [nacionalista] sólo porque creo que los muchos son buenos y honestos verdaderamente, pero al ser cobardes y descuidados, son ignorantes de sus cualidades inherentes. Una vez que se den cuenta del poder del bien, empezarán a practicarlo y tendrán éxito en su intento”⁵¹⁷.

Aquí vemos que el nacionalismo de Gandhi es un nacionalismo muy diferente al moderno occidental; su objetivo es moral. Si la nación es una visión moral y ésta sólo puede ser constituida por un agregado de individuos morales, entonces ser patriota es actuar moralmente, es decir, seguir el camino de *swaraj* y todo lo que esto implica: la adhesión

⁵¹⁵ Gandhi, M. K. (1968a) “Nationalism and internationalism”, p. 248

⁵¹⁶ Gandhi, M. K. (1999h) “An appeal to the nation”, p. 309

⁵¹⁷ Gandhi, M. K. (1999e) “My notes”, p. 5

al principio de la no-violencia (*ahimsa*), de la auto-suficiencia y descentralización (*swadeshi*), el interés general (*sarvodaya*), etc.

El despertar la conciencia moral de los indios y educarlos en el camino de *swaraj* es el objetivo del nacionalismo de Gandhi – en contraste con la lucha por la acumulación de poder político y riqueza material, que es el objetivo del nacionalismo occidental. Sin embargo, a diferencia de las homogéneas sociedades occidentales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, la India está formada por un crisol de identidades religiosas, en particular, pero también culturales, lingüísticas, geográficas y sociales. Esa fragmentación representa un desafío a la hora de apelar a una única identidad nacional.

La dificultad de apelar a todas las comunidades que formaban la India es seguramente la característica más importante de la concepción del nacionalismo de Gandhi. Para el Mahatma la India no puede cesar de ser una nación por el simple hecho de que sus miembros pertenezcan a distintas religiones⁵¹⁸. El nexo común de todos los indios es el papel vertebrador que juega la espiritualidad en la vida social. Sin embargo, la existencia de una importante mayoría hindú, tanto en la sociedad en su conjunto como en el liderazgo del Congreso y otras organizaciones políticas, obliga a Gandhi a apaciguar la desconfianza del resto de minorías. La solución la encontró en el concepto de “patriotismo compuesto” [*composite patriotism*]⁵¹⁹. El patriotismo compuesto es una idea fundamentada sobre lo que se podría denominar una forma de federalismo religioso; lo que defiende es una nación, o patria, compuesta por distintos grupos religiosos que preservan su autonomía cultural, pero que comparten un objetivo común, la defensa de la nación como tierra de religiones. Al mismo tiempo, Gandhi extiende el patriotismo compuesto a otras castas y comunidades; es por ello que para transformar todos estos grupos sociales en una fuerza política articulada y cohesionada era necesario apelar a dilemas morales que trascendieran las lealtades de los distintos grupos⁵²⁰. El resultado es

⁵¹⁸ Gandhi, M. K. (2009a) op. cit., p. 50

⁵¹⁹ Hardiman, D. (2003) op. cit., p. 23

La tesis del patriotismo compuesto fue desarrollada en 1906 por Bipin Chandra Pal, un destacado líder de la facción radical del Congreso durante el Movimiento Swadeshi. Una tesis muy interesante y persuasiva que desarrolla David Hardiman es que el patriotismo compuesto puede ser visto como una forma secularizada de la teoría hindú del *adhiakar-bheda*, desarrollada por el teólogo Ramakrishna (1836-1886). La teoría del *adhiakar-bheda* buscaba consolidar una identidad hindú común entre las distintas sectas dentro de esta religión apelando a la tolerancia de todas las prácticas y creencias siempre que se aceptase que todas ellas eran parte de un todo común más amplio: esa identidad hindú (Ibid., p. 22).

⁵²⁰ Kumar, R. (1983) *Essays in the social history of modern India*, p. 51

un nacionalismo de mínimo común denominador, es decir, un nacionalismo fundamentado en una convivencia basada en el respeto mutuo a las fes y apelando a los objetivos morales comunes a todas las religiones. Gandhi lo expresa así en un discurso en 1915 en Madrás:

“No fueron sólo los hindúes los que lucharon [contra los británicos], sino también los mahometanos, los parsis y los cristianos y casi la totalidad de las partes de la India estaban representadas en la lucha. Se dieron cuenta del peligro común y se dieron cuenta también de cuál debía ser su destino común como indios y ellos solos confrontaron la fuerza del alma [*satyagraha*] a la fuerza física [la violencia]”⁵²¹.

Un segundo atributo del nacionalismo de Gandhi lo encontramos en su rechazo del uso de la historia lineal en la creación de su narrativa justificadora de la existencia de la nación india:

“Soy un creyente en la máxima de que una nación es feliz cuando no tiene una historia. Es mi teoría casera que nuestros antecesores hindúes resolvieron la cuestión por nosotros cuando ignoraron la historia según la practicamos hoy y, en su lugar, construyeron su cuerpo filosófico en referencia a eventos puntuales. Así es, por ejemplo, el *Mahabharata* [...] Lo fundamental de todas estas historias [*stories*] es: los nombres y las formas tienen poco valor, vienen y van. Aquello que es permanente y, por tanto, necesario elude al historiador de eventos. La verdad trasciende a la historia”⁵²².

Así vemos que Gandhi se desvía de la ortodoxia conceptual sobre el nacionalismo para abrazar una meta-narrativa moral. En otras palabras, para Gandhi la identidad nacional se construye no sobre la base de una historia común, sino sobre unos valores éticos compartidos, lo que él llama “la verdad”⁵²³. Para ello, su nacionalismo se construye no sobre la base de eventos históricos, sino sobre el uso de mitos y epopeyas, como el *Bhagavad Gita* – parte del *Ramayana* – o el *Mahabharata*, que ofrecen principios morales que trascienden el tiempo histórico, pero que son comunes a todos los indios a través de la tradición oral del país⁵²⁴.

⁵²¹ Gandhi, M. K. (1999b) “Speech at public reception, Madras”, p. 410

⁵²² Gandhi, M. K. (1999g) “*My jail experiences – XI [continued]*”, pp. 134-135

⁵²³ David Hardiman defiende que Gandhi se ve influenciado por la teoría de la historia de Tolstoi. Aunque ciertamente existen similitudes entre las tesis de ambos y el propio Gandhi admite la importante influencia del literato ruso en su pensamiento, en esta investigación no hemos encontrado ninguna referencia específica a esa influencia ni en los escritos de Gandhi ni en la correspondencia entre ambos. Aun así, el paralelismo ofrece una reflexión interesante. Para más información sobre la teoría de la historia de Tolstoi, véase el segundo epílogo de *Guerra y Paz* y también el excelente ensayo de Isaiah Berlin “The hedgehog and the fox” (2013).

⁵²⁴ Nandy, A. (1983) op. cit., p. 55

En base al desarrollo de su concepción de la nación india y su narrativa nacionalista, podemos extraer algunas conclusiones sobre la contribución de Gandhi al desarrollo de los conceptos de nación y nacionalismo en el pensamiento político indio moderno. Vemos que distingue entre dos concepciones de la nación: la nación orgánica, *praja*, que está formada por individuos con unos valores y cultura común, y la nación política, *rashtra*, cuya voluntad colectiva es la de formar una comunidad política. La contribución más interesante de Gandhi ocurre en relación a la concepción política de la nación, al establecer un modelo de nacionalismo inclusivo para sociedades altamente heterogéneas, con sistemas epistemológicos muy diferentes y excluyentes, como son las fes religiosas.

Habiendo dicho eso, existen ciertas limitaciones que cabe también destacar. La primera es que existe una desconexión, podríamos decir incluso incoherencia, entre su concepción de la nación orgánica india construida sobre argumentos hindúes – los templos de peregrinación, el intercambio de ideas védicas – y la nación política, la nación orgánica ahora equipada con voluntad política, pero que incluye otras comunidades religiosas. Y segundo, a pesar de sus claros y sinceros deseos de unir a las comunidades religiosas dentro de la misma nación política, el uso de una narrativa construida sobre la mitología y valores hindúes involuntariamente crea una división interna en ésta. En cierto modo estas limitaciones están íntimamente ligadas a los temores que Tagore expresa en su momento a Gandhi: el esencialismo moral puede desembocar fácilmente en un nacionalismo xenófobo y aislacionista. Las consecuencias de esto las exploraremos de manera más detallada en el siguiente capítulo sobre el concepto de comunalismo.

4. Ambedkar: el concepto de nación como democracia

Aunque Tagore rechace el término nación y hable de civilización oriental, él y Gandhi, que sí lo llama nación orgánica o *praja*, comparten su creencia en la existencia de una identidad cultural india común. Dicha identidad estaría construida sobre la idealización de la espiritualidad y el orden social hindú como garante de la convivencia multi-identitaria.

Nuevamente, frente a esa idealización encontramos la feroz crítica de Ambedkar, quien en su lugar defiende que la India no es una nación, debido al orden social hindú, independientemente de que éste esté fundamentado en el antiguo védico o el contemporáneo sistema de castas brahmánico.

4.1. La inexistencia de la nación india

En 1940 la Liga Musulmana, tras años de enfrentamientos y desacuerdos con el Congreso, decide demandar la creación de un Estado independiente para los musulmanes indios, Pakistán. Esa declaración conduce a Ambedkar a escribir un ensayo sobre la cuestión de la nación india. *Pakistan or the Partition of India* (1940) contiene las principales reflexiones de Ambedkar sobre los conceptos de nación y nacionalismo.

Nada más comenzar el ensayo Ambedkar se hace directamente la pregunta de qué es una nación y responde que es:

“Un sentimiento social. Es un sentimiento de ser uno [*oneness*] que hace que aquellos que lo comparten se vean como parientes de sangre. Este sentimiento nacional es un cuchillo de doble filo. Es al mismo tiempo un sentimiento de comunidad entre esos parientes de sangre y un sentimiento de desconfianza hacia aquellos que no lo son. Es un sentimiento de “conciencia del prójimo” [*consciousness of kind*] que por un lado une a aquellos que lo poseen, tan intensamente que invalida todas las otras diferencias que nacen de conflictos económicos o gradación social y, por otro lado, corta los lazos con aquellos que no son parte de la comunidad”⁵²⁵.

Para Ambedkar, el sistema de castas impide en la India el desarrollo de esa conciencia del prójimo necesaria para la formación de la nación. Como ya hemos analizado en detalle en el capítulo sobre el concepto de sociedad civil, el sistema de castas es un sistema de ordenación humano cuya razón de ser es la perpetuación de la desigualdad entre personas a través de una jerarquización basada en identidades arbitrarias y hereditarias⁵²⁶. Para preservar la desigualdad, el sistema de castas crea estrictos límites de conducta que previenen la transgresión y la interacción entre miembros de distintas castas. Dentro de esa jerarquía no existe un sentimiento de simpatía o cercanía entre distintas castas. Ambedkar pone el ejemplo de la resistencia de los hindúes de casta alta frente a las

⁵²⁵ Ambedkar, B. R. (1990) *Pakistan or the partition of India*, p. 30

⁵²⁶ Para un análisis detallado de la tesis de Ambedkar sobre el sistema de castas, véase el capítulo sobre el concepto de sociedad civil y, en particular, la sección 6.1

demandas de mejora social de los dalits: “El hindú no ve en la revuelta de los intocables un intento por parte de estos de mejorar la situación social y económica de su gente. Lo ve como un ataque directo contra su grupo, un intento por igualarse. Es por ello por lo que se opone”⁵²⁷.

En definitiva, para Ambedkar el ordenamiento social hindú – e indio, al ser impuesto por la mayoría a las minorías no-hindúes – al promover la conciencia de casta prioriza la segregación, previniendo el sentimiento de unidad, característico de la nación. Es por ello por lo que existe una contradicción fundamental entre casta y nación, pues son principios de organización social diametralmente opuestos⁵²⁸. La casta conlleva una cerrazón basada en la rigidez y la exclusión cuyo resultado es la “desigualdad gradada”, mientras que la nación conlleva una apertura basada en la flexibilidad y movilidad sociales y cuyo resultado es la igualdad de origen. La casta representaba para Ambedkar el presente, la India pre-moderna, y la nación el ideal del futuro, la India moderna.

Pero no es solamente el sistema de castas el que niega la existencia de una nación india, Ambedkar también apunta a la división religiosa entre hindúes y musulmanes que resulta en una falta de afinidad entre ambas comunidades que les haga sentir que pertenecen a la misma comunidad.

Según Ambedkar, la tesis en defensa de la unidad entre hindúes y musulmanes indios se basa en tres argumentos. Primero, que no existe una diferencia étnica entre ambos: “hay más afinidad racial entre un musulmán de Madrás y un brahmán de Madrás que la que hay entre un brahmán de Madrás y un brahmán del Punjab”⁵²⁹. Segundo, que existe una unión lingüística entre ambos grupos. Y tercero, que la India como tierra de religiones, no es ni exclusivamente la casa de los hindúes ni la de los musulmanes. Aunque Ambedkar acepta que estas afirmaciones son correctas, rechaza que sean argumentos relevantes a la hora de construir la nación india. El porqué de ese rechazo es que se trata de atributos que son el resultado de causas mecánicas, como la geografía, y no de una voluntad consciente de unidad: “¿Existe cualquier tipo de antecedente histórico sobre el que se pueda decir que los hindúes y los musulmanes compartieron un sentimiento de

⁵²⁷ Ambedkar, B. R. (1989b) “Held at bay”, p. 261

⁵²⁸ Aloysius, G. (2007) “Caste and nationalism”, p. 171

⁵²⁹ Ambedkar, B. R. (1990) op. cit., p. 31

orgullo o de pena? [...] No existe un ciclo histórico de participación conjunta en favor de un objetivo común”⁵³⁰.

Ambedkar asocia al término nación la necesidad de una unidad de propósito que parte, a su vez, de una conciencia colectiva de comunidad. Así vemos que, por tanto, se alinea con concepciones voluntaristas de la nación frente a las orgánicas o culturales. El carácter voluntarista de la concepción de la nación de Ambedkar se ve reforzada por sus referencias explícitas a la idea de la nación de Renan como un “alma viva”, como un “plebiscito diario”⁵³¹. Esta concepción de la nación de Ambedkar no es sorprendente, sino coherente con el resto de su pensamiento, si uno recuerda su concepción de la sociedad civil. Y es que ambos conceptos están íntimamente ligados en el pensamiento político de Ambedkar. Recordemos que para este pensador dalit el ideal social es el de la sociedad democrática, entendiendo por democracia una forma o modo de vida asociativa caracterizada por la igualdad de derechos y el sentimiento de fraternidad entre sus miembros. La nación representa ese ideal social para Ambedkar, una forma de organización social moderna en la que la discriminación arbitraria del sistema de castas no tiene cabida. En otras palabras, en el pensamiento de Ambedkar sin la nación no se puede construir la sociedad civil moderna.

Como hemos dicho, la concepción de la nación de Ambedkar no dista en demasía de la concepción voluntarista; es más, las similitudes con la concepción nacida del pensamiento revolucionario francés son destacables. Ambas concepciones ven en la identidad nacional una alternativa moderna a una estructuración social de naturaleza desigual, el Estado estamental en Francia y el sistema de castas en la India. A pesar de las obvias diferencias socio-culturales e históricas entre ambas, nos encontramos ante una concepción de nación política, un principio de ciudadanía basado en los valores de la libertad, igualdad y fraternidad. Si los derechos que se buscan alcanzar son los de libertad e igualdad para todos, el que hace posible la existencia de la nación es la fraternidad. La fraternidad es otra forma de referirse a la idea de la conciencia del prójimo, el sentimiento de ser uno entre los miembros de la comunidad. Sin ese sentimiento de fraternidad no puede existir

⁵³⁰ Ibid., p. 35

⁵³¹ Ibid., p. 35

Las citas de Renan que utiliza Ambedkar provienen de su discurso *¿Qué es una nación?*, al que hemos hecho referencia anteriormente.

la democracia como la concibe Ambedkar, esa forma de vida asociativa, lo que conlleva que no pueda existir una experiencia comunicativa común necesaria para construir esos objetivos colectivos que crean la nación⁵³².

Frente al sistema de castas pre-moderno que instaure una sociedad de deberes, Ambedkar contraponen una nación moderna que instaure una sociedad civil de derechos. En la primera el individuo se diluye en su identidad de casta, en la segunda el individuo se afirma en su voluntad libre. Esa lucha por la igualdad es una característica que diferencia la trayectoria del concepto de nación entre Ambedkar y el revolucionario francés. Mientras en la del segundo el concepto nace de una demanda de la élite económica, la burguesía, en la India proviene de los grupos subalternos, dalits y otras minorías⁵³³.

4.2. El nacionalismo como voluntad política de la nación

Cuando Ambedkar afirma que los grupos subalternos dentro de la sociedad son el motor para la creación de la nación india es porque considera que el Congreso, que se autoproclama líder del movimiento nacionalista, tiene como objetivo la perpetuación del sistema de privilegios del que se beneficia la élite social hindú.

Ya sabemos que para Ambedkar el Congreso no es más que un movimiento político formado por la élite hindú de casta alta y cuyo objetivo es la perpetuación de los privilegios de la mayoría social frente al empuje reformista de las minorías. En ese sentido, defiende Ambedkar, la demanda por parte del Congreso del fin del colonialismo y el establecimiento de un Estado independiente indio no es más que un deseo de controlar los instrumentos del poder político para así poder garantizar la supervivencia del orden social hindú establecido:

“La lucha por la libertad liderada por las clases gobernantes desde el punto de vista de las clases serviles es egoísta, incluso una estafa. La libertad por la que las clases gobernantes de la India luchan es la de subyugar a las clases serviles. Lo que quieren es la libertad de la raza superior para dominar a la raza sometida, lo que no es otra cosa que la libertad nazi o nietzscheana del superhombre rigiendo al hombre común”⁵³⁴.

⁵³² Aloysius, G. (1997) *Nationalism without a nation in India*, p. 167

⁵³³ *Ibid.*, p. 161

⁵³⁴ Ambedkar, B. R. (1991a) *op. cit.*, p. 231

En esa estrategia del Congreso para perpetuar los privilegios de la mayoría dominante, sus apelaciones a la existencia de una identidad nacional india deben de ser vistas dentro del contexto histórico del auge del Estado-nación:

“Se han dado cuenta de que la nacionalidad posee una conexión íntima con la demanda de auto-gobierno. Sabían que hacia finales del siglo XIX, emerge el principio por el cual un pueblo constituido como nación tenía derecho, en base a ello, al auto-gobierno y que cualquier patriota que pidiese el auto-gobierno para su pueblo tenía que probar que éste constituía una nación. Los hindúes por estas razones nunca se pararon a examinar si la India era o no una verdadera nación. Nunca les preocupó dirimir si la nacionalidad era simplemente una cuestión de *llamar* al pueblo nación o si era una cuestión de que el pueblo *fuese* una nación”⁵³⁵.

Esta distinción cualitativa que hace Ambedkar entre “llamarse” nación y “ser” nación nos ofrece una importante aclaración sobre el nexo entre sus conceptos de nación y nacionalismo. Para ello es importante, primero, presentar la definición de nacionalismo de Ambedkar:

“El nacionalismo significa el deseo de una existencia nacional separada para aquellos que están unidos por lazos fraternales [...] no puede haber nacionalismo si no existe antes un sentimiento de nación, aunque es importante recordar que lo contrario no es siempre cierto. El sentimiento de nación puede estar presente y aun así el sentimiento nacionalista estar ausente. Es decir, el sentimiento de nación no siempre produce nacionalismo. Para que el sentimiento de nación se convierta en nacionalismo deben de existir dos condiciones. Primero, debe existir la voluntad de vivir como una nación. El nacionalismo es la expresión dinámica de dicha voluntad. Y segundo, debe existir un territorio el cual el nacionalismo pueda ocupar y convertirlo en un Estado al igual que en el hogar cultural de la nación”⁵³⁶.

En consecuencia, para Ambedkar el movimiento nacionalista indio liderado por el Congreso no lo es tal porque no existe una nación detrás del mismo. Y además, vemos que el propósito del nacionalismo no es crear un sentimiento de nación, éste ya debe existir de antemano, es el de crear el Estado. Es decir, primero es necesario democratizar la sociedad, para poder instaurar un orden político justo y legítimo.

La demanda de la creación de Pakistán por parte de la Liga Musulmana en 1940, para Ambedkar, evidencia la ausencia de dicha nación india que el Congreso defendía.

⁵³⁵ Ambedkar, B. R. (1990) op. cit., p. 30 [cursiva en el original]

⁵³⁶ Ibid., p. 39

Al analizar las concepciones de nación y nacionalismo de Ambedkar podemos extraer algunas conclusiones.

Primero, que para Ambedkar en un contexto multicultural, la nación cultural como tal no puede existir, lo que existe es una nación construida sobre un sentimiento de fraternidad que nace de la igualdad de origen entre sus miembros. En el caso específico de la India la ordenación social hindú pre-moderna impide que existan esos lazos fraternales y, por tanto, su abolición es una condición indispensable para abrir paso al modo de organización social moderno que es la nación.

Segundo, al supeditar el nacionalismo a la existencia de la nación, entendida como sociedad democrática, Ambedkar está aquí enlazando estos conceptos con su pensamiento más general en relación a la primacía de las transformaciones sociales frente a las políticas. En otras palabras, el balance de poder entre los distintos grupos dentro de la sociedad determina el control del poder del Estado. El Estado no puede ser justo con todos si la voluntad de la sociedad que lo crea es parcial, es decir, está fundamentada sobre la desigualdad entre sus miembros.

5. Nehru: el nacionalismo de Estado

Como Tagore y Gandhi, y a diferencia de Ambedkar, Nehru provenía de una familia miembro de la élite social hindú; sin embargo, a pesar de ello, su educación occidental desde una temprana edad, primero en Allahabad y más tarde en Harrow y Cambridge, le alejaron de la influencia del misticismo y la tradición espiritual hindú. El largo período de tiempo que pasó en el Reino Unido durante sus años formativos (1905-1912), al mismo tiempo, supusieron que el trasfondo de su pensamiento estuviese más cercano a los valores de la modernidad occidental. El propio Nehru afirma en reiteradas ocasiones que su desapego emocional hacia las tradiciones indias tiene una gran influencia en su propia concepción de la India. En su autobiografía escribe:

“Personalmente, tengo tan grandísima deuda con Inglaterra en relación a la estructuración de mi pensamiento que nunca podría ella serme extraña. E, intente lo que intente, no puedo deshacerme de los hábitos mentales y los criterios y formas de juzgar otros países al igual que la vida en general, que adquirí en el colegio y la universidad en Inglaterra. Todas mis

predilecciones (aparte de las del plano político) están a favor de Inglaterra y si me he convertido en lo que se llama un oponente inflexible del gobierno británico en la India, esto es así a pesar de mí mismo”⁵³⁷.

Ese desapego racional hacia sus ideas y tradiciones, sin embargo, convive en Nehru con un vínculo emocional con la India, que él mismo explica como un sentimiento patriótico:

“Según iba madurando e involucrándome en actividades que prometían llevar a la India hacia su libertad, me encontraba a mí mismo obsesionado con la idea de la India. ¿Qué era esa India que me poseía y me atraía continuamente, urgiéndome a la acción para que pudiésemos alcanzar un difuso, pero profundamente sentido deseo en nuestros corazones? El ansia inicial me sobrevino, supongo, a través del orgullo, tanto individual como nacional, y el deseo, común a todos los hombres, de resistir su dominación por otro y poseer libertad para vivir la vida elegida por uno mismo”⁵³⁸.

En la figura de Nehru encontramos, por tanto, dos sentimientos encontrados hacia la idea de la India. Por un lado, analiza su realidad desde la perspectiva de un occidental, por el otro, como un patriota que lucha contra la subyugación de su tierra por el colonialismo.

5.1. Descubriendo la nación india

La obra que mejor ilustra el viaje intelectual de Nehru en busca de su concepción de la India como nación es *The Discovery of India*, publicada en 1946. En este inmenso volumen de más de 600 páginas, escrito en cinco meses durante el período que pasó preso en el fuerte de Ahmadnagar (1942-1945), Nehru busca clarificar, a través de la escritura, sus reflexiones acerca de cuál es el carácter que hace a la India una nación; en ese viaje intelectual, sin embargo, también podemos encontrar sus ideas acerca de los fundamentos de su concepto de nación.

En *The Discovery of India*, Nehru se presenta a sí mismo con tres preguntas a las que busca dar respuesta: qué es la India, cómo ha sido capaz de sobrevivir como una entidad continua a lo largo de la historia y cómo encaja dentro del mundo moderno⁵³⁹.

El punto de partida de Nehru en el libro es constatar la gran diversidad geográfica, religiosa, cultural y lingüística del país:

⁵³⁷ Nehru, J. (2004) op. cit., p. 436

⁵³⁸ Nehru, J. (2010) op. cit., p. 40

⁵³⁹ Khilnani, S. (2010) “Introduction”, p. xx

“La diversidad de la India es tremenda; es obvio; yace en la superficie y cualquiera puede verla. Es tanto de apariencia física como de hábitos mentales. Hay poco en común, entre los pastunes del noroeste y los tamiles del sur profundo [...] Son diferentes en rostro y figura, comida y vestimenta y, por supuesto, lengua”⁵⁴⁰.

En sus viajes por la India, como parte de su actividad política, sin embargo, Nehru encuentra que, a pesar de esa heterogeneidad, existe entre las distintas comunidades que la forman una cierta unidad de comprensión y juicio, nacida de unas imágenes y valores compartidos y que él atribuye a la expansión de la mitología hindú por el subcontinente:

“En todas partes encontraba un contexto cultural que había influenciado fuertemente sus vidas. Este contexto era una mezcla de filosofía popular, tradición, historia, mito y leyenda, y era muy difícil trazar una línea divisoria entre algunas de éstas. Las antiguas epopeyas de la India, el *Ramayana* y el *Mahabharata* y otros libros, en traducciones populares y paráfrasis, eran ampliamente conocidas entre las masas y todo incidente, historia y moraleja en ellas se encontraban grabadas en la mente popular, a la que insuflaban riqueza y contenido. Campesinos analfabetos eran capaces de conocer cientos de versos de memoria y sus conversaciones estaban llenas de referencias a ellos o a alguna historia con moraleja contenida en algún viejo clásico. A menudo, quedaba sorprendido de cómo dichos giros literarios eran utilizados por grupos de campesinos dentro de una simple conversación acerca de asuntos de actualidad”⁵⁴¹.

Nehru ve en las lecciones morales de las grandes épicas el nexo de unión que representa la raíz de la identidad nacional india:

“Ellas [las epopeyas] representan el método típicamente indio de servir al mismo tiempo varios niveles de desarrollo cultural, desde el intelectual más alto al simple campesino analfabeto. Nos hacen entender el secreto de los antiguos indios a la hora de mantener unida una sociedad dividida de tantas maneras diferentes y separada en castas, cómo crear armonía donde hay desacuerdo, y ofrecen un contexto común a una tradición heroica y una forma de vida ética. De manera deliberada buscan construir una unión interpretativa entre el pueblo, que acabaría sobreviviendo y superando toda diversidad”⁵⁴².

A diferencia de otras civilizaciones, como la china, la árabe o la griega, para Nehru los indios nunca se preocuparon de desarrollar la ciencia historiográfica⁵⁴³. Al hacer esta observación Nehru defiende que la identidad común india no se construye sobre una narrativa lineal que desarrolla la idea de una comunidad imaginada en base a ciertos hitos históricos, sino sobre la idea de una comunidad que, a pesar de su heterogeneidad, se

⁵⁴⁰ Ibid., p. 54

⁵⁴¹ Ibid., p. 61

⁵⁴² Ibid., p. 98

⁵⁴³ Ibid., p. 101

enfrenta a los dilemas, a menudo nacidos de esa misma heterogeneidad, desde un mismo criterio moral. No existe un registro histórico común y, por tanto, una interpretación histórica colectiva; lo que existe es una unidad de conducta humana a la hora de enfrentarse a situaciones similares a lo largo y ancho del subcontinente. Es esto, concluye Nehru, lo que forma la base de la idea común de la India.

Así vemos que frente a las dos primeras preguntas que se hace en *The Discovery of India* – qué es la India y cómo ha sido capaz de sobrevivir como una entidad continua a lo largo de la historia – Nehru responde que la India es una civilización enraizada en un criterio moral común, proveniente de una narrativa mitológica compartida, y que es ese criterio lo que hace que sus miembros, a pesar de las grandes diferencias físicas y culturales que los separan, posean, a través de él, una identidad común.

Una vez aclaradas sus ideas en relación a las dos primeras preguntas sobre la raíz de la identidad nacional india, Nehru se embarca en dar respuesta a la tercera pregunta: cómo encaja esa India en el mundo moderno.

Como ya hemos apuntado anteriormente en nuestro análisis sobre la concepción de la sociedad civil de Nehru, para éste la situación de la India a principios del siglo XX no era buena: “[La India actual es] una extraña mezcla de medievalismo, pobreza y miseria absoluta y un modernismo algo superficial de las clases medias”⁵⁴⁴.

Para Nehru la causa de esa situación era la hegemonía que el pasado tenía sobre el presente, que derivaba en una esclavitud de mente y voluntad, atrapadas éstas en un tradicionalismo anticuado incompatible con los avances del mundo moderno.

En un artículo escrito en 1927 titulado “The psychology of Indian nationalism” Nehru apunta a dos causas de esa hegemonía del pasado sobre el presente en la sociedad india. La primera es la glorificación del pasado por parte del nacionalismo: “La psicología del nacionalismo indio es fundamentalmente la misma que la de cualquier otra nación

⁵⁴⁴ Ibid., p. 49

Véase también el capítulo cuatro, sección 7.3

luchando por liberarse de una dominación foránea [...] Un país en la adversidad siempre mira hacia atrás hacia sus días más prósperos y, a menudo, los magnifica”⁵⁴⁵.

La segunda es cómo la narrativa colonialista británica, que defiende la incapacidad de los indios para gobernarse a sí mismos; ha hundido la autoestima de estos:

“De todas las heridas infligidas por Inglaterra a la India – la destrucción de sus industrias, el empobrecimiento de su pueblo – la mayor fue moral, más que física. Nos emasculó y desarrolló en nosotros la mentalidad esclava [...] A través de un sistema de educación, que nos enseñó una historia falsa o pervertida, nos convirtió en una nación de funcionarios y botones”⁵⁴⁶.

Para Nehru ambas causas están interconectadas, si la India es capaz de dejar de mirar hacia atrás y abrazar los avances del mundo moderno ganará confianza en sí misma y dejará de sentir que no posee el control sobre su propio destino. En otras palabras, dejar atrás el angosto pensamiento nacionalista y abrirse a nuevas ideas es el camino para confrontarse a los británicos como iguales y para ello, sostiene, la independencia política es fundamental: “Esto puede que se deba al nacionalismo que nos consume en nuestro actual estado como súbditos. Sólo cuando seamos políticamente y económicamente libres nuestras mentes funcionarán de manera normal y crítica”⁵⁴⁷.

Así, el futuro de la India pasa por modernizarse, pero sin dejar de celebrar y acomodar sus diferencias y para ello es necesario preservar el conocimiento antiguo sobre cómo hacerlo: “Una reverencia ciega por el pasado es mala, tanto como despreciarlo completamente, ya que ningún futuro puede ser construido sobre ninguna de estas dos proposiciones”⁵⁴⁸.

En *The Discovery of India*, por consiguiente, encontramos a un Nehru que lucha por ordenar sus pensamientos sobre su idea de la India y termina por sacar un número de conclusiones. La primera es que la diversidad de identidades dentro de la India hace que sea imposible imponer una sola versión de “indianidad”; es precisamente la capacidad de la sociedad para acomodar esa diversidad lo que es el rasgo unificador de la identidad

⁵⁴⁵ Nehru, J. (2003a) “The psychology of Indian nationalism”, p. 514

⁵⁴⁶ Ibid., p. 519

⁵⁴⁷ Nehru, J. (2010) op. cit., p. 102

⁵⁴⁸ Ibid., p. 573

nacional india. La segunda conclusión es que la humillación colonial ha llevado a los indios a refugiarse en sus tradiciones en lugar de aventurarse a aprender del mundo moderno; una tragedia que sólo puede ser rectificada con la independencia política que restaure el control sobre sus vidas.

5.2. La construcción de la nación india moderna

La primera parte de la narrativa nacionalista de Nehru, la apelación a un pasado de mestizaje cultural, ya la hemos examinado; ahora nos vamos a centrar en analizar la segunda parte, la identidad india moderna.

Si el concepto de nación de Gandhi se construye alrededor de la religión, el de Nehru se construye alrededor de la institución del Estado. Es más, el Estado representa los valores y aspiraciones de la nación: un modelo para proteger la diversidad, sin imponer una idea única de “indianidad”, y para promover el desarrollo económico que permitiese la salida de la mayoría de la población de la pobreza más absoluta en la que se encontraban.

Está claro que las apelaciones a una moralidad común de los principales líderes nacionalistas nacen de una ontología hindú que en la India moderna, con sus grandes minorías de otras religiones, no tiene la misma fuerza legitimadora que los líderes le conceden en esa imagen del pasado. Por un lado la Liga Musulmana cuestiona esa narrativa desde una perspectiva externa y religiosa, mientras Ambedkar y el movimiento dalit lo hace desde una perspectiva interna, ya que se asume que los dalits pertenecen a la religión hindú, y política. La sensibilidad de Nehru para comprender la diferencia, unida a su creencia en la igualdad, le lleva a desarrollar una concepción política de la nación.

El primer principio de su idea de nación es el secularismo como valor innegociable. Sin él, sería imposible incorporar a las minorías religiosas al proyecto:

“En un país como la India, que posee tantas fes y religiones, ningún nacionalismo genuino puede ser construido excepto aquél basado en la secularidad. Cualquier alternativa más restrictiva obligatoriamente necesitaría excluir a una sección de la población, y entonces el nacionalismo en sí mismo tendría un significado mucho más restringido que el que debería poseer”⁵⁴⁹.

⁵⁴⁹ Nehru, J. (2003n) op. cit., p. 194

Si el secularismo promueve el sentimiento de pertenencia a la nación de todas las personas, el desarrollo socio-económico les ofrece, a través de un proyecto colectivo, una imagen de un futuro común: “El apoyo de las masas no lo obtendremos a través de apelaciones a abstractos ideales de *swaraj*. Es esencial que ofrezcamos un programa económico para las masas”⁵⁵⁰.

El nacionalismo económico de Nehru no sólo ofrece una visión de prosperidad dentro de la nación, también incluye una visión de autarquía como símbolo de la libertad nacional, en claro contraste con la dependencia resultante de la subyugación colonial. Para Nehru, pionero en teorizar los argumentos que más tarde darían pie a la teoría de la dependencia, el expansionismo capitalista y el imperialismo político iban unidos de la mano; la auto-suficiencia y solidez económica de la India no sólo debe ser motivo de orgullo nacional, sino además es parte de un nacionalismo anti-imperialista que protege la independencia del país: “Gran Bretaña puede que nos ofrezca una substancial cantidad de libertad política, pero ésta valdrá poco si ella [Gran Bretaña] continúa dominándonos económicamente”⁵⁵¹.

Una vez analizada en su totalidad la idea de la nación india de Nehru, podemos ofrecer una visión más general de su concepto de nación. Éste es un concepto político-cultural porque posee dos ejes. El primer eje mira al pasado donde se encuentra un hilo conductor cultural, en el caso de la India la cultura común es la de la tradición de tolerancia e inclusión de la diferencia, no una cultura específica – hindú, musulmana, cristiana – como es el caso en la concepción naturalista occidental. El segundo eje mira hacia el futuro, el proyecto común de la modernidad que legitima la unidad de la nación y que en la India está representado por el Estado secular y desarrollista. Así vemos que la concepción de la nación de Nehru está fuertemente anclada en un contexto colonialista y, por tanto, está fuertemente unido tanto al deseo de liberación como al de una modernidad postcolonialista. Igualmente, vemos cómo los conceptos de nación y Estado de Nehru se complementan: se trata de un claro ejemplo de conceptos mutuamente apoyados.

⁵⁵⁰ Nehru, J. (2003d) “Social fabric of a nation”, p. 6

⁵⁵¹ Ibid., p. 6

5.3. Nacionalismo, internacionalismo y la futura doctrina de la no-alineación india

En *The Discovery of India* Nehru ofrece una definición del nacionalismo como “esencialmente una memoria colectiva de logros, tradiciones y experiencias pasadas”⁵⁵². No obstante, dicha definición no ofrece una visión completa de su concepción del término. Antes hemos hecho referencia al ensayo “The psychology of Indian nationalism”: en él encontramos otra referencia explícita de Nehru al nacionalismo, al que atribuye un elemento distorsionador de la realidad al idealizar el pasado de la nación, lo que le impide a ésta evolucionar con los tiempos. Para Nehru, por tanto, el nacionalismo es una memoria colectiva, pero que al ser idealizada dificulta la aplicación de la razón crítica al análisis de la realidad nacional.

Nehru entiende el nacionalismo como un instrumento político útil para acabar con la subyugación colonial, pero no ve en él un fin en sí mismo. En cierto modo, se puede entender que Nehru concibe el nacionalismo como un elemento nocivo a largo plazo, pero útil a corto plazo; simplemente un escalón evolutivo hacia el objetivo último de una sociedad inclusiva y abierta al mundo:

“Al final el nacionalismo se demostrará como un credo estrecho y todos nos convertiremos en ciudadanos del mundo con una visión verdaderamente internacional. Por el momento esto puede que esté fuera del alcance de la mayoría de las personas y países. Para nosotros en la India, tenemos que construir un nacionalismo integrador de las varias partes, creencias y religiones de nuestro país [...] pero el nacionalismo que construyamos en la India debe tener sus puertas y ventanas abiertas al internacionalismo”⁵⁵³.

La defensa del internacionalismo frente al nacionalismo que caracteriza el pensamiento político de Nehru está fuertemente influenciada por la propia concepción del mismo de Rabindranath Tagore. En particular, Nehru se siente atraído por la idea de éste de la unidad del ser humano y cómo las divisiones nacionales simplemente obstaculizan ese humanismo universalista⁵⁵⁴. Pero si la influencia de Tagore es evidente, en nuestra opinión existen otras causas más importantes que explican el internacionalismo de Nehru.

⁵⁵² Nehru, J. (2010) op. cit., p. 573

⁵⁵³ Nehru, J. (2003n) op. cit., p. 195

⁵⁵⁴ Nehru, J. (2010) op. cit., p. 628

En un pasaje de apreciación por Tagore, Nehru escribe: “su influencia sobre la mente de la India y especialmente entre sucesivas generaciones, ha sido tremenda [...] Más que ningún indio, ha ayudado a traer armonía entre los ideales de Oriente y Occidente y a expandir las bases del nacionalismo indio. Ha sido el internacionalista por excelencia de la India, creyendo y trabajando por la cooperación

El primero es el contexto histórico en el que se desarrolla su pensamiento. Al igual que en los otros tres pensadores de nuestro estudio, la función que juega el nacionalismo en el estallido de las dos Guerras Mundiales es un motivo de preocupación. Pero en Nehru juega un papel muy importante también su simpatía hacia otras poblaciones subyugadas por el colonialismo. Para Nehru hacer causa común, solidarizarse y apoyarse entre estos pueblos oprimidos es esencial para construir un orden mundial postcolonialista:

“En la India, como en otros países colonizados de Asia, existe hoy una batalla entre la vieja ideología nacionalista y la nueva ideología económica. La mayoría de nosotros hemos crecido bajo la tradición nacionalista y es difícil abandonar viejos hábitos creados a lo largo de una vida.

La lucha de la India hoy es parte de una gran batalla que está teniendo lugar en el mundo por la emancipación de los oprimidos. Esencialmente, ésta es una batalla económica, con el hambre y la necesidad como sus fuerzas motoras, aunque se revistan de nacionalismo u otros ropajes”⁵⁵⁵.

La segunda causa importante de su internacionalismo es la importancia del socialismo en su pensamiento político, unido al ejemplo del auge de la Unión Soviética y el carácter internacionalista de ésta en sus primeras décadas de existencia:

“La verdadera cuestión ante nosotros y también delante de todo el mundo es la de la necesidad de un cambio de régimen, política, económica y socialmente. Sólo ello puede colocar a la India en la senda del progreso. La libertad nacional debe estar enmarcada dentro de una federación socialista mundial de cooperación internacional”⁵⁵⁶.

Como vemos, si el internacionalismo de Tagore se caracteriza por su énfasis en el intercambio cultural, el de Nehru, aunque comparta la tesis de Tagore, está más determinado por un carácter político, en favor de las luchas anti-colonialistas en Asia y África y el desarrollo económico. En definitiva: “Yo no puedo ignorar al resto del mundo y aislarme a mí mismo en la India. El destino de todos los países está unido ahora y el éxito o fracaso será común a todos ellos”⁵⁵⁷.

internacional, llevando el mensaje de la India a otros países y trayendo sus mensajes a su propia gente” (Ibid., p. 372).

⁵⁵⁵ Nehru, J. (1974) *Whither India*, p. 240-241

⁵⁵⁶ Ibid., p. 244

⁵⁵⁷ Nehru, J. (2003i) “The idea behind India”, p. 13

Para Nehru el internacionalismo es un atributo fundamental porque el mundo globalizado es una realidad, evidenciada en el capitalismo global y el colonialismo. Para él se trata de desarrollar una alternativa a ese modelo de globalización a través del socialismo y la solidaridad entre los pueblos colonizados. La creencia de Nehru en el internacionalismo la podemos ver ilustrada en sus acciones posteriores ya como primer ministro de la India independiente desde donde promovió proyectos pan-asiáticos y pan-africanistas, al igual que su liderazgo en la creación por su parte de la coalición de países no alineados durante la Guerra Fría.

Si algo caracteriza las concepciones de la nación y el nacionalismo de Nehru es su carácter abierto y libre de dogmatismo. Tanto en *The Discovery of India* como en el resto de sus escritos que hemos analizado no encontramos apelaciones a una ideología utópica o a una historia de continuidad étnica o religiosa a la hora de hablar de la nación, sea ésta la india u otra. Lo destacable de Nehru es su anti-tradicionalismo y su deseo de mirar hacia el futuro. En otras palabras, su concepto de nación se basa más en la idea de una comunidad que posee un proyecto común de futuro, en lugar de un pasado común, por muy glorioso que éste sea.

6. Conclusión

Como hemos indicado al comienzo de este capítulo la transición hacia la modernidad política en la India va inextricablemente unida al proceso descolonizador y, por tanto, al nacionalismo. Las distintas visiones acerca de cómo debería ser una India independiente son las que dirigen el proceso de reconceptualización política. En ese contexto, dentro de las distintas visiones sobre la futura India, el determinar cuál es la esencia de esa India, la nación, y la naturaleza de su voluntad política, el nacionalismo, representan campos de batalla conceptuales muy reñidos, como hemos podido ver.

Al mismo tiempo existe un factor interno y otro externo que influyen fuertemente en las concepciones de los pensadores en nuestro estudio. El factor interno es la gran diversidad, a todos los niveles, de la sociedad india, lo que hace muy difícil poder aplicar fácilmente las concepciones occidentales de nación y nacionalismo. El factor externo es el contexto

histórico del auge de los militarismos nacionalistas, tanto en Europa como en Asia, durante el período en el que la transición política en la India tiene lugar.

En ese contexto histórico y social es destacable que los cuatro pensadores de nuestro estudio huyan de concepciones de la nación excluyentes, incluso tras las demandas públicas por parte de la Liga Musulmana de un Pakistán independiente. Al igual que huyen de concepciones militantes del nacionalismo, utilizando la terminología de Tagore, incluso llegando a rechazar éste en favor del internacionalismo, algo poco común en la convulsa primera mitad del siglo XX, no sólo en Europa, sino también en movimientos sociales en otras partes de Asia, como Japón o China.

El concepto de nación en la India es, sin duda, innovador en su tiempo, porque fue pionero a la hora de ofrecer una base sobre la que acomodar, en igualdad de condiciones para todos sus miembros, la heterogeneidad de su sociedad bajo una estructura política moderna – recordemos que en este mismo período los EEUU todavía mantenían la segregación racial. Aunque como veremos en el siguiente capítulo sobre el concepto de comunalismo, ese proceso no fue nada fácil.

CAPÍTULO VII

EL COMUNALISMO

La sociedad civil, el Estado, la nación y el nacionalismo son todos conceptos que nacen dentro del pensamiento político moderno occidental y que más adelante son exportados y reconfigurados por otras tradiciones de pensamiento. El último de los conceptos a estudiar en nuestra investigación, sin embargo, es un producto específico de la modernidad política india. El comunalismo emerge de la interacción entre religión y política en el contexto histórico del movimiento nacionalista y la lucha entre las distintas visiones sobre la naturaleza de la futura India independiente. Con matices, como veremos a continuación, el comunalismo ocupa una centralidad en la transición a la modernidad india similar al que la secularización tuvo en la occidental.

Debido al origen conceptual del comunalismo en este capítulo comenzaremos con un análisis sobre el lugar que la religión ocupa y la influencia que ésta tiene en la modernidad política occidental. Seguidamente, ofreceremos una breve comparativa entre la secularización occidental y el comunalismo indio como dos fenómenos políticos modernos resultantes de dos contextos religiosos distintos. Por último, realizaremos, como en anteriores capítulos, un análisis de las distintas aportaciones de los cuatro pensadores de esta investigación al desarrollo del concepto en el pensamiento político indio moderno.

1. La religión en el pensamiento político moderno: secularización y comunalismo

En la historia de las ideas se considera que una de las claves en la transición de una sociedad hacia la modernidad es el proceso de secularización social y político. Peter Berger define la secularización como el proceso por el cual “sectores de la sociedad y la cultura son excluidos del dominio de las instituciones y símbolos religiosos”⁵⁵⁸. Más específicamente, la secularización se caracteriza por la separación, o emancipación de las instituciones públicas, principalmente el Estado, del control religioso y un proceso más

⁵⁵⁸ Berger, P. (1973) *The social reality of religion*, p. 113

amplio de declive de las creencias y prácticas religiosas dentro de la sociedad. La secularización, como la modernidad en general, es vista, desde la perspectiva de las ciencias sociales, como una teoría normativa, es decir como algo deseable y positivo: la liberación de la sociedad de la superstición y del determinismo divino y la aceptación de la racionalidad y la individualidad como bases de la libertad más completa.

1.1. La secularización en la modernidad política occidental

La centralidad de la secularización como atributo de la modernidad forma parte de una teoría que, aunque se denomina a sí misma como universal, nace de un contexto histórico específico, el europeo. Y es que existen ciertas especificidades de la Europa de los siglos XVI y XVII, cuando el proceso de secularización se pone en marcha, a tener en cuenta a la hora de comprender la relación entre religión, política y modernidad.

La primera característica a tener en cuenta es la naturaleza teológica del cristianismo, la religión dominante en Europa. La teología cristiana hace una distinción entre dos reinos, uno terrenal y otro espiritual. Dicha distinción establece una separación de esferas de influencia entre el poder político, el rey, que es soberano sobre los asuntos terrenales, y por el otro el poder papal, que es soberano sobre los asuntos espirituales. Dicha dicotomía, secundada ya por el papa Inocencio III en su Bula *Per Venerabilem* (1202), abre la puerta a la consolidación y expansión del poder político, es decir a la primera característica del proceso de secularización, la separación entre Estado e Iglesia, y la instauración de una separación epistemológica entre la esfera pública, centrada en los asuntos materiales, y la privada, la de las creencias religiosas, lo que conlleva a la segunda característica, un declive general de la religiosidad en la vida pública⁵⁵⁹.

La segunda característica específicamente europea de la secularización es que dentro del cristianismo nos encontramos en el siglo XVI con la Reforma Protestante, liderada por Martin Lutero (1483-1546) y Juan Calvino (1509-1564). La importancia de la Reforma para el proceso de secularización en Europa es doble. Primero, rebate el carácter revelador del cristianismo, alineándose así con el espíritu racionalista y científico de la época. Esto supone también que se debilita la autoridad eclesiástica tanto dentro de la sociedad, donde

⁵⁵⁹ Abellán, J. (2014) *Estado y soberanía*, p. 26

todo individuo puede hacer su propia interpretación de la fe, como en la política, donde ya no se le buscan imponer principios religiosos externos⁵⁶⁰. Y segundo, la división creada por la Reforma dentro del cristianismo entre católicos y protestantes resulta en un largo período de conflicto religioso. La inestabilidad resultante de dicho conflicto acaba por desembocar en la consolidación del poder del Estado frente a la Iglesia, institucionalizando la separación entre ambos e instaurando la idea de la soberanía única del primero con autores como Hobbes y Bodino, a los que ya hemos hecho referencia anteriormente⁵⁶¹.

En definitiva, el proceso de secularización socio-político, central a la modernidad occidental, proviene de un contexto histórico específico en el que la naturaleza teológica del cristianismo combinado con los conflictos religiosos que desestabilizaron Europa hasta la firma del Tratado de Westfalia en 1648 resultan en la consolidación del poder político frente al religioso.

1.2. El comunalismo en la modernidad política india

En la transición hacia la modernidad política en la India también encontramos que la religión se ve involucrada en la transformación social y política resultante de ésta. La diferencia es que, mientras en Europa se produce un proceso de secularización, en la India lo que ocurre es un proceso de politización de la identidad religiosa, lo que ha sido llamado el fenómeno comunalista.

Como la secularización en Europa, el fenómeno comunalista tiene varias causas que lo explican y lo relacionan al contexto histórico específico de la India colonial. La primera causa la encontramos en el establecimiento del Estado colonial. Como parte del proceso de burocratización y racionalización estatal, los británicos comenzaron a producir estadísticas y censos sobre la población local y también a imponer un ordenamiento jurídico construido sobre la codificación legal. Dicho proceso estuvo gobernado por las interpretaciones orientalistas sobre la India dominantes en Europa en dicho período; éstas establecían que la sociedad india era esencialmente diferente a la europea al estar

⁵⁶⁰ Abellán, J. (2002) "La reforma protestante", p. 211 y Madan, T. N. (1987) "Secularism in its place", p. 750

⁵⁶¹ Para más información, véase el capítulo sobre el concepto de Estado y en particular la sección 1.2

constituida por identidades colectivas, no individuales, y regida por las relaciones entre sus comunidades religiosas que articulaban la vida social y política del país⁵⁶². La combinación de ese proceso de racionalización y la interpretación orientalista de la naturaleza de la sociedad india dio como resultado la imposición de clasificaciones rígidas y arbitrarias en relación a la identidad religiosa que a menudo ignoraban la existente y compleja fluidez y fusión de identidades y prácticas religiosas⁵⁶³.

Mientras que dicho proceso de enumeración y mapeado de la sociedad india fue de ayuda para los británicos a la hora de imponer la soberanía estatal sobre el subcontinente, al mismo tiempo, contribuyó a que, como indica Sudipta Kaviraj, las distintas comunidades religiosas pasasen de ser comunidades abstractas a comunidades enumeradas. En otras palabras, la comunidad hindú o musulmana, por ejemplo, sabían que había un gran número de personas que practicaban su fe, pero una vez que se les asigna un número exacto a través del censo se establece una jerarquía de mayorías contra minorías, es decir de fuerza basada en los números⁵⁶⁴. Al mismo tiempo, se fortalece la auto-percepción de la identidad comunitaria, el “nosotros y ellos”.

El proceso de enumeración colonial no sólo tenía un objetivo burocrático, también tenía un componente de búsqueda del debilitamiento de la emergente identidad nacional india. Al fomentar la singularidad religiosa se buscaba neutralizar los intentos por parte del Congreso de construir una narrativa nacionalista integradora para todos los indios⁵⁶⁵. Esta estrategia, conocida como “dividir para vencer” [*divide and rule policy*], incluía el establecimiento de cuotas para cada comunidad en distintas áreas, como en el número de escaños en las asambleas provinciales o plazas en la administración colonial, lo que fomentaba la competición entre ellas por acaparar esos beneficios.

La consolidación del Estado colonial, por tanto, directa o indirectamente, es una de las causas del auge del comunalismo en la India. Primero, fomenta el auge de comunidades

⁵⁶² Kaviraj, S. (1997b) “Sociology of religion”, p. 294

Por ejemplo, el primer ministro británico Ramsay MacDonald declaró en 1932 que Gran Bretaña “no podía ignorar la diversidad de comunidades y la profundidad de las diferencias sociales dentro del subcontinente” (citado en Kumar, R. (1985) “Gandhi, Ambedkar and the Poona Pact”, p. 94).

⁵⁶³ Recordemos que este argumento lo desarrolla Tagore en su concepto de Estado, véase el capítulo cinco, sección 2.1

⁵⁶⁴ Kaviraj, S. (2010) op. cit., p. 187

⁵⁶⁵ Kaviraj, S. (1997b) op. cit., p. 294

imaginadas religiosas, utilizando el término de Benedict Anderson, y segundo, al priorizar los derechos colectivos de éstas sobre los individuales, convierte la identidad religiosa en el principal instrumento para la movilización por el poder político y económico.

Si la primera causa del comunalismo, la instauración del Estado colonial, es exógena, la segunda causa es endógena y está relacionada con la naturaleza teológica de las religiones que conviven dentro de la sociedad india. Las principales religiones de la India – el hinduismo, Islam, budismo y sikhismo – son tradiciones de naturaleza totalizadora, es decir, rigen todos los aspectos de la vida de sus creyentes. Esto hace que se erijan como el eje constitutivo de la sociedad⁵⁶⁶. Por ejemplo, el sistema de castas hindú o el velo islámico son obligaciones religiosas que no distinguen entre una esfera privada o pública. Esa ausencia de la distinción que sí existe en el cristianismo entre el reino terrenal y el espiritual hace que el concepto de secularismo, de división entre Estado y religión, no se encuentre epistemológicamente dentro del horizonte de lo posible de la tradición india. Igualmente, a diferencia del cristianismo, no existen en estas religiones la institución de la Iglesia, una autoridad centralizada y última, lo que impide la interlocución y clara dicotomía entre dos autoridades, el Estado y la Iglesia.

En definitiva, es la combinación de estas dos causas lo que hace del comunalismo el resultado específico del proceso de transformación de la religión en la transición hacia la modernidad en la India, de la misma manera que la secularización lo es en la europea.

1.3. La relevancia del concepto de comunalismo para la teoría política moderna

El acomodo multicultural en las sociedades modernas se ha convertido en una cuestión que ha centrado la atención de los científicos sociales recientemente. Desde conflictos étnicos como la guerra de los Balcanes o el genocidio de Ruanda, pasando por las tensiones internas en estados como el Líbano o Malasia, hasta la integración de minorías en los países occidentales, la cuestión de la convivencia multicultural es de difícil respuesta desde el punto de vista de la teoría política. Primero, porque tanto el liberalismo como el marxismo, las principales corrientes, han asumido normativamente la efectividad de la secularización y la integración de las minorías en la cultura nacional. Esto ha

⁵⁶⁶ Madan, T. N. (1987) op. cit., p. 749

conllevado que hasta muy recientemente, cuando se han evidenciado claros problemas con estas tesis, no se haya ampliado el campo de análisis hacia nuevas concepciones de la diversidad cultural. Al mismo tiempo, cuando estas nuevas concepciones han sido desarrolladas, continúan pecando de un bagaje occidental. Por ejemplo, se asume el carácter territorial de las minorías dentro del Estado – los kurdos en Irak o los flamencos en Bélgica, por poner dos ejemplos – o se asume que son problemas de inclusión social a posteriori, es decir, de una población inmigrante que necesita integrarse dentro de una cultura nacional ya existente⁵⁶⁷.

El concepto de comunalismo ofrece un escenario muy diferente en el que las minorías no están segregadas territorialmente, sino que conviven e interactúan en los mismos lugares y, al mismo tiempo, la cuestión de la convivencia multicultural es central en la creación del Estado, incluso de la nación. En definitiva, y como veremos en los desarrollos conceptuales de nuestros cuatro pensadores, el comunalismo ofrece un desafío para la construcción de la modernidad india y, al mismo tiempo, la hace única.

El concepto de comunalismo en el pensamiento político indio moderno

Ya hemos visto que el comunalismo como concepto político moderno se origina en la India y está íntimamente ligado a la compleja diversidad de su sociedad. La modernidad del concepto es incuestionable, su causa es la incorporación a las identidades religiosas de una voluntad política y el enfrentamiento entre ellas por el poder político dentro del futuro Estado indio. ¿Son el Estado secular y el comunalismo antitéticos? No necesariamente, como vemos en la India del siglo XX.

El comunalismo es un concepto en el corazón de la modernidad india, su influencia se puede encontrar dentro de las concepciones de la nación, el Estado e incluso de la sociedad civil. Sin embargo, como hemos visto, sus orígenes son recientes y artificiales, fomentados por el Estado colonial británico para socavar el desarrollo de un proyecto común de nación. A continuación vamos a analizar las distintas concepciones del comunalismo en nuestros cuatro pensadores para comprender mejor, primero qué

⁵⁶⁷ Kymlicka, W y Opalski, M. (2001) *Western political theory and ethnic relations in Eastern Europe*, p. 11

entienden ellos por comunismo y segundo, cómo encaja éste dentro de sus proyectos de modernidad.

2. Tagore: el comunismo como un síntoma de la degeneración religiosa y social

En el pensamiento de Tagore no hay espacio para la intolerancia y por ello cualquier tipo de identidad de naturaleza excluyente encuentra su desaprobación; el comunismo no es una excepción.

En 1912 Tagore da un discurso en Calcuta en el que reflexiona sobre la convivencia en la India en un contexto de diversidad religiosa:

“Cuando las diferencias son demasiado grandes, el hombre no puede aceptarlas como la última palabra; así que, o las elimina con violencia, o ejerce la coerción de forma que emerja una homogeneidad superficial, o encuentra una unidad más profunda que él sabe que es la verdad suprema. La India eligió esa última alternativa”⁵⁶⁸.

Tagore aquí ofrece un resumen de lo que *grosso modo* podrían ser consideradas las dos formas en las que la modernidad ha lidiado con el problema de la diversidad social. La primera es el genocidio, el exterminio de un grupo por parte de otro en la lucha por el control del territorio, y la segunda es la asimilación cultural, frecuentemente unida a la construcción de una identidad nacional unitaria. Para Tagore, independientemente de su efectividad, ambas son formas de violencia, de supresión de la individualidad y la expresión creativa. Ante esas soluciones inadecuadas, Tagore ofrece una tercera opción, la del humanismo universalista, que se sustenta sobre la voluntad de trascender la identidad para reconocer la compartida naturaleza humana entre las personas. Esa unidad de la humanidad para él claramente tiene un carácter místico y la llama *advaita*⁵⁶⁹.

Cuando Tagore afirma que la India elige la alternativa de la unidad, se debe a una constatación de la realidad de su composición cultural, que a lo largo de los siglos la ha obligado a reconocer que o acepta la diversidad o no sobrevivirá:

⁵⁶⁸ Tagore, R. (1996a) “Race conflict”, p. 361

⁵⁶⁹ Somjee, A. H. (1961) “The political philosophy of Rabindranath Tagore”, p. 138-39

“En ningún otro país del mundo es la confluencia de diferentes razas tan inmensa como en la India. Por tanto, nunca podría haber sido posible para ella llegar a una solución tan simple para esta complejidad como es la unidad nacional. El fetiche del nacionalismo es incapaz de arrastrar a los elementos en conflicto hacia la armonía; ella [la India] debe apelar al poder supremo del hombre, el poder espiritual, debe acercarse a su Dios”⁵⁷⁰.

Una vez más, vemos que el humanismo universalista de Tagore está fuertemente anclado en su misticismo. El espíritu es el poder supremo de todo humano y lo acerca a una verdad que está representada en Dios, un dios que es aconfesional⁵⁷¹. Para Tagore, Dios ni es una abstracción, ni una reencarnación, Dios es una fuerza ética que está presente en toda la naturaleza, incluidos los seres humanos; esa fuerza es la fuerza del amor hacia el prójimo. Ese amor al ser aconfesional resulta en un amor hacia todas las personas, independientemente de su religión, y se traduce en una experiencia física. Por tanto, realizarse en Dios supone actuar en el mundo real, no abstraerse fuera de él⁵⁷².

Esa armonía, a través de la unidad en la diversidad, encuentra su expresión en un genuino sentimiento de mutua simpatía entre conciudadanos dentro de una sociedad de deberes compartidos. Dicha armonía es lo opuesto al comunalismo. Para Tagore, el comunalismo aparece cuando tanto hindúes como musulmanes, frente a la indignidad del colonialismo y el deterioro de la sociedad de deberes común, se refugian en su identidad religiosa y hacen de ella una fuente de reparación de su orgullo. La religión deja de ser una guía espiritual para transformarse en una bandera identitaria que, a través de rígidas normas y tradiciones, protege y da autoestima a la comunidad frente al otro externo⁵⁷³.

Para Tagore, una vez que el comunalismo emerge y esas fronteras religiosas se consolidan, entonces la única manera de unir a las distintas comunidades es a través de alianzas en favor de un interés puntual común, como la derrota del Estado colonial, o a través de la apatía, en la que la sociedad de deberes se fragmenta y desaparece. El problema con estas dinámicas, argumenta, es que son transitorias y volátiles, en constante

⁵⁷⁰ Tagore, R. (1996a) op. cit., p. 362

⁵⁷¹ Sen, A. (2005) op. cit., p. 97

⁵⁷² Deepa, P. (2008) “Indian philosophical aspects and the theme of devotion in Rabindranath Tagore’s *Gitanjali*”, p. 4

Aunque en esta investigación nos hemos ceñido a la obra política y filosófica de Tagore, su faceta más importante y en la que él encontraba la mejor manera de expresarse era la poesía. En ese sentido, *Gitanjali* (1910), la colección de poemas devocionales por la que Tagore ganó el Premio Nobel de Literatura en 1913, es, tal vez, el mejor ejemplo para ilustrar y conocer su filosofía mística y su idea de Dios (la traducción en castellano de *Gitanjali* es obra de Juan Ramón Jiménez y Zenobia Camprubí).

⁵⁷³ Tagore, R. (1996c) “The way to unity”, p. 461

peligro de acabar en una reacción violenta. Tagore ilustra su argumento con el ejemplo del Movimiento Swadeshi:

“En el período del Movimiento Swadeshi en Bengala, experimentamos un deseo de hacer a los musulmanes ser uno con nosotros, pero no lo conseguimos [...] Fracasamos porque la invitación que les extendimos era para servir un propósito, no porque fuese algo natural, como es la invitación de camaradería al servicio de una causa común”⁵⁷⁴.

Tagore hace así referencia a las denuncias que durante el Movimiento Swadeshi hicieron sus proponentes, mayoritariamente hindúes, hacia los musulmanes como anti-patriotas por su baja participación en un movimiento cuya simbología era fundamentalmente hindú. Tagore refleja esa tensión entre ambas comunidades en su novela *La casa y el mundo*, en la que Nikhil, el terrateniente opuesto al carácter intransigente del movimiento y alter ego de Tagore, defiende a sus arrendadores musulmanes de las acusaciones de los manifestantes.

El Movimiento Swadeshi no fue el único episodio histórico que alertó a Tagore contra la intransigencia identitaria, sea esta nacionalista o comunalista; en 1926 fue testigo directo de los disturbios comunalistas que tuvieron lugar en Calcuta, su ciudad natal, entre las comunidades hindú y musulmana, que terminaron con 44 muertos y más de 500 heridos⁵⁷⁵. Toda esta violencia le lleva a concluir que la religión, entendida como distinta de la fe espiritual, debe ser apartada de los asuntos públicos:

“La religión debe solamente lidiar con aquello que pertenece al reino espiritual de lo eterno, y con sentimientos que se alumbran a sí mismos, que llevan dentro de sí el valor último. [La religión] debe permitir que una gran parte de la existencia humana quede fuera de su influencia directa, para que la vida pueda disfrutar de su libertad de crecimiento y estar guiada por leyes de la razón y la belleza.

Si la religión, que debe otorgarnos la emancipación en el reino de lo infinito, también intenta usurpar el lugar de la razón en el mundo de lo finito, entonces nos encontraremos que allí sólo trae anquilosamiento y esterilidad”⁵⁷⁶.

⁵⁷⁴ Ibid., p. 460

⁵⁷⁵ Bhattacharya, S. (1997) op. cit., p. 15

En respuesta a los disturbios Tagore escribió un popular poema titulado “Dharmamoha”:
“Su altar regado de sangre/destrózalo, destrózalo hasta la nada/Golpea con tu rayo las paredes de la prisión que rodean la fe/Y trae la luz del conocimiento a este ignorante país”.

⁵⁷⁶ Tagore, R. (1996c) op. cit., p. 461

Encontramos aquí dos distinciones importantes en el pensamiento político de Tagore y que están íntimamente ligadas a su concepción del comunalismo. La primera es la distinción que hace dentro de la religión entre fe y dogma. La fe es la creencia espiritual en Dios, esa fuerza del amor que describíamos antes, inmaterial, pero que guía nuestras acciones materiales. El dogma, por su parte, es el conjunto de prácticas y tradiciones que son inflexibles e irracionales. En el pasaje citado, vemos que Tagore defiende la fe, la religión que lidia con el campo espiritual e infinito y con los sentimientos unidos al valor último, Dios o la fuerza del amor, y rechaza la influencia del dogma en el mundo material o finito.

La segunda distinción es la que hace entre aprecio y lealtad ciega al pasado. Tagore bebe del corpus tradicional indio y hemos visto que, a menudo, idealiza ciertos aspectos de éste como el *dharmashastra*, pero, al mismo tiempo, siente una fuerte aversión por la lealtad ciega al pasado que no pueda ser modificada por la razón contemporánea⁵⁷⁷. Esta segunda distinción que rige su pensamiento político, también es aplicable, por tanto, a su concepción del comunalismo, como evidencia el pasaje citado.

2.1. El “Fallo comunal”

La decisión del gobierno británico en 1932, conocida como el “Fallo comunal”, de crear circunscripciones electorales y cupos de escaños separados para algunas minorías indias, particularmente la musulmana y las llamadas clases deprimidas – dalits y grupos tribales – dio lugar a una de las convulsiones más fuertes en la historia del movimiento nacionalista indio. Dentro del debate, Tagore se alineó claramente con las tesis contrarias a la segregación electoral de Gandhi y el Congreso.

El rechazo de Tagore a la creación de electorados y cupos de escaños separados está relacionada con su concepción del comunalismo que hemos estado analizando y que desarrolla en un discurso en 1936 titulado “The Communal Award”.

En “The Communal Award” Tagore denuncia que la decisión del gobierno británico divide el cuerpo político de la India, negando así la posibilidad de un futuro de

⁵⁷⁷ Sen, A. (2005) op. cit., p. 99

cooperación mutua entre las distintas comunidades. Esto ocurre porque al priorizar la lealtad comunal a la nacional se impone el principio occidental de la competición frente al principio indio de la cooperación. El resultado es una colisión entre comunidades que a fin de cuentas son vecinas y comparten ciudades y pueblos, en lugar de la creación de una vida en común a favor del bienestar general:

“No se trata de que deseemos denegar a nuestros compatriotas musulmanes la influencia que les corresponde por el tamaño de su población, tampoco que sospechemos de que tengan planes peligrosos. Es simplemente que rechazamos aceptar el fin de todo posible futuro de cooperación mutua, arrasado por un esquema que antepone la lealtad comunal al interés nacional – un esquema que fomenta la sospecha donde debería existir la confianza y corrompe ambas comunidades al animar a los fanáticos a beneficiarse políticamente de las pasiones comunales”⁵⁷⁸.

Aquí vemos cómo Tagore conceptualiza el comunalismo como la transformación de la identidad religiosa en una identidad política, es decir, lo entiende como un fenómeno moderno. En el comunalismo la religión es instrumentalizada en favor de la acumulación de poder político en un proceso competitivo que, emulando la lógica del nacionalismo, termina produciendo desunión: “Anima a ambas partes a perpetrar actos que envenenarán viejas memorias raciales para siempre, creando prejuicios fuertemente arraigados que atacan los cimientos de fraternidad vecinal”⁵⁷⁹.

En conclusión, el comunalismo es, en Tagore, un concepto político moderno y que denota la instrumentalización del sentimiento religioso en favor de unos intereses de poder particulares, frente al sentimiento original que lo gobierna para derribar barreras y unir a la comunidad en una sociedad de deberes en pos del bienestar general. En ese sentido, el comunalismo y el nacionalismo son ideologías con objetivos y dinámicas similares. Sin embargo, el comunalismo es una “enfermedad” particularmente india, debido no sólo a la heterogeneidad de su sociedad, sino también debido al papel fundamental que la religión juega en el gobierno de ésta.

En sus últimos años, para Tagore resultaba deprimente ver cómo el auge del comunalismo, organizado políticamente, dividía a las comunidades religiosas e incitaba

⁵⁷⁸ Tagore, R. (1996f) “The Communal Award”, p. 701

⁵⁷⁹ Ibid., p. 702

a la violencia, mientras los graves problemas de pobreza y opresión social que afligían a todos los indios por igual quedaban sin resolver. En una carta en 1939 escribió:

“La desunión entre hindúes y musulmanes es a la vez lamentable y alarmante, porque nada es más difícil que reestablecer puentes sobre el abismo creado por las diferencias religiosas [...] La religión y las costumbres han, entre ellas, usurpado el trono de la razón, y así destruido toda claridad de mente”⁵⁸⁰.

3. Gandhi: la unión innegociable entre religión y política

La religión juega un papel central en el pensamiento político de Gandhi, ya que para él la religión es el equivalente a la moral y, por tanto, cuando concibe su modernidad alternativa construida sobre la conducta moral del individuo y la sociedad, inevitablemente está hablando de una sociedad regida por principios religiosos.

Para Gandhi, la política no se puede concebir sin la influencia de la religión, porque sin ella la política sería amoral y, por tanto, repudiable⁵⁸¹. La ausencia de moralidad en el gobierno de la modernidad política occidental es la base del rechazo de Gandhi a ésta, mientras que su concepción de la buena civilización, *sudharo*, se construye sobre la moral religiosa.

La unión entre religión y política en la modernidad gandhiana no se limita a la India, es decir, su doctrina no está limitada al hinduismo, sino que es aplicable a cualquier religión del mundo. Para Gandhi, todas las religiones, independientemente de sus creencias y dogmas específicos, persiguen el mismo objetivo, que es la vida ética:

“¿Por qué existen tantas fes diferentes? El alma es una, pero los cuerpos que ella anima son muchos [...] Al igual que el árbol posee un solo tronco, pero muchas ramas y hojas, sólo existe una religión verdadera y perfecta, pero ésta se convierte en muchas cuando pasa a través del medio humano”⁵⁸².

⁵⁸⁰ Tagore, R. (2009i) “Letter to Amiya Chakravarty on the Congress”, p. 290

⁵⁸¹ Gandhi, M. K. (1999i) “May God help”, p. 374

⁵⁸² Gandhi, M. K. (1968b) op. cit., p. 241

Este pasaje pertenece a un número de reflexiones sobre religión que Gandhi enviaba periódicamente en 1930 por carta desde la cárcel de Yeravda, donde se encontraba preso, a los miembros de su ashram. Estas reflexiones eran leídas ante sus discípulos como sermones tras el rezo matutino. Las lecciones fueron luego extraídas y publicadas en un volumen titulado *From Yeravda Mandir* en 1932, del que se extrae esta cita. Mandir significa templo en hindi; el título es indicativo de como este período de arresto

Es decir, para Gandhi lo importante no es qué religión se practica, sino el practicar una, porque sólo así se embarca uno en una vida de comportamiento ético. El enfrentamiento religioso entre hindúes y musulmanes en la India, por tanto, es ilógico porque el objetivo final es común:

“¿Es el Dios de los mahometanos diferente del Dios de los hindúes? Las religiones toman distintos caminos para converger en el mismo punto. ¿Qué importa que tomemos esas diferentes sendas, siempre que alcancemos el mismo objetivo? ¿Por qué hemos de enfrentarnos?”⁵⁸³.

A esta creencia en la ausencia de una jerarquía entre fes, porque el objetivo último es el mismo, la moralidad, Gandhi lo llama la Doctrina de la igualdad de religiones. Esa doctrina se asienta sobre el principio de otorgar activamente a otras fes el mismo respeto que otorgamos a la nuestra; solamente a través de ese respeto activo admitimos que nuestra propia fe es imperfecta, lo que nos llevará a conocerla mejor⁵⁸⁴.

Si la religión es necesaria para llevar una vida moral y la política ordena la vida social, entonces para Gandhi es irremediable que la religión tiene que jugar un papel central en la nueva India independiente. No se trata de instaurar una religión oficial en el Estado, sino de que el cultivo del comportamiento religioso hiciese innecesaria la necesidad de un Estado que regulase la sociedad civil. Hacer a la India una tierra de religiones es la razón por la que tanto hindúes como musulmanes deben luchar, porque es la casa de todos.

En agosto de 1942, ante la conferencia anual del Congreso, Gandhi propuso una resolución que demandaba al Imperio británico su retirada de la India; si no lo hacía, el Congreso comenzaría un movimiento de desobediencia civil masiva contra el Estado. Con Gran Bretaña sumida en plena II Guerra Mundial, la resolución se convirtió en un serio desafío para el gobierno británico. Gandhi dio dos discursos, conocidos como los discursos “Abandonad la India” [*Quit India*] – uno antes de la votación de la resolución y otro después de que ésta fuese aprobada – exhortando a todos los indios a “vencer o morir” [*to do or die*] por la independencia. En estos discursos en apoyo a la resolución,

fue particularmente espiritual para Gandhi, con la mayoría de sus escritos de ese período centrados en reflexiones de carácter religioso.

⁵⁸³ Gandhi, M. K. (2009a) op. cit., p. 52

⁵⁸⁴ Gandhi, M. K. (1968b) op. cit., p. 79

que es vista como el comienzo de la fase final del movimiento nacionalista, Gandhi hace una apelación a hindúes y musulmanes a unirse en la lucha por la independencia:

“Mi concepción es la de una democracia establecida sobre la no-violencia, donde habrá la misma libertad para todos. Todo el mundo será su propio amo. Es en favor de la lucha por esa democracia que os invito a todos hoy. Una vez que lo entendáis os olvidaréis de las diferencias entre hindúes y musulmanes y pensaréis en vosotros como indios solamente, unidos por la causa común de la independencia”⁵⁸⁵.

Y en el segundo discurso, tras la aprobación de la resolución, añade: “Si nosotros, hindúes y musulmanes, queremos alcanzar una unión de corazón, sin el mínimo ápice de duda por parte de cualquiera de los dos, debemos primero unir esfuerzos para ser libres de las cadenas de este Imperio”⁵⁸⁶.

Como vemos, Gandhi apela aquí a la concepción de la nación india que hemos analizado en el capítulo anterior, la India como tierra de religiones. En esa identidad nacional ve Gandhi la superación de las diferencias entre hindúes y musulmanes. Una vez liberados del yugo colonialista, los indios podrán reemplazar el modelo de organización política occidental, amoral y materialista, por uno basado en los valores indios compartidos de una vida regida por los valores de la fe y la moral.

3.1. El comunalismo como una creación colonial

Si la India es una tierra de religiones donde las distintas comunidades han aprendido a convivir juntas pacíficamente, la pregunta es cómo explica Gandhi la violencia comunal entre hindúes y musulmanes que tiene lugar en su tiempo. La respuesta a esa pregunta, cuál es el origen del comunalismo, Gandhi la da en un pasaje en *Hind Swaraj*.

Bajo el título de “The condition of India: the Hindus and the Mohamedans”, el lector de *Hind Swaraj* – recordemos que éste es el propio Gandhi en un debate dialógico consigo mismo – se hace la siguiente pregunta: “¿Cuál es tu impresión de la enemistad natural entre hindúes y mahometanos?”⁵⁸⁷. Y la respuesta es:

⁵⁸⁵ Gandhi, M. K. (1999w) “Speech at the A.I.C.C. meeting [7/8/1942]”, p. 185

⁵⁸⁶ Gandhi, M. K. (1999x) “Speech at the A.I.C.C. meeting [8/8/1942]”, p. 194

⁵⁸⁷ Gandhi, M. K. (2009a) op. cit., p. 51

“Esa afirmación ha sido inventada por nuestro enemigo mutuo [...] Los hindúes florecieron bajo soberanía musulmana y los musulmanes bajo la hindú. Cada lado reconoció que la lucha entre ellos era suicida y que ninguna parte abandonaría su religión por la fuerza de las armas. Ambos lados, en consecuencia, decidieron vivir en paz. Fue con la llegada de los ingleses que las disputas recomenzaron”⁵⁸⁸.

Así Gandhi apunta al deseo de los británicos de prevenir una resistencia india unificada al Estado colonial a través de la política de “dividir para vencer”. Para Gandhi, las tensiones de convivencia entre distintas comunidades religiosas son lógicas por la diferencia de costumbres, a menudo incompatibles; sin embargo, la imposición por parte del Estado colonial de categorías legales que separan a las comunidades han hecho del problema algo más potente. Para Gandhi, esas tensiones anteriores que estaban enmarcadas dentro de una relación social – las compara con las peleas entre hermanos dentro de una familia – ahora han sido emponzoñadas por el veneno de la competición política⁵⁸⁹. Las comunidades ya no pelean como parte natural de la convivencia diaria, sino que lo hacen para luchar por los beneficios que obtienen dentro del sistema material del Estado colonial.

En ese sentido el comunalismo no es más que otro síntoma de la debilidad moral que Gandhi cree que la India exhibe ante la civilización moderna. Si en el capítulo sobre el concepto de sociedad civil veíamos su afirmación de que los propios indios habían permitido la colonización de la India al acceder a comerciar con la Compañía de las Indias Orientales por pura avaricia material, en el caso del comunalismo están aceptando el rígido orden legal británico, lo que a su vez refuerza al Estado colonial⁵⁹⁰. Ante las maniobras británicas para desestabilizar la unidad social india, Gandhi defiende que es necesario fomentar la confianza entre las comunidades hindúes y musulmanas con actos individuales que demuestren que sí existe un vínculo de convivencia afectiva entre ellas.

Como líder del movimiento nacionalista vemos que muchas de las iniciativas políticas que Gandhi propone buscan luchar contra el comunalismo y, en su lugar, transmitir un espíritu de convivencia interreligiosa. Un ejemplo de ello es el apoyo que Gandhi dio al

⁵⁸⁸ Ibid., p. 51

⁵⁸⁹ Ibid., p. 55

⁵⁹⁰ Ibid., p. 58-59

Interesantemente el capítulo de *Hind Swaraj* en el que encontramos esta cita está dedicado a los abogados indios – “The condition of India: lawyers”. Gandhi les acusa de legitimar a los tribunales coloniales y, por tanto, la legalidad del Estado opresor.

llamado Movimiento por el Califato [*Khilafat Movement*] (1921-1922). Ante la disolución del Imperio Otomano en la Conferencia de Londres de 1920, este movimiento pan-islamista buscaba proteger el califato que ostentaba el emperador de la agresión occidental. El movimiento tuvo su principal foco de acción en el subcontinente indio. Gandhi lideró una alianza entre el movimiento y el Congreso en favor tanto de la restauración del califato como de la lucha por la independencia india. Esa alianza se plasmó durante el Movimiento de No-cooperación del mismo período en el que ambas causas movilizaron masivamente tanto a hindúes como a musulmanes⁵⁹¹.

Un segundo ejemplo fue su reflexión en relación a la cuestión de la protección de la vaca como animal sagrado hindú. Un foco constante de tensión comunal de la convivencia diaria en la India, incluso hoy, es la matanza de vacas por parte de musulmanes para su consumo, mientras que para los hindúes la vaca representa un animal sagrado que debe ser protegido. Para Gandhi no existe ningún mecanismo para prohibir a los musulmanes matar y comer carne de vaca, ciertamente nunca a través de la violencia comunal. Sin embargo, en julio de 1921 escribe un artículo en su revista *Young India* titulado, como lo serían muchos otros después, “Hindu-Muslim unity” en el que defiende que aunque nada lo prohíbe, los musulmanes deberían dejar de matar y comer vacas como gesto de confraternidad con sus vecinos hindúes⁵⁹².

Por último, el apoyo que Gandhi da a un modelo electoral con circunscripciones y escaños separados para musulmanes tras el “Fallo comunal” de 1932 es otra forma de intentar tranquilizar a la comunidad musulmana de que en una India independiente sus intereses también se verían representados, a pesar de haber una mayoría hindú en la población⁵⁹³.

En suma, para Gandhi el comunalismo es una ideología moderna, regida por los valores de la modernidad occidental, amoralidad y materialismo, y que nace de la instrumentalización de la religión, lo que lo hace un fenómeno muy poderoso y peligroso en la India por la centralidad que la religión juega en la estructuración del día a día de la

⁵⁹¹ Stein, B. (1998) op. cit., p. 298

⁵⁹² Gandhi, M. K. (1999f) “Hindu-Muslim unity”, p. 20

⁵⁹³ La oposición de Gandhi al “Fallo comunal” que le llevaría a realizar una huelga de hambre no estaba relacionado con el voto musulmán, sino con la decisión de hacer lo propio con la comunidad dalit, a la que Gandhi consideraba parte de la hindú. Esta controversia la analizaremos en más detalle cuando estudiemos el concepto de comunalismo en Ambedkar.

sociedad. Para luchar contra él, es necesario reemplazar los valores de la modernidad occidental por los valores espirituales y morales indios y así construir una modernidad alternativa india, una que reemplace el comunalismo por la convivencia pacífica. Para ello, es necesario que las comunidades religiosas, en particular la hindú y musulmana, se sacrifiquen las unas por las otras para construir un sentimiento de confianza mutua.

3.2. El lenguaje y simbología de Gandhi como problema

Las acciones políticas de Gandhi contra el comunalismo tienen que ser vistas desde la perspectiva del simbolismo que éstas tienen a la hora de guiar a las personas en su búsqueda de su *swaraj* individual, pero, al mismo tiempo, son acciones que buscan expandir la base popular del movimiento nacionalista hacia más y más grupos sociales. La resonancia y el carácter legitimador que tienen el lenguaje y los símbolos religiosos en la ontología subalterna india hacen que Gandhi conecte con las masas mejor que ningún otro de los líderes nacionalistas indios. Sin embargo, el resultado de ese énfasis en un discurso político-religioso hace que a menudo Gandhi termine por hacer suyas causas religiosas que en sí mismas poseen un fuerte componente comunal.

Su apoyo al Movimiento del Califato, por ejemplo, legitimaba la idea entre los hindúes de que la lealtad última de los musulmanes indios no era hacia su país, sino al califa otomano. Igualmente, con su apoyo a la protección de la vaca, Gandhi legitimaba la posición de los nacionalistas hindúes de la Hindu Mahasabha, liderados por Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966), o de la Arya Samaj, fundada en su día por Dayananda Saraswati (1824-1883), que defendían un nacionalismo indio construido sobre la base de la identidad hindú.

El propio Gandhi parece darse cuenta de su error a la hora de legitimar movimientos e ideologías comunales con el objetivo de hacer del movimiento nacionalista un movimiento de masas. Gandhi entra en prisión, tras poner fin al Movimiento de No-cooperación después de la masacre de Chauri-Chaura, de marzo de 1922 a febrero de 1924. Durante esta ausencia se produce un vacío en el movimiento nacionalista y los episodios de comunalismo se recrudecen con las organizaciones más radicales cuyas causas Gandhi había apoyado creciendo en apoyo popular. En ese contexto, tras salir de la cárcel Gandhi escribe un artículo para la revista *Young India* en mayo de 1924 en el

que, aunque no reniega de su apoyo a causas como el Movimiento por el Califato o la protección de las vacas, sí hace auto-crítica y reflexiona sobre su apoyo a ciertas organizaciones que, ahora sí, considera incitan claramente al odio comunal⁵⁹⁴. Este pasaje en el que critica la campaña de conversión de musulmanes al hinduismo de la Arya Samaj es ilustrativo de su cambio de opinión:

“La Arya Samaj ha copiado, creo yo, a los cristianos en su sistema propagandístico [de conversión]. El método moderno no tiene atractivo para mí. Ha hecho más mal que bien. Lo que es una cuestión puramente de corazón, entre el Creador y uno mismo, ha degenerado en una llamada al instinto egoísta del hombre. Los predicadores de la Arya Samaj nunca son tan felices como cuando critican otras religiones. Mi instinto hindú me dice que todas las religiones son más o menos poseedoras de la verdad. Todas proceden del mismo Dios, pero todas son imperfectas porque han llegado a nosotros a través del imperfecto instrumentalismo humano”⁵⁹⁵.

Si Gandhi peca de falta de criterio a la hora de elegir qué causas apoyar para luchar contra el comunalismo, también resulta contraproducente el lenguaje y simbolismo religioso que utiliza. La capacidad de Gandhi para comunicar en un lenguaje vernáculo las ideas y conceptos utilizados por la élite del movimiento nacionalista ha sido señalada como una de las razones fundamentales para la conversión del movimiento nacionalista de un movimiento formado por élites intelectuales y económicas en uno de masas⁵⁹⁶. Sin embargo, como apuntábamos brevemente en el capítulo anterior sobre los conceptos de nación y nacionalismo, esa capacidad de traducción está basada sobre el uso de conceptos y símbolos hindúes, lo cual aliena a una parte de la nación que él busca construir a través de la unión de hindúes y musulmanes.

Las referencias hindúes son abundantes en el discurso de Gandhi. Por ejemplo, en *Hind Swaraj* encontramos dos pasajes ilustrativos en el capítulo al que hacíamos referencia anteriormente sobre las relaciones entre hindúes y musulmanes: “La India no puede dejar de ser una nación porque la gente pertenezca a religiones diferentes. La llegada de *extranjeros* no destruye necesariamente la nación, se fusionan con ella”⁵⁹⁷.

⁵⁹⁴ Gandhi, M. K. (1999j) “Hindu-Muslim tension: its cause and cure”, pp. 43-62

⁵⁹⁵ Ibid., p. 56

⁵⁹⁶ Desai, M. (2000) “Communalism, secularism and the dilemma of Indian nationhood”, p. 109

⁵⁹⁷ Gandhi, M. K. (2009a) op. cit., p. 50 (énfasis mío).

Y: “¿Debemos olvidar que muchos hindúes y musulmanes poseen los mismos ancestros y que la misma sangre corre por sus venas? ¿La gente se convierte en enemigos cuando cambian su religión?”⁵⁹⁸.

En estos pasajes tenemos dos ejemplos de cómo Gandhi a través del uso de ciertos términos y mensajes establece una alteridad para los musulmanes frente a los hindúes como indios originales. En la primera cita, vemos claramente que Gandhi utiliza el término “extranjero” – el énfasis es mío – para referirse a los musulmanes, lo que refuerza el mensaje nacionalista hindú. En la segunda cita, Gandhi hace mención a la ascendencia común entre ambas comunidades como razón para la unión; no obstante, seguidamente habla de la conversión religiosa. Esta frase es interesante porque mientras que el Islam sí permite la conversión, el hinduismo no; en parte, aquí Gandhi está dando validez a la premisa de la Arya Samaj de que los habitantes originales de la India eran hindúes y que luego estos se convirtieron al Islam, en busca de favores políticos tras las invasiones musulmanas. De nuevo, la originalidad hindú de la India se ve reforzada en el discurso de Gandhi.

Otro segundo ejemplo del fuerte sesgo hinduista del discurso de Gandhi lo encontramos en su “Programa Constructivo” de 1941. La primera sección del programa se centra en el problema del comunalismo y afirma:

“La unidad no significa una unidad política que pueda ser impuesta. Significa una unidad irrompible de corazón. La primera cosa que es esencial para alcanzar tal unidad es que cada congresista, sea cual sea su religión, debe representar en su propia persona al hindú, al musulmán, al cristiano, al mazdeísta, al judío, etc... en otras palabras, a todo hindú y no-hindú. Tiene que sentirse uno con cada uno de los millones de habitantes del Indostán”⁵⁹⁹.

Nuevamente, aquí vemos cómo Gandhi utiliza una definición en negativo, “no-hindú”, para crear una categoría general para aquella parte minoritaria de la población que no pertenece a la mayoría.

Pero no es sólo el lenguaje lo que crea una división identitaria entre las comunidades que forman la nación india, Gandhi también utiliza constantemente referencias a mitos y

⁵⁹⁸ Ibid., p. 51

⁵⁹⁹ Gandhi, M. K. (1999t) “Constructive programme: its meaning and place”, p. 355

textos hindúes para construir su narrativa nacionalista como el *Baghavad Gita*, o conceptos como *ramrajya* – “reino de Ram”.

En definitiva, como pensador político Gandhi entiende desde muy pronto que el comunalismo, como fenómeno político moderno, presenta un grave desafío para la construcción de un movimiento nacionalista de masas alrededor de una idea de la nación india en la que tienen cabida distintas sensibilidades religiosas. Frente a este fenómeno, que él concibe como el resultado de los principios amorales y materialistas de la modernidad occidental, Gandhi busca ofrecer una alternativa basada en la unidad en la diversidad religiosa, distintas fes que poseen un mismo objetivo último: la buena sociedad.

Sus esfuerzos por forzar ese cambio de paradigma en la sociedad india son verdaderamente genuinos como bien ilustra sus campañas por todo el país en los meses anteriores y posteriores a la Partición con Pakistán, cuando la violencia comunal estaba en su punto álgido, intentado frenar las masacres entre las distintas comunidades. En enero de 1948, mientras la violencia comunal arrasaba la ciudad de Delhi, Gandhi decidió hacer una huelga de hambre para frenarla. En su último discurso la noche antes de comenzar el ayuno dijo:

“El ayuno comienza a partir de la primera comida mañana [...] Terminará cuando esté satisfecho de que hemos alcanzado una comunión de corazones entre todas las comunidades, no debido a presión externa, sino nacida de un despertar del sentido del deber”⁶⁰⁰.

Aquí vemos cómo para Gandhi la independencia política de la India no era el punto final a su campaña por *swaraj*, para él la verdadera libertad se alcanzaba cuando todos los indios despertaran a la necesidad de embarcarse en su propio *swaraj* individual, a través de la no-violencia y la auto-disciplina. Gandhi fue asesinado por Nathuram Godse, un nacionalista hindú miembro de la Hindu Mahasabha, quien le acusaba de apoyar las demandas políticas de los musulmanes en favor de un Pakistán independiente de la India.

⁶⁰⁰ Gandhi, M. K. (1999z) “Speech at prayer meeting”, p. 219

Este discurso es popularmente conocido como “Speech on the eve of the last fast”.

4. Ambedkar: el comunalismo como actividad política legítima

Como ha sido el caso con los anteriores conceptos estudiados, nuevamente, su origen social, alejado de la élite hindú, hace que Ambedkar nos ofrezca una perspectiva muy diferente sobre la cuestión comunal de las de los otros tres pensadores de nuestro estudio.

Ambedkar concuerda con Tagore y Gandhi en que el comunalismo es un fenómeno político moderno. Sin embargo, ahí acaban las coincidencias entre los tres. Para los segundos el comunalismo, además de ser un fenómeno moderno, éste es un producto de la estrategia de “dividir para vencer” de los británicos y está insuflado de los negativos principios de competición y ansia por la acumulación de poder característicos de la modernidad política occidental. La concepción de Ambedkar, sin embargo, es muy diferente. Para él, el comunalismo es un fenómeno necesario, incluso deseable, para la transición hacia la modernidad política en la India. Ambedkar afirma que el comunalismo nace de la voluntad consciente de las minorías de politizar sus identidades, religiosas o de casta, para hacer frente al monopolio del poder de la mayoría hindú a través de la demanda de derechos políticos. Por tanto, en su concepción reemplaza la voluntad exógena colonial por la endógena subalterna.

Para comprender el desarrollo conceptual del comunalismo en el pensamiento de Ambedkar es necesario retornar brevemente a las distintas concepciones sobre la naturaleza de la nación india, que recordemos es un campo de batalla conceptual intensísimo. Por un lado, las concepciones provenientes del universo hindú, desde revivalistas como Tilak o Aurobindo hasta Gandhi, afirman que la nación india precede a la llegada de los británicos. Por el otro, las concepciones provenientes de las minorías, principalmente la musulmana y dalit, directamente afirman que la nación india no existe.

Para Ambedkar es de esa disputa de donde nace la divergencia sobre la naturaleza del comunalismo entre la mayoría y las minorías en la India. Para las minorías no se trata de una situación en la que una nación subyugada luchando por su libertad busca ser dividida por su invasor; para ellas la causa del comunalismo es la misma por la que no existe la nación, el dominio de la mayoría hindú y la desigualdad socio-económica de las minorías, lo que convierte el problema social de la desigualdad en un problema político, el comunalismo:

“La causa del bloqueo es la ausencia de un acuerdo comunal. Háganse la pregunta de por qué es el acuerdo comunal necesario para el acuerdo político [...] Son los defectos del sistema social los que han dado lugar al auge del problema comunal y los que bloquean la senda para que la India alcance el poder político”⁶⁰¹.

Así Ambedkar se reafirma en su idea de que la debilidad política de la India, la razón que la llevó a ser colonizada y ahora a ser incapaz de liberarse de los británicos, nace del problema social de la desigualdad. El comunalismo es un síntoma de esa desigualdad social, pero su naturaleza política hace que solamente pueda ser resuelto políticamente. Como sabemos, el origen de esa desigualdad social, para Ambedkar, proviene de la explotación de las minorías por parte de la mayoría hindú a través del ordenamiento social del sistema de castas. Si a esa situación añadimos, como defiende, que la élite hindú busca defender sus privilegios socio-económicos a través de la perpetuación del sistema de castas, entonces, sostiene Ambedkar, la mayoría hindú también actúa de manera comunalista, utiliza su identidad religiosa para luchar políticamente por sus intereses. El vehículo comunalista de la mayoría es el Congreso: “Es inútil afirmar que el Congreso no es un ente hindú. Un ente que es hindú en su composición está forzado a reflejar la mente hindú y apoyar las aspiraciones hindúes”⁶⁰².

Si la mayoría también es partícipe del comunalismo entonces, dice Ambedkar, la *polity* india pre-moderna está formada por comunidades aisladas emocionalmente las unas de las otras y organizadas de manera jerárquica y donde la sociedad como tal está ausente. En esa situación, la transición a la modernidad requiere la politización de esas comunidades para poner fin al ordenamiento social hindú y en su lugar establecer una sociedad libre de privilegios, donde todos los individuos tengan los mismos derechos y puedan ser libres e iguales. En la siguiente cita vemos a Ambedkar apuntar a ese problema:

“El alto mando del Congreso parece no haber entendido cuál ha sido el verdadero problema de los musulmanes y las minorías. Su discrepancia no es sobre la cuestión de si el Congreso ha hecho o no algún bien a los musulmanes y a las minorías. Su discrepancia es sobre una cuestión completamente distinta: ¿han de ser los hindúes la raza gobernante y los musulmanes y otras minorías las razas subyugadas bajo *swaraj*?⁶⁰³.”

⁶⁰¹ Ambedkar, B. R. (1979b) op. cit., p. 124-125

⁶⁰² Ambedkar, B. R. (1990) op. cit., p. 47

⁶⁰³ Ibid., p. 46

Ambedkar argumenta que el Congreso alega representar a todas las voces dentro del movimiento nacionalista indio para así poder poner todo el poder en manos de la mayoría, el único interés que verdaderamente representan, e impedir el acceso de las minorías a éste:

“El nacionalismo indio ha desarrollado una nueva doctrina, la cual puede ser llamada el derecho divino de la mayoría a gobernar a las minorías de acuerdo a sus propios deseos. A cualquier demanda en favor de compartir el poder por parte de las minorías se le llama comunalismo, mientras que a la monopolización de todo el poder por parte de la mayoría se le llama nacionalismo. Guiada por tal filosofía política, la mayoría no está preparada para permitir a las minorías compartir el poder político”⁶⁰⁴.

Al acusar a los partidos y movimientos que buscan representar los intereses de las minorías de comunistas el Congreso busca deslegitimarlos. Es decir, el Congreso conceptualiza el comunalismo como un fenómeno político antisocial y antinacional. Sin embargo, para Ambedkar esa narrativa nacionalista no es más que un instrumento político que esconde los verdaderos intereses comunales de la mayoría: “El Congreso está engañando al mundo al utilizar el nacionalismo como una cortina de humo para esconder su rancio comunalismo”⁶⁰⁵.

El peligro, afirma Ambedkar, es que escudándose en los principios de la unidad de la nación y el gobierno de la mayoría, se cree un *hindu raj* – el reino de los hindúes – que pondría al servicio de los intereses comunales de la mayoría los órganos de poder del Estado: “Los órganos del Estado, en lugar de proteger a las minorías, se convertirán en las herramientas de los intereses de la mayoría comunal hindú”⁶⁰⁶.

Ante esa apropiación por parte de la mayoría de la nación india, Ambedkar defiende que el comunalismo es una fuerza necesaria para, primero reimaginar la nación, en base a la conceptualización que hace él de la misma como una sociedad democrática y segundo, obligar a la mayoría a compartir el poder político con las minorías:

“Hablando en nombre de las clases deprimidas, no vacilo ni un momento a la hora de afirmar que el sufragio adulto no es suficiente para nosotros. Yo sé, señorías, que hay una

⁶⁰⁴ Ambedkar, B. R. (1979c) “States and minorities”, p. 427

⁶⁰⁵ Ambedkar, B. R. (1991a) op. cit., p. 172

⁶⁰⁶ Ibid., p. 171

sección de este Parlamento que al unísono saltará de su escaño y dirá que eso es comunalismo. Estoy de acuerdo en que es comunalismo, pero también estoy convencido de que el comunalismo debe ser mi política. No me avergüenzo de ello.

Déjenme afirmar que la India no puede proceder, en mi opinión, por la senda del progreso político sin comunalismo. Sin comunalismo no puede haber auto-gobierno en la India⁶⁰⁷.

En suma, Ambedkar concibe el comunalismo como un instrumento al alcance de las minorías para presionar a la mayoría y así obtener una redistribución más equitativa del poder político en la futura India independiente.

4.1. Los derechos de los dalits como interés comunal

La importancia de la figura de Ambedkar en el pensamiento político indio moderno se encuentra en la visibilidad política que da a la comunidad dalit, la más marginada y castigada de todas las que forman la India. Solamente en él y Gandhi encontramos reflexiones profundas sobre el origen y el presente de su marginación socio-económica y cómo resolverla.

El debate entre Ambedkar y Gandhi sobre el problema de la intocabilidad es uno de los más importantes dentro de la transición hacia la modernidad política en la India, ya que se encuentra en el corazón de la batalla conceptual entre una modernidad fundamentada sobre el poder transformador de los principios morales religiosos, la de Gandhi, y otra sobre el poder transformador del Estado como garante de los principios de igualdad y libertad a través de la instauración de derechos socio-políticos, la de Ambedkar. En los términos específicos del problema de la intocabilidad, Gandhi argumenta que ésta solamente se puede eliminar trabajando desde dentro del hinduismo, es decir, los dalits son parte de la estructuración social hindú y la intocabilidad es una degeneración de las creencias originales de esta religión que tiene que ser eliminada. Para Ambedkar, la intocabilidad es parte del sistema de explotación que es el sistema de castas; como ya hemos visto en el capítulo sobre el concepto de sociedad civil, dicho sistema no es reformable por dentro porque es la razón de ser del hinduismo; por tanto, la intocabilidad sólo puede ser eliminada por una fuerza externa al propio hinduismo⁶⁰⁸.

⁶⁰⁷ Ambedkar, B. R. (1982c) "On village panchayats bill", p. 107

⁶⁰⁸ Kumar, R. (1985) op. cit., p. 98

Si esta posición intelectual de Ambedkar sobre la necesidad de una solución exógena a la intocabilidad la unimos a su concepción del comunismo, vemos que es inevitable que él mismo conciba al movimiento por los derechos de los dalits como una fuerza comunalista⁶⁰⁹.

Como líder de una fuerza comunalista, Ambedkar presiona por la concesión de circunscripciones electorales y escaños reservados para los dalit, como pedían también las minorías religiosas. Ya en 1919 comenzó a demandar este privilegio ante la Comisión Simon y más tarde la reiteraría en alianza con el resto de las llamadas fuerzas comunistas, como la Liga Musulmana o el Akali Dal sikh, durante la primera y la segunda Round Table Conferences en Londres, en 1930 y 1931 respectivamente, frente a la oposición del Congreso.

El “Fallo comunal” de 1932 fue el resultado de las deliberaciones entre las distintas partes durante estas conferencias y terminó por otorgar esos privilegios a las minorías. Para Ambedkar, el fallo representaba una evidencia clara de que sólo una solución política era posible para el problema de la desigualdad social en la India:

“¿Cuál es la importancia del Fallo comunal con su otorgación de poder político en proporciones definidas a diversas clases y comunidades? Desde mi punto de vista, su importancia reside en lo siguiente: que la constitución política tiene que tomar nota de la organización social. Demuestra que los políticos que negaron que el problema social de la India tuviese algo que ver en el problema político se vieron forzados a enfrentarse al problema social a la hora de diseñar la constitución. El Fallo comunal es, por decirlo de diferente manera, el némesis que sigue a la indiferencia hacia y el abandono de la reforma social”⁶¹⁰.

Aquí volvemos, para concluir, al dilema original en el pensamiento de Ambedkar sobre la reforma social. Ya hemos visto que en el Ambedkar más teórico e idealista la reforma social precede al a política, es decir, los principios de igualdad, libertad y fraternidad de

Este artículo ofrece una informada radiografía de las posiciones de Gandhi y Ambedkar en relación a la naturaleza y solución a la cuestión de la intocabilidad, aunque el tono general está sesgado en favor de la tesis de Gandhi.

⁶⁰⁹ Ambedkar habla de que toda casta, en singular, es “una unidad endogámica y también una unidad comunal” (Ambedkar, B. R. (1987c) “Symbols of Hinduism”, p. 144)

⁶¹⁰ Ambedkar, B. R. (2014) op. cit., p. 220-221

La referencia a la constitución que hace Ambedkar aquí es a la Constitución colonial de 1935 y no la posterior de la India independiente de 1949.

la sociedad moderna y democrática son más sólidos cuando los miembros de ésta los hacen suyos. Por otro lado, el Ambedkar más realista y pragmático al analizar la naturaleza del orden social hindú y su incapacidad para reformarse le lleva a otorgar al Estado la responsabilidad de obligar a la sociedad a reformarse a través de la instauración de derechos individuales. En ese debate interno en Ambedkar el comunismo es decididamente parte de la perspectiva realista, que como vemos en la evolución de sus escritos en el tiempo termina por asentarse. Se puede incluso decir que engloba los valores de dicha perspectiva: la necesidad de forzar la transformación social a través de la acción política. El propio Ambedkar así lo defiende en su apelación a Gandhi durante su huelga de hambre contra el Fallo comunal: “Al elegir circunscripciones electorales separadas lo hacemos para eliminar cualquier tipo de dependencia de la voluntad de los hindúes en temas que afectan a nuestro destino”⁶¹¹.

5. Nehru: el análisis marxista del fenómeno comunal

A lo largo de esta investigación hemos visto que la concepción de la India moderna de Nehru está basada en dos principios: el reconocimiento y la celebración de la diversidad social y segundo, un proyecto de desarrollo socio-económico. Centrándonos en el primer principio, ese reconocimiento y celebración de la diversidad social solamente se podía preservar dentro de un sistema democrático, donde hubiese canales de expresión de la disensión de manera pacífica para el crisol de voces y tradiciones y así prevenir el conflicto violento entre ellas. Existe un consenso entre los cuatro pensadores en nuestro estudio, incluso de manera más amplia en el movimiento nacionalista, en la centralidad de la democracia como atributo de la futura India independiente. Sin embargo, ese consenso enmascara las diferencias entre las distintas concepciones de democracia. Por ejemplo, Ambedkar entiende la democracia como un principio social más que político, inspirado en el sentimiento de fraternidad. En el caso de Nehru, su concepto de democracia es inherentemente secular; para él, para que la democracia lo sea verdaderamente sólo puede ser secular, debido a la naturaleza diversa de la India⁶¹². El secularismo, por tanto, es una pieza fundamental en el pensamiento político de Nehru,

⁶¹¹ Declaración de Ambedkar al diario The Times of India el 19 de septiembre de 1932, citado en Kumar, R. (1985) op. cit., p. 96

⁶¹² Mukherjee, A. (2015) op. cit., p. 38

esencial para la democracia y, por tanto, para preservar la unidad en la diversidad de la nación india⁶¹³.

Esta concepción de la nación moderna y de espíritu vanguardista que va unida a la democracia secular, Nehru la contrasta con la concepción de la nación religiosa: “Los estrechos nacionalismos religiosos son reliquias de una edad pasada e irrelevantes hoy. Representan una sociedad atrasada y caduca. En la medida que hoy tenemos el llamado problema comunal, mostramos nuestro atraso como grupos sociales”⁶¹⁴.

El ideal secular de Nehru, sin embargo, él mismo reconoce que está todavía lejano en la India pre-moderna, donde la religión “invade todos los departamentos de la vida – el político, económico, cultural”⁶¹⁵. Esta situación para Nehru es la que fomenta el comunalismo y previene que el progreso y la modernidad puedan asentarse en la India.

A pesar de ser su más importante mentor político, Nehru le critica a Gandhi el uso que éste hace del lenguaje religioso y la apelación a la espiritualidad en su discurso político. En su autobiografía Nehru escribe sobre Gandhi: “Estaba enfadado con él y su enfoque religioso y sentimental hacia la cuestión política y sus frecuentes referencias a Dios en conexión con ella”⁶¹⁶. Y añade:

“Gandhiji no animaba a otros a pensar; insistía solamente en la pureza y el sacrificio. Sentía que me estaba alejando más y más de él mentalmente, a pesar de mis fuertes lazos emocionales con él [...] Él tenía habilidad para la movilización, pero ¿era el camino de la fe la forma correcta de entrenar a una nación? Puede que de réditos a corto plazo, pero ¿a largo plazo?”⁶¹⁷.

La tensión entre las dos concepciones de la modernidad india queda patente en esta reflexión de Nehru sobre las apelaciones a la religión de Gandhi. Como el líder indiscutible de la movilización de las masas en favor de la independencia, a Nehru le preocupaba que el discurso de Gandhi promoviera la religión frente a la razón en la

⁶¹³ Para un análisis más detallado de la importancia del secularismo en el concepto de nación de Nehru véase el capítulo seis, sección 5.2

⁶¹⁴ Nehru, J. (2003n) op. cit., p. 194

⁶¹⁵ Nehru, J. (2003e) “Politics and religion”, p. 140

⁶¹⁶ Nehru, J. (2004) op. cit., p. 386

⁶¹⁷ Ibid., p. 390

El sufijo –ji es utilizado comúnmente en la India al final del nombre de una persona como signo de formalidad y respeto hacia ella.

sociedad india. Y es que para Nehru la religión lleva a “la creencia ciega y reaccionaria, al dogma y la intolerancia, la superstición y explotación y la preservación de los intereses establecidos”⁶¹⁸. En un país como la India donde la religión juega un papel fundamental en la vida personal y social, el introducirla en la esfera política sólo podría resultar en que la regulación de la convivencia, en lugar de ser un debate racional en busca de la acomodación de la diversidad, se convirtiese en un enfrentamiento entre creencias totalizantes e intolerantes que destruirían el tejido social.

Como ya apuntábamos en nuestro análisis sobre el concepto de comunalismo de Gandhi, su apoyo a ciertas causas político-religiosas, como el Movimiento por el Califato o la protección de la vaca, ayudó a legitimar socialmente posiciones comunistas. Nehru refleja su preocupación por ese desarrollo también en su biografía:

“Debido a la prominencia dada al Califato en 1921 un gran número de *moulvies* y líderes religiosos musulmanes tomaron parte prominentemente en la lucha política. Ellos le dieron un claro matiz religioso al movimiento [...] Gandhiji continuamente ponía el énfasis en el lado religioso y espiritual del movimiento. Su religión no era dogmática, pero sí significaba una perspectiva religiosa para la vida, y todo el movimiento se vio fuertemente influenciado por ello y tomó un carácter fundamentalista en cuanto a lo que concierne a las masas”⁶¹⁹.

La preeminencia de líderes religiosos dentro de las actividades del movimiento nacionalista preocupaba a Nehru:

“Yo me encontraba preocupado por el crecimiento del elemento religioso en nuestra política, tanto en el lado hindú como en el musulmán. No me gustaba para nada. Mucho de lo que los *moulvies*, *maulanas* y *swamis* decían en sus alocuciones públicas me parecían de lo más desafortunado. Su historia, sociología y economía me parecían totalmente erróneas y la interpretación religiosa que le daban a todo impedía la reflexión clara”⁶²⁰.

En resumen, al igual que para Gandhi la religión debe estar presente en la política para insuflar a ésta valores morales, para Nehru la situación es justo la contraria, la religión es fundamentalmente un cúmulo de supersticiones y su fe ciega la hace intolerante; si ésta no puede ser eliminada por completo, al menos debe estar alejada de la política, que tiene

⁶¹⁸ Ibid., p. 390

⁶¹⁹ Ibid., p. 78

Los *moulvies* son juristas especializados en la ley islámica o *sharia*, el cuerpo de Derecho islámico.

⁶²⁰ Ibid., p. 79

Los *maulanas* son títulos otorgados a los líderes espirituales más reconocidos por una comunidad musulmana, se utilizan principalmente en Asia central y el subcontinente indio.

Los *swamis* son el equivalente a *maulanas*, pero dentro del hinduismo.

la obligación de regular la convivencia y tratar a todas las personas, independientemente de sus creencias, de manera igualitaria. Sólo si es la razón la que dirige el Estado éste será capaz de alcanzar los objetivos que Nehru le marca y que apuntábamos al principio: el reconocimiento y celebración de la diversidad y el desarrollo socio-económico.

5.1. El comunalismo como un encubrimiento de los intereses de clase

El auge del discurso religioso dentro de la narrativa nacionalista no solamente representaba un problema desde el punto de vista de la modernidad deseable. Para Nehru, éste también es un síntoma del preocupante crecimiento del comunalismo en la política india.

El auge del lenguaje religioso tiene el efecto en la sociedad india de fortalecer las identidades religiosas de cada comunidad, lo que conlleva el debilitamiento, por el otro lado, del sentimiento de unidad nacional. Esta división de fuerzas, para Nehru, pone en peligro la capacidad del movimiento nacionalista para acabar con la subyugación colonial; es por ello, argumenta, que los británicos apoyan a las fuerzas comunistas:

“La política británica, para mantener el control británico, era inevitablemente de peso y contrapeso, por un lado obstaculizando la unidad y animando tendencias centrífugas y, por el otro, la protección y fortalecimiento de los elementos reaccionarios en el país. Esta vieja estrategia era esencialmente una de oposición a las fuerzas progresistas y vitales del país y de promoción a toda tendencia que era reaccionaria y obscurantista”⁶²¹.

Nehru se adhiere, por tanto, a la tesis de la existencia de la política de “dividir para vencer” del Estado colonial para debilitar el movimiento nacionalista. Aunque Nehru critica esta estrategia, no la ve sorprendente, los británicos buscan simplemente preservar su control sobre la India; su crítica más fuerte la reserva para los aliados indios de los británicos, a los que llama elementos reaccionarios: las fuerzas comunistas.

⁶²¹ Nehru, J. (2003k) “British policy and India”, p. 307

Este texto es parte de una carta que Nehru escribió al diplomático británico Stafford Cripps en enero de 1946. Cripps había sido enviado por Winston Churchill a la India como mediador entre el Congreso y la Liga Musulmana para garantizar el apoyo de los indios a los esfuerzos británicos durante la II Guerra Mundial. Cripps, ideológicamente cercano al marxismo y simpatizante con la causa independentista india, estableció una relación de amistad con Nehru que continuaría más allá de la finalización de su misión en la India, como esta carta atestigua.

Así llegamos a una primera definición de qué es el comunalismo para Nehru: “el comunalismo es, esencialmente, ir a la caza de los favores de un tercero – el poder gobernante”⁶²². Para Nehru, quienes buscan esos favores son las clases altas que, confrontadas con los ideales democráticos, libertarios e igualitarios del movimiento nacionalista, buscan preservar sus privilegios sociales y económicos apuntalando el régimen colonial. Las fuerzas comunistas esconden sus verdaderos motivos de clase detrás de apelaciones a la identidad religiosa para así explotar las pasiones de las masas en favor del interés propio⁶²³.

Nehru ilustra su argumento con varios ejemplos. Uno de ellos es cómo las élites hindúes y musulmanas batallan por cuotas comunales en la administración colonial, a las que solamente las clases medias y altas con educación universitaria y conocimiento del inglés pueden optar. Otro ejemplo es cómo en ciertas provincias, como el Punjab, Sind o Bengala, donde los terratenientes provienen de la comunidad hindú, mientras que los campesinos mayoritariamente lo hacen de la musulmana, cuando existen demandas socio-económicas en favor de un mejor trato hacia los campesinos, los terratenientes dan al conflicto tintes comunales para deslegitimarlos. Nehru señala cómo la Hindu Mahasabha, la principal fuerza comunista hindú, se oponía de manera constante a cualquier tipo de reforma agraria en estas provincias⁶²⁴.

En base a esa evidencia, Nehru concluye que:

“[Las fuerzas comunistas] no son [organizaciones] religiosas, aunque se confinen a sí mismos a grupos religiosos y exploten el nombre de la religión. No son [organizaciones] culturales y nunca han hecho nada por la cultura, aunque hablan con valentía de una cultura pasada. No son grupos éticos o morales, sus enseñanzas están singularmente vacías de toda ética y moral [...] En realidad, funcionan políticamente y sus demandas son políticas, pero se denominan a sí mismas apolíticas para esconder sus verdaderos motivos”⁶²⁵.

En suma, para Nehru el comunalismo es una ideología reaccionaria creada por las clases altas hindúes y musulmanas, con el apoyo británico, para proteger sus privilegios frente al avance de las fuerzas modernizadoras nacionalistas. Para este propósito

⁶²² Nehru, J. (2003g) “Reality and myth”, p. 18

⁶²³ Nehru, J. (2004) op. cit., p. 485

⁶²⁴ Ibid., p. 484

⁶²⁵ Nehru, J. (2003g) op. cit., p. 19

instrumentalizan el sentimiento religioso de las masas para fragmentar la identidad nacional unitaria y así debilitar el movimiento nacionalista.

5.2. Comprender las verdaderas causas del comunalismo para eliminarlo

Para Nehru, el comunalismo se ha convertido en una ideología tan potente en la India porque su fórmula combina dos importantes fuerzas: la irracionalidad del sentimiento religioso y la alianza entre la élite socio-económica y el poder político del país; a lo que hay que añadir la poco útil legitimación que líderes como Gandhi dan desde el movimiento nacionalista a la intrusión de la religión en la esfera política. Ante esta situación, Nehru cree que es inútil hacer apelaciones abstractas a un hipotético sentimiento de unidad entre hindúes y musulmanes⁶²⁶. Lo que es necesario, defiende, es comprender las causas que llevan a las masas a dejarse llevar por sentimientos comunales que son contrarios a sus propios intereses.

El punto de partida de Nehru para el análisis de las causas de la capacidad de influencia del comunalismo entre las clases bajas es la necesidad de hacer una distinción entre el problema comunal y el comunalismo como ideología. El problema comunal es la necesidad de convencer a las minorías religiosas de que en la India independiente no quedarían a merced de la voluntad de la mayoría hindú⁶²⁷. Para ello era necesario que el nuevo Estado garantizase sus derechos a la igualdad y la libertad y a la participación política. Por su parte, el comunalismo es “una mentalidad de grupo estrecha que se basa en la comunidad religiosa, pero en realidad está concernida con el poder político y el clientelismo en favor del grupo”⁶²⁸. Si el primero, el problema comunal, es un fenómeno legítimo, el segundo, el comunalismo, no lo es. Es más, el segundo es una de las causas del primero, al incitar a la división y fomentar la desconfianza entre las distintas comunidades religiosas.

Esa primera distinción Nehru la complementa con una segunda, la ausencia de una conciencia de clase entre las masas empobrecidas indias. En la India, argumenta, la mayoría no debe ser concebida en base a líneas religiosas, es decir la hindú, sino sobre la

⁶²⁶ Nehru, J. (2004) op. cit., p. 477

⁶²⁷ Nehru, J. (2010) op. cit., p. 419

⁶²⁸ Ibid., p. 420

masa empobrecida, que incluye personas de todas las religiones. Para Nehru, un campesino musulmán de Bengala tiene más en común con un campesino hindú del Punjab occidental que con el terrateniente musulmán de ese campesino. Las clases altas, continúa, conscientes de encontrarse en minoría si se despertase la moderna conciencia de clase, apelan a la tradicional identidad religiosa para romper esa potencial mayoría económica y en su lugar establecer la conciencia de minoría religiosa⁶²⁹.

En definitiva, para Nehru es inútil, tanto apelar a la conciencia de los líderes comunalistas como buscar una solución pactada con ellos, porque su objetivo no es encontrar una solución al problema comunal. Las organizaciones comunalistas son *statuquoistas*, el motivo de su existencia es preservar el problema de la diferencia entre los distintos grupos porque es lo que garantiza la protección de sus privilegios.

Ese razonamiento lleva a Nehru a criticar el “Fallo comunal” como un grave error, porque significa el triunfo de los intereses particulares de la élite y la consolidación de la conciencia comunal frente a la de clase. Por eso no es sorprendente para él que todas las fuerzas comunalistas, independientemente del grupo identitario que representasen, se aliasen con los británicos para apoyar las circunscripciones y escaños separados:

“Ésta [la *Roundtable Conference*] no buscaba dar ni un ápice de libertad al pueblo indio; lo que se buscó fue ganar ciertos intereses indios para el bando británico y tuvieron éxito [...] Toda la estrategia estaba basada en la protección y perpetuación de los numerosos privilegios que explotan a las masas indias”⁶³⁰.

Para Nehru el problema comunal no se resuelve con la creación de circunscripciones y escaños reservados; es más, la decisión de crearlos abría una caja de Pandora de futuras reivindicaciones por parte de otros grupos que podría hacer a la India ingobernable. Su alternativa estaba basada en el establecimiento de una asamblea constituyente, elegida bajo sufragio universal con circunscripción única, que escribiese un texto constitucional en favor de la verdadera mayoría, el conjunto de las masas empobrecidas:

“El Congreso Nacional defiende la independencia y un Estado democrático. Hemos propuesto que la constitución de una India libre deba ser escrita, sin interferencia externa, por una asamblea constituyente elegida por sufragio adulto. Esa es la manera democrática y no hay otra, menos la revolución, cuyas consecuencias son impredecibles. Una asamblea

⁶²⁹ Ibid., p. 421

⁶³⁰ Nehru, J. (1974) op. cit., p. 242

elegida por sufragio adulto representará al pueblo como un todo y estará mucho más interesada en los problemas económicos y sociales de las masas que en mezquinos intereses comunales que afectan sólo a pequeños grupos”⁶³¹.

La conclusión de Nehru sobre la cuestión comunalista es que “la verdadera batalla en la India hoy no es entre la cultura hindú y la cultura musulmana, sino entre esas dos y la conquistadora cultura científica de la civilización moderna”⁶³².

Y añade: “Si el progreso consiste en que el individuo tenga una visión más amplia de lo que constituye la política, nuestros comunalistas, al igual que nuestro gobierno, han buscado deliberadamente y consistentemente lo opuesto – el estrechamiento de esa visión”⁶³³.

Así vemos que la concepción del comunalismo de Nehru está fuertemente influenciada por la lógica marxista de la base y la superestructura: el discurso identitario religioso simplemente enmascara la motivación económica de las clases altas que, a través de él, previenen el auge de una conciencia de clase entre el proletariado.

6. Conclusión

De los cuatro conceptos que hemos estudiado en esta investigación, el comunalismo es el único de todos ellos que no se origina en el pensamiento político occidental, sino en el indio. Esto se debe a que el fenómeno al que busca dar significado es específico de la singularidad de la realidad social india, la función que la religión juega en su estructuración y el entrelazamiento de ambas con las distintas visiones de la India moderna.

Al comienzo del capítulo hemos afirmado que el comunalismo es un fenómeno político decididamente moderno, ya que representa un proceso de politización en el que la identidad religiosa tradicional se equipa con voluntad política. Dicha politización posee dos causas: la primera es la construcción de comunidades religiosas imaginadas, debido

⁶³¹ Nehru, J. (2003h) “The unity of India”, p. 40

⁶³² Nehru, J. (2004) op. cit., p. 487

⁶³³ Ibid., p. 489

al proceso de burocratización llevado a cabo por el Estado colonial, que crea censos para cada comunidad y les otorga ciertos derechos e identidades legales colectivas. La segunda es la naturaleza totalizante de las principales religiones presentes en el subcontinente, que al regir todos los aspectos de la vida de sus creyentes hacen que sean más resistentes de lo que lo fue el cristianismo en Europa a procesos de secularización.

Así, si la relación entre religión y modernidad en Occidente está caracterizada por el fenómeno de la secularización, en la India lo está por el del comunalismo, entendido como la lucha política y, a menudo, la violencia entre comunidades religiosas cuyo punto culminante fue la Partición de la India y la creación del Estado musulmán de Pakistán.

La importancia de la religión en la sociedad india, su heterogeneidad y la confrontación entre las distintas comunidades hacen del comunalismo una cuestión central para la existencia de la India moderna y, por tanto, para su pensamiento político. Es más, vemos cómo en el desarrollo de las distintas concepciones de nuestros cuatro pensadores encontramos que el comunalismo influye en los atributos y significaciones de los otros conceptos que hemos estudiado.

CONCLUSIONES

En este estudio hemos tratado de demostrar dos líneas argumentativas principales. Primero, que debido a las diferencias en los contextos históricos y culturales, distintas sociedades desarrollan distintos tipos de modernidades políticas. Y segundo, que la India moderna es un ejemplo de dicha tesis de la pluralidad de modernidades en el mundo.

En base a esas líneas argumentativas en la introducción hemos presentado la que es nuestra pregunta de investigación: ¿Existe un pensamiento político indio moderno genuinamente alternativo al pensamiento político occidental moderno?

A la hora de presentar nuestras conclusiones, primero abordaremos nuestros argumentos en relación a la pregunta de investigación y, por tanto, la segunda línea argumentativa, para más tarde regresar a la primera, a fin ofrecer un número de conclusiones más generales sobre la pluralidad de modernidades y sus consecuencias para el futuro de las ciencias sociales.

1. La existencia de un pensamiento político indio moderno alternativo

En nuestra investigación hemos buscado demostrar que sí existe una modernidad india alternativa a la occidental a través de un análisis del desarrollo conceptual del pensamiento político que la crea. Para ello, hemos explorado el desarrollo y uso de cuatro conceptos fundamentales en este pensamiento – la sociedad civil, el Estado, el nacionalismo y el comunalismo – en el pensamiento de cuatro autores indios – Rabindranath Tagore, Mohandas Gandhi, Bhimrao Ramji Ambedkar y Jawaharlal Nehru.

1.1. Delimitando el período histórico en el que ocurre la transición hacia la modernidad en el pensamiento político indio

El primer paso en nuestra investigación ha sido utilizar el instrumento metodológico del *Sattelzeit* de Reinhart Koselleck para establecer el período histórico en el que tiene lugar la transición hacia la modernidad en el pensamiento político indio. A nuestro juicio, dicho

periodo es el que transcurre entre la instauración del Estado colonial británico en 1858 y la independencia política de la India en 1947. Los argumentos presentados para defender nuestra tesis son los siguientes:

i) Que para poder concebir una visión de la India moderna es necesario, primero, que exista la India como un ente unificado, es decir, como unidad epistémica que pueda ser en sí misma objeto de reflexión política. Nosotros hemos argumentado que dicha construcción ocurre cuando se instaura el Estado colonial y éste unifica, por primera vez en la historia, todo el territorio del subcontinente bajo un único soberano.

ii) El Estado colonial introduce en la India las ideas de la modernidad occidental. Esto ocurre de dos maneras. Primero, el Estado colonial impone las instituciones del Estado moderno en la India y segundo, los británicos buscan legitimar su poder político en base a una narrativa utilitarista construida sobre los valores y principios del pensamiento político occidental moderno.

iii) La exposición a las ideas y valores de la modernidad occidental expanden los horizontes de lo posible del pensamiento político indio tradicional. Dicha expansión en un primer período, que hemos denominado colaboracionista (1858-1883), conduce a un proceso de introspección crítica por parte de la élite intelectual india sobre la realidad social del país. El resultado es que se incorporan nuevos conceptos al pensamiento político indio y comienza el proceso de transición del mismo hacia la modernidad.

Sin embargo, en un segundo período (1883-1909), además de la crítica social interna, el pensamiento político indio utiliza las propias ideas importadas por los británicos para articular la inconsistencia entre éstas y la narrativa legitimadora del Estado colonial supuestamente fundado sobre ellas. El resultado es el nacimiento de una narrativa anti-colonialista fundamentada sobre los conceptos de la modernidad occidental

Así, vemos que el germen del pensamiento político indio moderno es el colonialismo. Primero, porque expande su base conceptual y segundo, porque tras la constatación práctica de que el colonialismo es negativo para la India, se ve obligado a desarrollar su propia narrativa moderna para deslegitimar la colonialista británica.

iii) En los dos períodos ya citados encontramos que se produce una expansión conceptual dentro del pensamiento político indio moderno y también la articulación de un discurso de resistencia anti-colonialista. Sin embargo, continúa ausente el desarrollo de una alternativa política al colonialismo, se sabe de qué se está en contra, pero no se sabe de qué se está a favor. En ese sentido, existe una continuidad del uso de los conceptos políticos de la modernidad occidental sin modificación. En otras palabras, existe un discurso, existe una modernidad, la colonial, y una crítica a ésta, con ausencia de una alternativa.

La construcción de esa alternativa a la propuesta de modernidad occidental comienza a desarrollarse a comienzos del siglo XX, en el tercer período, que hemos denominado como nacionalista (1909-1947), y cuyo hito central es la publicación en la India de *Hind Swaraj* de Gandhi, donde, por primera vez, se articula una visión propia sobre la India moderna.

Es a partir de este último período donde hemos buscado demostrar que existe un pensamiento político indio moderno a través del estudio de cuatro conceptos políticos clave que demuestran las diferencias en sus atributos en comparación con los mismos conceptos en la modernidad occidental.

1.2. El concepto de sociedad civil en el pensamiento político indio moderno

En el corazón del concepto de sociedad civil encontramos el principio, o valor, de la individualidad. Es este atributo el que denota la modernidad del mismo. Con el desarrollo del concepto de sociedad civil se señala el ansia humana por la búsqueda de un espacio para la acción libre del individuo, que es la esencia del hombre moderno.

En el pensamiento político moderno occidental el concepto de sociedad civil se desarrolla dentro del contexto histórico del Estado absolutista europeo. Ante la presencia de un soberano omnipresente legitimado para entrometerse y regular todos los aspectos de la vida de la sociedad, el concepto de sociedad civil busca limitar ese poder estatal y ofrecer un espacio para la libertad individual. La sociedad civil, por tanto, es una esfera deliberadamente sin contenido específico, es simplemente donde se realiza la concepción

del ser humano como individuo racional y auto-interesado que posee ciertos derechos inalienables.

En la India pre-moderna el contexto histórico para el desarrollo de la sociedad civil es muy distinto al occidental. Ante la ausencia de la soberanía estatal, la religión se erige en garante del orden social y económico a través del sistema de castas hindú.

Partiendo de ese contexto histórico, el desarrollo del concepto de sociedad civil en el pensamiento político indio moderno empieza desde una concepción de la misma como una sociedad que auto-regula la convivencia entre sus miembros a través de la imposición de ciertos deberes a cada uno de ellos. El principio que rige dicha sociedad de deberes es el *dharma* hindú. La característica que hace a esta concepción moderna es que se construye sobre la base del individuo libre, a diferencia del sistema de castas brahmánico. En el caso de Tagore, el individuo, a través del uso de la razón, acepta sus deberes sociales como base para alcanzar la libertad más completa, su libertad de conciencia. En el caso de Gandhi, el individuo también acepta sus deberes con la sociedad como parte de su búsqueda de la libertad, o *swaraj*, personal.

El segundo desarrollo del concepto lo encontramos en la concepción de Ambedkar que deslegitima el fundamento hindú del concepto al demostrar que no existen diferencias cualitativas entre el sistema de castas brahmánico y el basado sobre el principio del *dharma*. Ambos construyen un modelo social que fomenta la desigualdad y niega la individualidad. Unida a esa crítica, Ambedkar incorpora a su concepción de la sociedad civil el atributo de la democracia como virtud cívica, diferente a la concepción occidental de ésta como institución política. La democracia engloba las ideas de igualdad y fraternidad entre los miembros de la sociedad. Así Ambedkar incorpora al concepto de sociedad civil un énfasis igualitarista, ausente hasta entonces.

Por último, con Nehru encontramos una síntesis de las dos concepciones anteriores. A través de su socialismo democrático encontramos que seculariza la concepción de Tagore y Gandhi de la sociedad civil como sociedad de deberes, al eliminar todo fundamento religioso, y la une a la concepción igualitarista de Ambedkar.

El concepto de sociedad civil es, sin duda, el más difícil de analizar de los cuatro que hemos estudiado, debido a que en la ontología política india no existe la división entre Estado y sociedad civil. En ese sentido, aquí hemos trazado la evolución del concepto de sociedad civil como sociedad civilizada moderna, es decir, aquella que combina la sociabilidad con el principio de la libertad individual. A la hora de comparar el concepto de sociedad civil en el pensamiento occidental e indio, vemos que son dos concepciones muy diferentes debido al origen histórico y cultural de cada una. En el primero vemos que el énfasis es en los derechos del individuo y el desafío lo encontramos en cómo garantizar la sociabilidad frente a la desigualdad creciente fruto del modelo capitalista. En el pensamiento indio, el énfasis en los deberes del individuo produce, a menudo, una negación de esa propia libertad de la voluntad, lo que crea otro tipo de desigualdad, como en el caso del sistema de castas que sobrevive hasta hoy día.

1.3. El concepto de Estado en el pensamiento político indio moderno

Los conceptos de sociedad civil y Estado son un ejemplo de dos objetos cuyas concepciones están íntimamente ligadas, porque donde comienza uno acaba el otro.

En ese sentido, no es sorprendente que en nuestra investigación hayamos encontrado que el concepto de Estado en el pensamiento político indio moderno evoluciona desde un primer desarrollo en negativo, en paralelo con el desarrollo del concepto de sociedad civil. Tanto para Tagore como para Gandhi el Estado es una solución occidental al problema de la convivencia pacífica en sociedades modernas. Como en ambos la sociedad civil es capaz de auto-regularse, entonces el Estado es una institución innecesaria. Pero no sólo es el Estado redundante en el contexto indio, es además una institución nociva porque su naturaleza mecanicista la hace amoral y contraria a los principios éticos indios de la cooperación, en el caso de Tagore, y de la no-violencia, en el caso de Gandhi. Así vemos que en un primer desarrollo histórico, el pensamiento político indio moderno provincializa, utilizando el concepto de Chakrabarty, al Estado. Es decir, éste no es más que una solución entre varias al problema de la regulación de la convivencia pacífica en sociedad. Es decir, para ellos, el Estado no es una institución universal.

Si primero el concepto de Estado es provincializado y arrastrado a los márgenes de la modernidad india, su segundo desarrollo conceptual lo vuelve a colocar en la centralidad

de la misma. Tanto para Ambedkar como para Nehru, el Estado es la fuerza transformadora que obliga, en el caso de Ambedkar, o lidera, en el caso de Nehru, la transición a la modernidad de la sociedad india. Para Ambedkar, el Estado es el instrumento que garantiza los derechos de las minorías dentro de la sociedad india, ya que ésta está regida por un ordenamiento hindú que no es reformable desde dentro. Para Nehru, el Estado es la fuerza que garantiza el respeto a la diversidad social india y promueve el desarrollo económico, ambos necesarios para evitar el conflicto y la desintegración social.

Es en la concepción del Estado donde encontramos la gran batalla conceptual dentro del pensamiento político indio moderno entre las dos grandes visiones sobre la modernidad allí. Por un lado, encontramos la perspectiva de la sociedad auto-regulada, anclada en la supuesta naturaleza espiritual de la India, y donde el Estado no juega ningún papel. En la segunda, esa sociedad es vista como desigual y retrógrada, necesitada de transformación, y es el Estado el motor modernizador de la misma. En el debate constitucional, al que hacemos referencia en el capítulo, vemos que la segunda concepción se impone a la primera, pero también que tanto una como otra tienen un punto en común y es el rechazo a la concepción liberal del Estado, en la que éste actúa como un simple facilitador de la competición económica y el progreso material, sin criterio moral propio.

La centralidad del Estado para la modernidad india es evidente en la India contemporánea. Al dictar, a través de la regulación de hasta los aspectos más ínfimos, las estrategias de desarrollo económico y social en la India, en cierta medida, el Estado cumple las funciones de la sociedad civil, o al menos, la reemplaza como fuente de innovación y motor del progreso, al contrario que ocurre en Occidente.

1.4. Los conceptos de nación y nacionalismo en el pensamiento político indio moderno

El nacionalismo es una ideología que, en cierto modo, representa una forma de reacción práctica contra el ideal de la modernidad occidental y, al mismo tiempo, es un producto de la misma. El nacionalismo como sentimiento o actitud emocional de adhesión a la nación es contrario a los valores de universalismo y racionalidad que propugna la modernidad occidental; sin embargo, también dicho sentimiento nace de un proceso de

racionalización de la evidencia histórica que busca convencer de la singularidad de la nación. Sea como fuere, el nacionalismo es uno de los fenómenos políticos más significativos en la Europa moderna y es un factor determinante de su forma contemporánea.

En el caso indio, el nacionalismo, entendido como una reacción discursiva al colonialismo, es el motor de su modernidad política. Este concepto es necesario para establecer qué constituye la identidad india. Primero, porque forma el hilo discursivo que desafía la ortodoxia colonialista, que había impuesto su propia concepción orientalista de la India, y segundo, porque en una sociedad tan diversa, en la que las personas poseen múltiples identidades que se solapan – religiosas, de casta, lingüísticas, etc. – ofrecer una concepción de “indianidad” común y legítima a los ojos de todos es una tarea ingente.

La evolución del concepto de nacionalismo dentro del pensamiento político indio moderno parte de una distinción entre detractores y partidarios del mismo como ideología. Tagore y Nehru conciben el nacionalismo como una ideología destructiva, fuente de conflicto entre pueblos, sea ésta en forma de guerras interestatales, como las Guerras Mundiales, o en forma de agresión imperialista. Aunque Tagore lo rechaza completamente, Nehru lo ve útil a corto plazo como herramienta de movilización social a favor de la independencia, pero ambos coinciden en la superioridad de la idea del internacionalismo. Gandhi y Ambedkar comparten en sus concepciones la idea de que el nacionalismo puede actuar como una fuerza cohesionadora dentro de la sociedad. En el caso de Gandhi, el nacionalismo puede ser de dos tipos: una llamada a la acción moral, según su concepción del mismo, o amoral, según la concepción occidental. Para Ambedkar, el nacionalismo es la voluntad política de la nación, entendida ésta como una sociedad democrática, es decir, igualitaria y unida por lazos de sentimientos fraternales.

Los conceptos de nación y nacionalismo en la modernidad occidental están contruidos sobre el supuesto de la homogeneidad social, sea ésta pre-existente, como en el caso de la concepción orgánica alemana, o manufacturada, como en el caso de la concepción voluntarista francesa. Lo verdaderamente innovador de la concepción india es que ambos conceptos se construyen en base a la celebración de la diversidad. A pesar de las diferencias que encontramos entre sus distintas aportaciones conceptuales, nuestros cuatro pensadores coinciden en que la esencia de la identidad india es precisamente el

carácter multi-identitario de la misma. Todos ellos comparten en sus visiones una clara voluntad de ofrecer una base sobre la que acomodar, en igualdad de condiciones para todos sus miembros, la heterogeneidad de su sociedad bajo una estructura política moderna.

Al mismo tiempo, el período histórico en el que se desarrolla el nacionalismo indio – de auge de movimientos nacionalistas excluyentes tanto en Europa como en Asia – hace la concepción abierta y plural del mismo un *rara avis*.

1.5. El concepto de comunalismo en el pensamiento político indio moderno

El concepto de comunalismo es el único que emerge desde dentro de la propia modernidad india, no es importado de la occidental. Esto es así porque el fenómeno del comunalismo es específico del contexto social y religioso indio. En cierto modo, se puede decir que el comunalismo es un producto de la confluencia entre la modernidad occidental y la religiosidad india dentro del contexto colonial. Procesos pertenecientes a la racionalización estatal, como las abstracciones censales y jurídicas, producen categorías identitarias rígidas que segregan a las distintas comunidades religiosas. Al mismo tiempo, la naturaleza totalizadora de las principales religiones del subcontinente, en las que se encuentra ausente la dualidad cristiana, hace que la sociedad india no sea orgánicamente proclive a un proceso de secularización. La confluencia de estas dos causas, unida a la política colonial de “dividir para vencer”, que busca debilitar el neonato movimiento nacionalista a través de una confrontación religiosa, resulta en un proceso de transformación de la religiosidad india en identidades políticas de carácter excluyente y en competición las unas con las otras.

Nuestros cuatro pensadores coinciden en afirmar que el comunalismo es un fenómeno moderno y específicamente indio. Sin embargo, existen diferencias entre la concepción de la naturaleza del fenómeno por parte de Tagore, Gandhi y Nehru, por un lado, y Ambedkar por el otro. Para los tres primeros el comunalismo es la causa de un problema de convivencia que pone en peligro la visión de la India como un proyecto de “unidad en la diversidad”. Tagore defiende que el comunalismo forma parte de un proceso más general de degeneración de la vida social india, al que ya apuntaba en su concepción de la sociedad civil. Tagore concibe el comunalismo como la expresión política de la fe

espiritual convertida en doctrina religiosa, basada en una serie de rígidos dogmas y reglas que fomentan la diferencia y la confrontación entre comunidades. Gandhi, igualmente, ve el comunalismo como una deformación de la espiritualidad india, pero ve su origen en la instrumentalización por parte de los británicos del profundo sentimiento religioso de los indios. Por último, en Nehru encontramos una concepción del comunalismo fuertemente influenciada por el pensamiento marxista y, en particular, la tesis de la base y la superestructura. Para Nehru, el comunalismo es un instrumento construido por las clases altas indias para proteger sus privilegios de clase frente al programa reformista e igualitario que propone el movimiento nacionalista.

Sin duda, la concepción de Ambedkar es la más interesante de las cuatro expuestas, porque concibe el comunalismo como el síntoma, no la causa, del problema de la convivencia. Partiendo de su idea de la inexistencia de una sociedad y nación indias debido a las divisiones creadas por el sistema de castas, Ambedkar construye una concepción del comunalismo que lo presenta como un síntoma de esa desigualdad jerarquizada, pero también como un instrumento político que las minorías utilizan para transformar esa sociedad. En ese sentido, sostiene, o el comunalismo fuerza a la mayoría a sacrificar parte de sus privilegios y compartir el poder político, social y económico con las minorías, o éste continuará bloqueando la constitución del sentimiento nacional indio y, por tanto, también el objetivo político de la independencia.

La concepción del comunalismo como forma de presión política colectiva es ciertamente innovadora y hasta hoy vemos que continúa ofreciendo la base para la lucha política, fragmentando la *polity* india en grupos de presión con distintas identidades políticas que venden la fuerza de su voto en bloque a favor de favores políticos. La concepción del comunalismo de Ambedkar ha mutado no sólo desde el punto de vista religioso, sino casteísta y más allá, estableciendo, en parte, el fenómeno que Nehru temía: una espiral de demandas y presiones constantes por parte de distintos grupos sociales al Estado.

1.6. Reflexión final

En base a los desarrollos conceptuales presentados y su comparación con los que tienen lugar para los mismos conceptos en el pensamiento occidental, creemos poder responder a nuestra pregunta de investigación claramente de manera afirmativa: sí existe un

pensamiento político indio moderno genuinamente alternativo al pensamiento político occidental moderno.

Vemos que el pensamiento político indio moderno se desarrolla dentro de la confluencia de sus propias tradiciones epistemológica y ontológica, de un contexto socio-histórico específico, el de una compleja ecología social y una subyugación colonial, y de su exposición a las ideas de la modernidad occidental. Dicha confluencia hace que los desafíos a los que se enfrenta sean diferentes a los que dieron lugar a la modernidad en Europa y, por tanto, sus respuestas a los mismos también.

La realidad es que la complejidad de la India a todos los niveles inevitablemente produce un choque entre cultura, o en su caso culturas, y política. La India post-independencia es una realidad socio-política construida sobre grandes ideales, pero cuya aplicación se ha visto limitada por el arte de lo posible en un país de 1.200 millones de personas, con 21 lenguas oficiales, 212 grupos tribales y seis grupos religiosos mayoritarios.

2. La pluralidad de modernidades: apuntes acerca del futuro de las ciencias sociales

En la introducción hemos señalado que la razón de ser de este estudio es la preocupación por la necesidad de expandir las fronteras conceptuales de la modernidad para buscar puentes de entendimiento entre las distintas tradiciones epistemológicas del mundo. Ciertamente, dicha tarea es especialmente importante dentro de las ciencias sociales, y la ciencia política en particular, porque, en nuestra opinión, nos encontramos ante un serio declive de su capacidad explicativa de las realidades sociales y políticas emergentes en el siglo XXI y de las ideas que las sustentan.

Si el punto álgido de la hegemonía ideológica occidental tiene lugar en 1989 con el colapso del comunismo soviético y rimbombantes declaraciones sobre el fin de la historia, hoy el contexto es muy diferente. Nos encontramos en una edad en la que la globalización ya no se limita a fenómenos económicos y culturales que encajan dentro de lo predecible por parte de la ortodoxia de las ciencias sociales, sino que a éstos se han unido otras manifestaciones más complejas como, por ejemplo, el yihadismo global o el encaje multicultural de segunda y tercera generación en Europa. Al mismo tiempo, estamos

experimentando un desplazamiento del eje de influencia mundial del Atlántico al Pacífico, donde la modernidad de sociedades como la china o la india encuentra difícil acomodo dentro de las teorías aculturales occidentales. Por último, las limitaciones de las teorías-ideología occidental, que propugnan que el progreso material es siempre continuo bajo su sistema político y que los factores morales o espirituales son de poca o ninguna consecuencia, han comenzado a emerger no ya fuera de Occidente, sino también dentro de él. La reciente crisis económica, el auge del populismo en Europa y en EEUU o el fundamentalismo islámico son expresiones del rechazo y la frustración a escala global con la modernidad occidental. Estas nuevas expresiones necesitan ser estudiadas por las ciencias sociales como alternativas legítimas, en el sentido académico no moral, a sus planteamientos teóricos y conceptuales existentes.

Pero no se trata solamente de poder explicar los fenómenos socio-políticos que tienen lugar en otras partes del mundo, sino también de reconocer que nosotros también podemos aprender de otras tradiciones de pensamiento. Retornando al desafío de la multiculturalidad en Europa hoy, por poner un ejemplo, no es descabellado pensar que podamos extraer lecciones acerca de cómo afrontarlo a partir del pensamiento político indio, que ha lidiado con ese problema desde sus inicios.

En definitiva, el eurocentrismo ha empobrecido las ciencias sociales al desdeñar alternativas de conocimiento provenientes de otras sociedades. Es fundamental expandir el marco cognitivo de nuestras disciplinas para abarcar otras filosofías y éticas no-occidentales. Y es que, esencialmente, a menudo en las sociedades occidentales creemos que la dominación, sea ésta cultural, política o económica, es un sustituto del conocimiento. Esta investigación busca, modestamente, contribuir a dicha labor.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Los cuatro pensadores indios que hemos estudiado en esta investigación fueron prolíficos escritores a lo largo de sus vidas. Todos ellos escribieron no sólo libros y ensayos, sino también, debido a su actividad política, cientos de artículos de opinión, discursos y cartas. Debido a la importancia de su pensamiento, existen recopilaciones de las obras de los cuatro llevadas a cabo por distintas organizaciones. Además sus principales libros han sido publicados a través de ediciones especiales como es el caso de *An autobiography* y *The Discovery of India* de Nehru, *Nationalism* de Tagore y *My experiments with Truth* de Gandhi en la colección de clásicos modernos de Penguin; *Hind Swaraj* de Gandhi por Cambridge University Press o *Annihilation of caste* de Ambedkar por Navayana.

Sin embargo, cualquier investigador que se sumerja en el estudio de nuestros autores rápidamente encontrará que existe una ausencia total de coordinación entre académicos a la hora de citar de manera consistente. Lo que hace una tarea muy difícil, a veces imposible, localizar los textos a los que se hace referencia en estudios y monografías.

Aquí hemos querido ofrecer un modelo bibliográfico que simplifique lo más posible la tarea a futuros investigadores. Es por ello que, cuando ha sido posible, hemos hecho referencia a los textos de acuerdo a las ediciones digitales de las obras completas de Gandhi, Nehru y Ambedkar. En el caso de Tagore la edición digital de sus obras no ofrece un sistema de referencia con lo cual nos hemos ceñido a la edición en papel.

Para evitar una duplicación excesiva en nuestra bibliografía, las siguientes abreviaciones se han utilizado:

- Mohandas Gandhi:
 - *The Complete Works of Mahatma Gandhi*, vol. X. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India será citado como: CWMG, vol. X.

Todas las referencias son accesibles en la siguiente edición digital oficial del Gobierno de la India: <http://www.gandhiserve.org/e/cwmg/cwmg.htm> (nótese que las referencias tanto de volumen como de página en la edición digital difieren de la edición en papel).

- Bhimrao Ramji Ambedkar:
 - *Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches*. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra será citado como: BAWS, vol. X.

Todas las referencias son accesibles en la siguiente edición digital oficial del Gobierno de la India: <http://www.mea.gov.in/books-writings-of-ambedkar.htm> (en este caso las referencias sí coinciden entre la edición digital y la edición en papel).

- Jawaharlal Nehru:
 - En el caso de Nehru las referencias bibliográficas aparecen completas. Se puede acceder digitalmente a los volúmenes originales en papel a través del servidor de la Jawaharlal Nehru Memorial Library: <http://nehruportal.nic.in/writings> (aquí también coinciden las referencias en la edición digital y en papel).
- Rabindranath Tagore:
 - En el caso de Tagore las referencias bibliográficas aparecen completas, sin abreviaciones. Desafortunadamente no existe un sitio oficial que contenga su obra digitalizada de una forma consistente para la investigación académica. Por ello todas las referencias son a las ediciones en papel de sus obras.

Con este trabajo de estandarización bibliográfico y con referencia, siempre que ha sido posible, a las ediciones digitales, hemos buscado facilitar el acceso a los principales textos políticos de nuestros cuatro autores a futuros investigadores.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, J. (1995) “Introducción” en Berlin, I. *Antología de ensayos*. Madrid: Espasa Calpe.
 - (2002). “La reforma protestante” en Vallespín, F. (ed.). *Historia de la teoría política, 2*. Madrid: Alianza.
 - (2004). *Poder y política en Max Weber*. Madrid: Biblioteca Nueva.
 - (2007). “En torno al objeto de la historia de los conceptos de Reinhart Koselleck” en Bocardo Crespo, E. (ed.) *El giro contextual: cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*. Madrid: Tecnos.
 - (2010). “El pensamiento político de Max Weber” en Vallespín, F. (ed.). *Historia de la teoría política, 4*. Madrid: Alianza.
 - (2012). *Política*. Madrid: Alianza.
 - (2014). *Estado y soberanía*. Madrid: Alianza.

- Acton, L. (1985). “Nationality” en Fears, J. R. (ed.) *Essays in the history of liberty: selected writings by Lord Acton*. Washington: Liberty Fund.

- Agarwal, S. N. (1946) *Gandhian Constitution for a free India*. Ahmedabad: Navajivan.

- Almond, G. y Coleman, J. (1960). *The politics of developing areas*. Princeton: Princeton University Press.
 - Almond, G. y Bingham Powell Jr., G. (1966). *Comparative politics: a developmental approach*. Boston: Little, Brown & Co.

- Aloysius, G. (1997). *Nationalism without a nation in India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - (2007). “Caste and nationalism” en Aryana, S. T. (ed.). *Ambedkar in retrospect: essays on economics, politics and society*. Jaipur: Rawat Publications.

- Álvarez Junco, J. (2016). *Dioses útiles: naciones y nacionalismos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

- Ambedkar, B. R. ([1919] 1979a). “Evidence before the Southborough Commission” en *BAWS, vol. 1*. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra.
 - ([1927] 2012). “The revolution against caste” en Guha, R. (ed.) *Makers of modern India*. Nueva Delhi: Penguin.
 - ([1930] 1982a). “A scheme of political safeguards for the protection of depressed classes” en *BAWS, vol. 2*. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra.
 - ([1931] 1982b). “Dual versus unified government” en *BAWS, vol. 2*. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra.
 - ([1932] 1982c). “On village panchayats bill” en *BAWS, vol. 2*. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra.
 - ([1936] 2014). *Annihilation of caste*. Nueva Delhi: Navayana.
 - ([1936] 1989a). “Away from the Hindus” en *BAWS, vol. 5*. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra.
 - ([1940] 1990). *Pakistan or the partition of India* en *BAWS, vol. 8*. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra.
 - ([1943] 1979b). “Ranade, Gandhi and Jinnah” en *BAWS, vol. 1*. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra.
 - ([1945] 1991a). *What Congress and Gandhi have done to the Untouchables* en *BAWS, vol. 9*. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra.
 - ([1947] 1979c). “States and minorities” en *BAWS, vol. 1*. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra.
 - ([1948] 2002). “Ambedkar’s introduction to the draft Constitution in the Constituent Assembly on 4th Novemer 1948” en Valerian, R. (ed.). *The essential writings of B. R. Ambedkar*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([s.f.] 1987a). “The Hindu social order” en *BAWS, vol. 3*. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra.
 - ([s.f.] 1987b). “Buddha or Karl Marx” en *BAWS, vol. 3*. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra.
 - ([s.f.] 1987c). “Symbols of Hinduism” en *BAWS, vol. 3*. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra.

- ([s.f.] 1989b). “Held at bay” en *BAWS*, vol. 5. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra.
- ([s.f.] 1994). “[Sin título conocido]” en *BAWS*, vol. 13. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra.
- Andersen, N. A. (2003). *Discursive analytical strategies: understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann*. Bristol: The Policy Press.
- Aris, R. (1965). *History of political thought in Germany (1789-1815)*. Londres: George Allen & Unwin.
- Aristóteles (2001). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2009) *Política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Austin, G. (2008). *The Indian Constitution: cornerstone of a nation*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Ayala, F. (1973). “Introducción” en Sieyès, E.-J. *¿Qué es el Tercer Estado?*. Madrid: Alianza
- Bayly, C. (1996). *Empire and information: intelligence gathering and social communication in India (1780-1870)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2011). “Afterword” en Kapila, S. (ed.) *An intellectual history for India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2012). *Recovering liberties: Indian thought in the age of liberalism and empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Béjar, H. (2010). “Alexis de Tocqueville: la democracia como destino” en Vallespín, F. (ed.) *Historia de la teoría política*, 3. Madrid: Alianza Editorial.
- Benoy Kumar, S. (1939). *The political institutions and theories of Hindus: a study in comparative politics*. Calcuta: Chuckervetty, Chatterjee & Co.

- Bentham, J. (2007). *Introduction to the principles of morals and legislation*. Nueva York: Dover.
- Berger, P. (1973). *The social reality of religion*. Londres: Penguin.
- Bergeron, L. F. y Koselleck, R. (1969). *Das Zeitalter der europäischen Revolution 1780-1848*. Frankfurt: Fischer.
- Berlin, I. (1990a). *Four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press.
 - (1990b). “The bent twig: on the rise of nationalism” en Berlin, I. *The crooked timber of humanity: chapters in the history of ideas*. Londres: John Murray.
 - (1995). “Herder y la Ilustración” en Berlin, I. *Antología de ensayos*. Madrid: Espasa-Calpe.
 - (2000). “Rabindranath Tagore y la conciencia de la nacionalidad” en Berlin, I. *El sentido de la realidad: sobre las ideas y su historia*. Madrid: Taurus.
 - (2008). “The hedgehog and the fox” en Berlin, I. *Russian thinkers*. Londres: Penguin.
- Bernstein, R. J. (1983). *Beyond objectivism and relativism*. Oxford: Basil Blackwell.
 - (1991). “Incommensurability and otherness revisited” en Deutsch, E. (ed.) *Culture and modernity: East-West philosophical perspectives*. Honolulu: Hawaii University Press.
- Bhandarkar, D. R. (1929). *Some aspects of ancient Hindu polity*. Benarés: Banaras Hindu University.
- Bhattacharya, K. C. (1954). “Swaraj in ideas” en *Visvabharati Quarterly*, 20, pp. 103-114.
- Bhattacharya, S. (2014). *The Mahatma and the Poet: letters and debates between Gandhi and Tagore 1915-1941*. Nueva Delhi: National Book Trust.

- Bödeker, H. E. (1998). “Concept-meaning-discourse. *Begriffsgeschichte reconsidered*” en Hampshen-Monk, I., et. al. (eds.) *History of concepts: comparative perspectives*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bodino, J. (2006). *Los seis libros de la República*. Madrid: Tecnos.
- Brown, J. (1972). *Gandhi's rise to power: 1915-1922*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincialising Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Chand, A. (1989). *Nehru's vision of nation building*. Nueva Delhi: Indus.
- Chandhoke, N. (1995). *State and civil society: explorations in political theory*. Nueva Delhi: Sage Publications.
- Chandra, B. (1993). *Essays on Indian nationalism*. Nueva Delhi: Haranand Publications.
- Chatterjee, P. (1986). *Nationalist thought and the colonial world: a derivative discourse?*. Londres: Zed Books.
- (1996). “Whose imagined communities?” en Balakrishnan, G. (ed.) *Mapping the nation*. London: Verso.
- Cicerón, M., T. (1984). *Sobre la República [De Republica]*. Álvaro D'Ors (trad.). Madrid: Gredos.
- Collet, S. D. (1988). *The life and letters of Raja Rammohun Roy*. Calcuta: Orient Longman.
- Colomer, J. M. (2010). “Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña” en Vallespín, F. (ed.). *Historia de la teoría política*, 3. Madrid: Alianza.

- Conde, F. J. (1948). *El saber político en Maquiavelo*. Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos.
- Constant, B. (2010). *De la liberté des anciens comparé à celle des modernes*. París : Mille et une nuits).
- Dalton, D. (1999). *Gandhi's power: non-violence in action*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Dandekar, R. N. (1988a). "Dharma: the first end of man" en Embree, A. T. (ed.). *Sources of Indian tradition, vol. I*. Nueva York: Columbia University Press.
- (1988b). "Artha: the second end of man" en Einbree, A. T. (ed.). *Sources of Indian tradition, vol. I*. Nueva York: Columbia University Press.
- Darity, W. (2008). "Foreword" en Thorat, S, y Kumar, N. B. R. *Ambedkar: perspectives on social exclusion and inclusive policies*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Das, V. (1989) "Subaltern as perspective" en Guha, Ranajit (ed.) *Subaltern Studies VI: writings on South Asian history and society*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Datta, P. K. y Palshikar, S. (2013). *Indian political thought*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- De Blas, A. (1987). "Estudio preliminar" en Renan, E. *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*. Madrid: Alianza.
- (1996). "Nacionalismo" en Díaz. E. y Ruiz Miguel, A. (eds.) *Filosofía política II: Teoría del Estado*. Madrid: Editorial Trotta.
- (2010) "El nacionalismo" en Vallespín, F. (ed.). *Historia de la teoría política, 3*. Madrid: Alianza Editorial.

- Deepa, P. (2008). “Indian philosophical aspects and the theme of devotion in Rabindranath Tagore’s Gitanjali” en *Language in India*, 8(8), pp. 1-4.
- Del Águila, R. (2002). “Maquiavelo y la teoría política renacentista” en Vallespín, F. (ed.). *Historia de la teoría política*, 2. Madrid: Alianza Editorial.
- Della Volpe, G. (1978). *Rousseau and Marx*. Londres: Lawrence and Wishart.
- D’Entrèves, A. P. (2001). *La noción de Estado*. Barcelona: Ariel.
- Desai, M. (2000). “Communalism, secularism and the dilemma of Indian nationhood” en Leifer, M. (ed.). *Asian nationalism*. Londres: Routledge.
- Díaz, E. (1981). *Estado de Derecho y sociedad democrática*. Madrid: Taurus.
- Diener, A. (1968). “Introducción” en Fichte, J. G. *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Taurus.
- Dumont, L. (1980). *Homo Hierarchicus: the caste system and its implications*. Chicago: Chicago University Press.
- Dunn, J. (1993). *Western political theory in the face of the future*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dutta, K. y Robinson, A. (2009). *Rabindranath Tagore: the myriad-minded man*. Londres: Tauris.
- (1997). *Selected letters of Rabindranath Tagore*. Cambridge: University of Cambridge Oriental Publications.
- Einsenmann, C. (1985). “La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu ” en *Cahiers de Philosophie Politique*, nº 2-3. Bruselas: Ousia.
- Eisenstadt, S. N. (2000). “Multiple modernities” en *Daedalus*, 129:1, pp. 1-29.

- Femia, J. (2001). “Civil society and the Marxist tradition” en Kaviraj, S. y Khilnani, S. (eds.). *Civil society: history and possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fernández Sebastián, J. y Fuentes, J. F. (2004). “A manera de introducción. Historia, lenguaje y política” en *Ayer*, 53:1, pp. 11-26.
- Festcher, I. (2010). “La Ilustración en Francia: la Enciclopedia, Montesquieu, Rousseau” en Vallespín, F. (ed.). *Historia de la teoría política*, 3. Madrid: Alianza.
- Fichte, J. G. (1968). *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Taurus.
- Gandhi, M. K. ([1908] 1999a). “Sarvodaya” en *CWMG*, vol. 8. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
 - ([1915] 1999b). “Speech at a public reception, Madras” en *CWMG*, vol. 15. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
 - ([1919] 2009a). “Hind Swaraj” en Gandhi, M. K., *Hind Swaraj and other writings*. Edición de Anthony Parel. Cambridge: Cambridge University Press.
 - ([1919] 2014). *Hind Swaraj*. Edición de Suresh Sharma y Tridip Suhrud. Nueva Delhi: Orient Blackswan.
 - ([1921] 1999c). “The great sentinel” en *CWMG*, vol. 24. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
 - ([1921] 1999d). “English learning” en *CWMG*, vol. 23. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
 - ([1921] 1999e). “My notes” en *CWMG*, vol.24. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
 - ([1921] 1999f). “Hindu-Muslim unity” en *CWMG*, vol. 24 Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
 - ([1924] 1999g). “My jail experiences – XI (continued)” en *CWMG*, vol. 29. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
 - ([1924] 1999h). “An appeal to the nation” en *CWMG*, vol. 28. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.

- ([1924] 1999i). “May God help” en *CWMG*, vol. 29. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
- ([1924] 1999j). “Hindu-Muslim tension: its cause and cure” en *CWMG*, vol. 28. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
- ([1926] 1999k). “Stand for non-violence” en *CWMG*, vol. 36. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
- ([1927] 2012). *My experiments with Truth*. Nueva Delhi: Penguin.
- ([1927] 1999l). “Speech at public meeting, Coimbatore” en *CWMG*, vol. 40. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
- ([1927] 1999m). “Brahmin-non-Brahmin question” en *CWMG*, vol. 40. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
- ([1927] 1968a). “Nationalism and internationalism” en *Selected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 6. Ahmedabad: Navajivan Publications.
- ([1930] 1999o). “Difficulty of practice” en *CWMG*, vol. 48. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
- ([1931] 1999p). “Power not an end” en *CWMG*, vol. 53. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
- ([1931] 1999q). “Speech at plenary session of Roundtable Conference” en *CWMG*, vol. 54. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
- ([1931] 1999r). “Interview to Charles Petrasch and others” en *CWMG*, vol. 54. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
- ([1932] 1968b). *From Yeravda Mandir* en *The selected works of Mahatma Gandhi*, vol. 3. Ahmedabad: Navajivan.
- ([1935] 1968c). “Trusteeship” en Narayan, S. (ed.). *The selected works of Mahatma Gandhi*, vol. 5. Ahmedabad: Navajivan.
- ([1936] 1999s). “Speech at exhibition ground, Faizpur” en *CWMG*, vol. 70. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
- ([1939] 1968d). “The state of enlightened anarchy” en Narayan, S. (ed.). *The selected works of Mahatma Gandhi*, vol. 5. Ahmedabad: Navajivan.
- ([1940] 1968e). “sin título” en Narayan, S. (ed.). *The selected works of Mahatma Gandhi*, vol. 5. Ahmedabad: Navajivan.
- ([1941] 1999t). “Constructive programme: its meaning and place” en *CWMG*, vol. 81. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.

- ([1942] 1999u). “Village swaraj” en *CWMG*, vol. 83. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
 - ([1942] 1999v). “Hand-spun a measure of value” en *CWMG*, vol. 81. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
 - ([1942] 1999w). “Speech at the A.I.C.C. meeting [07/08/1942]” en *CWMG*, vol. 83. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
 - ([1942] 1999x). “Speech at the A.I.C.C. meeting [08/08/1942]” en *CWMG*, vol. 83. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
 - ([1945] 2009b). “Gandhi to Nehru” en Gandhi, M. K., *Hind Swaraj and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - ([1946] 1999y). “Congress ministries and ahimsa” en *CWMG*, vol. 92. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
 - ([1946] 2009c). “The pyramid versus the oceanic circle” en Gandhi, M. K. *Hind Swaraj and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - ([1948] 1999z). “Speech at prayer meeting” en *CWMG*, vol. 98. Nueva Delhi: Publications Division, Government of India.
 - ([s.f.] 1968f). “Swadeshi” en *The selected works of Mahatma Gandhi*, vol. 3. Ahmedabad: Navajivan.
- Giner, S. (1996). “Sociedad civil” en Díaz, E. y Ruiz Miguel, A. (eds.) *Filosofía política II: Teoría del Estado*. Madrid: Editorial Trotta.
 - Gopal, S. (1975). *Jawaharlal Nehru: a biography, vol. 1 (1889-1947)*. Londres: Jonathan Cape.
 - Guha, Ramachandra (2005). “Arguments with Sen, arguments about India” en *Economic and Political Weekly*, 40(41), pp. 4420-4425.
 - (2009). “Introduction” en Tagore, R. *Nationalism*. Londres: Penguin.
 - (2012). *Makers of modern India*. Nueva Delhi: Penguin.
 - Guha, Ranajit (1982). “On some aspects of the historiography of colonial India” en Guha, Ranajit (ed.) *Subaltern Studies I: writings on South Asian history and society*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

- (1983). *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*. Durham: Duke University Press.
- (1989). "Dominance without hegemony and its historiography" en Guha, Ranajit (ed.) *Subaltern Studies VI: writings on South Asian history and society*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Gupta, R. C. (1983). *Indian freedom movement and thought*. Nueva Delhi: Sterling Publishing.
- Gramsci, A. (2003). *Selections from the prison notebooks*. Londres: Lawrence and Wishart.
- (2007). *Quaderni de la carcere, vol. VI*. Turín: Istituto Gramsci.
- Haggard, S. (1990). *Pathways from the periphery*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hamilton, A., Madison, J. y Jay, J. (2008). *The Federalist papers*. Oxford: Oxford University Press.
- Hardiman, D. (2003). *Gandhi: in his time and ours*. Nueva Delhi: Permanent Black.
- Hegel, G. W. F. (1974). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1999). *Principios de la Filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa.
- Heidegger, M. (1982). *El ser y el tiempo*. Gaos, J. (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Henrique Cardoso, F. y Faletto, E. (1977 [1967]). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Heesterman, J. C. (1985). *The inner conflict of tradition: essays in Indian ritual, kinship and society*. Chicago: Chicago University Press.

- Hess, L. y Singh, S. (2002). *The Bijak of Kabir*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Hintze, O. (1968). *Historia de las formas políticas*. Madrid: Revista de Occidente.
- Hobbes, T. (1981). *Leviathan*. Londres: Penguin.
- Hobsbawm, E. (1971). *Primitive rebels: studies in archaic forms of social movement in the 19th and 20th centuries*. Manchester: Manchester University Press.
- (1991). *Nations and nationalism since 1780*. Cambridge: Canto.
- Hölscher, L. (2004). “Hacia un diccionario histórico de los conceptos políticos europeos. Aportación teórica y metodológica de la *Begriffsgeschichte*” en *Ayer*, 53(1), pp. 97-108.
- Huntington, S. (1968). *Political order in changing societies*. New Haven: Yale University Press.
- (1996). *The clash of civilisations and the remaking of world order*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Israel, J. (2010). *A revolution of the mind: radical Enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Jayaswal, K. P. ([1921] 2005). *Hindu polity: a constitutional history of India in Hindu times*. Nueva Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishtan.
- Jha, M. N. (1975). *Modern Indian political thought*. Delhi: Meenakshi Prakashan.
- Joseph, G., et. al. (1990). “Eurocentrism in the social sciences” en *Race and Class*, 31:1, pp. 1-26.
- Joseph, S. (1991). “Indigenous social science project: some political implications” en *Economic and Political Weekly*, 26(15), pp. 959-963.

- Kabir, H. (1961). "Introduction" en Tagore, R., *Towards Universal Man*. Bombay: Asia Publishing House.
- Kapila, S. (2011). "Preface" en Kapila, S. (ed.) *An intellectual history for India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaviraj, S. (ed.) (1997a). *Politics in India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - (1997b). "Sociology of religion" en Kaviraj, S. (ed.). *Politics in India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - (1997c). "The modern state in India" en Doornbos, M. y Kaviraj, S. (eds.) *Dynamics of state formation: India and Europe compared*. Nueva Delhi: Sage.
 - (2001). "In search of civil society" en Kaviraj, S. y Khilnani, S. (eds.). *Civil society: history and possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - (2005). "An outline of a revisionist theory of modernity" en *European Journal of Sociology*, n° 3, pp. 497-526.
 - (2010). *The imaginary institution of India: politics and ideas*. Nueva York: Columbia University Press.
- Khilnani, S. (1997). *The idea of India*. Nueva Delhi: Penguin.
 - (2001). "The development of civil society" en Kaviraj, S. y Khilnani, S. (eds.). *Civil society: history and possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - (2010). "Introduction" en Nehru, J., *The Discovery of India*. Nueva Delhi: Penguin.
- Knopf, D. (1988). *The Brahma Samaj and the shaping of the modern Indian mind*. Delhi: Archive Publishers.
- Kohn, H. (1961). *The idea of nationalism*. Nueva Jersey: Transaction Publishers.
 - (1967). *Prelude to nation-states: the French and German experience*. Nueva York: D. Van Nostrand.
- Koselleck, R. (1967a). *Preussen zwischen Reform und Revolution*. Stuttgart: Klett.

- (1967b). *Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit*. Bonn: Bouvier.
 - (1979). "Einleitung" en Brunner, O., Conze, W. Y Koselleck, R. (eds.) *Geschichtliche Grundbegriffe, vol. I*. Stuttgart: Klett.
 - (1983). "Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung" en *Der Staat*, Beiheft, 6, pp. 7-21.
 - (1996). "A response to comments on the *Geschichtliche Grundbegriffe*" en Lehmann, H. y Richter, M. (eds.) *The meaning of historical terms and concepts: new studies on Begriffsgeschichte*. Washington: German Historical Institute.
 - (2004). "Historia de los conceptos y conceptos de historia" en *Ayer*, 53:1, pp. 27-45.
 - (2007). *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Pardos, J. A. (ed.) y de la Vega, R. y Pérez de Tudela, J. (trads.). Madrid: Editorial Trotta.
- Kumar, R. (1971). *Essays on Gandhian politics: the Rowlatt Satyagraha*. Oxford: Clarendon Press.
 - (1983). *Essays in the social history of modern India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - (1985). "Gandhi, Ambedkar and the Poona Pact" en *Journal of South Asian Studies*, 8:1-2, pp. 87-101.
 - (1997). "State formation in India: retrospect and prospect" en Doornbos, M. y Kaviraj, S. (eds.) *Dynamics of state formation: India and Europe compared*. Nueva Delhi: Sage.
- Kymlicka, W. y Opalski, M. (eds.) (2001). *Western political theory and ethnic relations in Eastern Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, J. (1991). *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid: Espasa-Calpe.
- López Hernández, J. (1989). *La ley del corazón. Estudio sobre J.-J. Rousseau*. Murcia: Universidad de Murcia.

- (1999). “La nación: entre la identidad cultural y la voluntad política” en *Anales de Derecho*, 17, pp. 143-155.
- Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación*. Espinosa, N. (trad.). Buenos Aires: Katz Editores.
- Lyon, D. (1994). *Postmodernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Madan, T. N. (1987). “Secularism in its place” en Kaviraj, S. (ed.). *Politics in India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Mahajan, G. (2013). *India: political ideas and the making of a democratic discourse*. Londres: Zed Books.
- Máiz, R. (2002). “Karl Marx: de la superación del Estado a la dictadura del proletariado” en Vallespín, F. (ed.) *Historia de la teoría política, 4*. Madrid: Alianza Editorial.
- Maquiavelo, N. (1972). *El Príncipe*. Madrid: Editorial Mediterráneo.
- (2005). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- Mancini, P. S. (1985). *Sobre la nacionalidad*. Madrid: Tecnos.
- Mascaró, J. (trad.) (2003). *The Bhagavad Gita*. Londres: Penguin.
- Mehta, V. R. (1992). *Foundations of Indian political thought*. Nueva Delhi: Manohar Publishers.
- Meinecke, F. (1959). *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Mill, J. S. (1998). *Considerations on representative government* en Mill, J. S. *On liberty and other essays*. Oxford: Oxford University Press.

- Mitra, K. (2012). “Ambedkar and the Constitution of India: a Deweyan experiment” en *Contemporary Pragmatism*, 9(2), pp. 301-320.
- Montesquieu, B. de (1972). *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.
- Mukherjee, A. (2015). “Nehru’s legacy: inclusive democracy and people’s empowerment” en *Economics and Political Weekly*, 1(16).
- Naef, W. (1947). *La idea del Estado en la Edad Moderna*. Madrid: Ediciones Nueva Época.
- Nandy, A. (1983). *The intimate enemy: loss and recovery of self under colonialism*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Nehru, J. ([1927] 2003a). “The psychology of Indian nationalism” en Gopal, S. y Iyengar, U. (eds.). *The essential writings of Jawaharlal Nehru, vol. 1*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([1928] 2003b). “The basis of society” en Gopal, S. y Iyengar, U. (eds.). *The essential writings of Jawaharlal Nehru, vol. 2*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([1928] 2003c). “Resolution on independence: statement to the press” en Gopal, S. y Iyengar, U. (eds.). *The essential writings of Jawaharlal Nehru, vol. 1*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([1928] 2003d). “Social fabric of a nation” en Gopal, S. y Iyengar, U. (eds.). *The essential writings of Jawaharlal Nehru, vol. 2*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([1928] 2003e). “Politics and religion” en Gopal, S. y Iyengar, U. (eds.). *The essential writings of Jawaharlal Nehru, vol. 1*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([1929] 2003f). “Presidential address at the Lahore session of the Indian National Congress” en Gopal, S. y Iyengar, U. (eds.). *The essential writings of Jawaharlal Nehru, vol. 1*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

- ([1933] 1974). “Whither India” en Gopal, S. (ed.). *Selected works of Jawaharlal Nehru*, vol. 6. Nueva Delhi: Jawaharlal Nehru Memorial Fund.
 - ([1934] 2003g). “Reality and myth” en Gopal, S. y Iyengar, U. (eds.). *The essential writings of Jawaharlal Nehru*, vol. 2. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([1936] 2004). *An autobiography*. Nueva Delhi: Penguin.
 - ([1936] 1975a). “Before India is reborn” en Gopal, S. (ed.). *Selected works of Jawaharlal Nehru*, vol. 3. Nueva Delhi: Jawaharlal Nehru Memorial Fund.
 - ([1938] 2003h). “The unity of India” en Gopal, S. y Iyengar, U. (eds.). *The essential writings of Jawaharlal Nehru*, vol. 1. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([1941] 2003i). “The idea behind India” en Gopal, S. y Iyengar, U. (eds.). *The essential writings of Jawaharlal Nehru*, vol. 1. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([1945] 2003j). “Fear complex” en Gopal, S. y Iyengar, U. (eds.). *The essential writings of Jawaharlal Nehru*, vol. 1. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([1946] 2010). *The Discovery of India*. Nueva Delhi: Penguin.
 - ([1946] 1975b). “Objectives resolution and the draft Constitution” en Gopal, S. (ed.). *Selected works of Jawaharlal Nehru*, vol. 3. Nueva Delhi: Jawaharlal Nehru Memorial Fund.
 - ([1946] 2003k). “British policy in India” en Gopal, S. y Iyengar, U. (eds.). *The essential writings of Jawaharlal Nehru*, vol. 1. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([1948] 2003l). “A national State” en Gopal, S. y Iyengar, U. (eds.). *The essential writings of Jawaharlal Nehru*, vol. 2. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([1949] 2003m). “Reservation for backward groups” en Gopal, S. y Iyengar, U. (eds.). *The essential writings of Jawaharlal Nehru*, vol. 2. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([1961] 2003n). “A secular State” en Gopal, S. y Iyengar, U. (eds.). *The essential writings of Jawaharlal Nehru*, vol. 1. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Naoroji, D. (1901). *Poverty and un-British rule in India*. Londres: Sonnenschein.

- Oakeshott, M. (1975). “Hobbes on civil association” en Hobbes, T. *Leviathan*. Oxford: Blackwell.
- O’Hanlon, R. (2002). *Caste, conflict and ideology: Mahatma Jotirao Phule and low-caste protest in nineteenth century Western India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olsen, N. (2012). *History in the plural: an introduction to the work of Reinhart Koselleck*. Nueva York: Berghahn Books.
- Outlaw, L. (1991). “Lifeworld, modernity and philosophical praxis” en Deutsch, E. (ed.) *Culture and modernity: East-West philosophical perspectives*. Honolulu: Hawaii University Press.
- Pantham, T. (1986). “Introduction: for the study of modern Indian political thought” en Pantham, T. y Deutsch, K. (eds.) *Modern Indian political thought*. Nueva Delhi: Sage.
- Pardos, J. A. (2002). “Juan Bodino: soberanía y guerra civil confesional” en Vallespín, F. (ed.) *Historia de la teoría política, 2*. Madrid: Alianza.
- Parekh, B. (1986). “Some reflections on the Hindu tradition of political thought” en Pantham, T. y Deutsch, K. *Modern Indian political thought*. Nueva Delhi: Sage.
- Pariente, J. C. (1972). “El racionalismo aplicado de Rousseau” en Lévi-Strauss, C. *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Parsons, T. (1966). *Societies: evolutionary and comparative perspectives*. Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall.
- (1971). *The system of modern societies*. Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall.

- Pérez Luño, A. (1985). “Presentación” en Mancini, P. S. *Sobre la nacionalidad*. Madrid: Tecnos.
- Pinch, W. (1999). “Same difference in India and Europe” en *History and Theory*, 38(3), pp. 389-407.
- Pocock, J. G. A. (1996). “Concepts and discourses: a difference in culture? Comment on a paper by Melvin Richter” en Lehmann, H. y Richter, M. (eds.) *The meaning of historical terms and concepts: new studies on Begriffsgeschichte*. Washington: German Historical Institute.
- Prabhu, R. K. y Rao, U. R. (1967). *The mind of Mahatma Gandhi*. Ahmedabad: Navajivan.
- Prebisch, R. (1950). *El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas*. Nueva York: CEPAL.
- Rathore, L. S. (1991). “Political ideas of Jawaharlal Nehru: some reflections” en Patil, V. T. (ed.). *Explorations in Nehruvian thought*. Nueva Delhi: Inter-India Publications.
- Raychaudhari, T. (2002). *Europe reconsidered: perceptions of the West in 19th century Bengal*. Delhi: Oxford University Press.
- Richter, M. (1995). “Pocock, Skinner and *Begriffsgeschichte*“ en Lehmann, H. y Richter, M. (eds.) *The meaning of historical terms and concepts: new studies on Begriffsgeschichte*. Washington: German Historical Institute.
- Rodrigues, V. (2007). “Good society: rights, democracy and socialism” en Aryana, S. T. (ed.). *Ambedkar in retrospect: essays on economics, politics and society*. Jaipur: Rawat Publications.
- (2002). “Introduction” en Valerian, R. (ed.). *The essential writings of B. R. Ambedkar*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

- Rousseau, J.-J. (2001). *Du Contrat social*. Paris: Garnier Flammarion.
- (1988). *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*. Madrid: Tecnos.
- Rudolph, L. y Rudolph, S. (1969). *The modernity of tradition: political development in India*. Himayatnagar: Orient Black Swan.
- Sarkar, S. (1983). *Modern India: 1885-1947*. Madrás: MacMillan India.
- Schmitt, C. (1995). *The concept of the political*. Oxford: Oxford University Press.
- Schultz, H. (1979). “Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte“ en Koselleck R. (ed.). *Historische semantik und Begriffsgeschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Seal, A. (1968). *The emergence of Indian nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, A. (2005). *The argumentative Indian: writings on Indian culture, history and identity*. Nueva Delhi: Penguin.
- (2006) “Our past and our present” en *Economic and Political Weekly*, 41(47), pp. 4877-4886.
- Sharma, J. N. (1998). *The political thought of Lokmanya Bal Gangadhar Tilak*. Delhi: Concept Publishing Company.
- Sieyès, E. J. (1973). *¿Qué es el Tercer Estado?*. Madrid: Alianza.
- Singha, R. (1998). “Civil authority and due process: colonial criminal justice in the Banaras zamindari, 1781-1795” en Anderson, M. y Guha, S. (eds.) *Changing concepts of rights in South Asia*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

- Skinner, Q. (1989). “A reply to my critics” en Tully, J. (ed.) *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*. Princeton: Princeton University Press.
- Smith, T. (1985). “Requiem or new agenda for Third World studies?” en *World Politics*, 37:4, pp. 532-561.
- Somjee, A. H. (1961). “The political philosophy of Rabindranath Tagore” en *The Indian Journal of Political Science*, 22(12), pp. 134-143.
- Sotelo, I. (1996). “Estado moderno” en Díaz, E. y Ruiz Miguel, A. (eds.) *Filosofía política II: Teoría del Estado*. Madrid: Editorial Trotta.
- Stein, B. (1998). *A history of India*. Londres: Blackwell Publishing.
- Tagore, R. ([1904] 1961a). “Society and State” en Tagore, R. *Towards Universal Man*. Bombay: Asia Publishing House.
 - ([1906] 1961b). “What then?” en Tagore, R. *Towards Universal Man*. Bombay: Asia Publishing House.
 - ([1909] 2009a). “The problem of India: letter to Myron Phelps” en Das Gupta, U. (ed.). *Tagore: selected writings on education and nationalism*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([1908] 2009j). “East and West in Greater India” en Das Gupta, U. (ed.). *Tagore: selected writings on education and nationalism*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([1910] 2002). *Gora*. Nueva Delhi: Rupa Publications.
 - ([1910] 2012). *Gitanjali*. Londres: Penguin.
 - ([1911] 2009b). “The problem of India: a second letter to Myron Phelps” en Das Gupta, U. (ed.). *Tagore: selected writings on education and nationalism*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([1912] 1996a). “Race conflict” en Kumar Das, S. (ed.). *The English writings of Rabindranath Tagore, vol. 3*. Nueva Delhi: Sahitya Akademi.
 - ([1916] 2009c). *Nationalism*. Londres: Penguin.
 - ([1916] 2005a). *The home and the world [Ghare Baire]*. Londres: Penguin.

- ([1917] 2008). *My reminiscences*. Nueva Delhi: Rupa Publications.
 - ([1918] 1996b). “At the crossroads” en Kumar Das, S. (ed.). *The English writings of Rabindranath Tagore, vol. 3*. Nueva Delhi: Sahitya Akademi.
 - ([1918] 2009d). “The meeting of East and West” en Das Gupta, U. (ed.). *Tagore: selected writings on education and nationalism*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([1918] 1959a). “An Eastern University” en Tagore, R. *Creative Unity*. Calcuta: MacMillan & Co.
 - ([1921] 2009e). “The call of Truth” en Das Gupta, U. (ed.). *Tagore: selected writings on education and nationalism*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([1921] 2009f). “My own aspiration for my country” en Das Gupta, U. (ed.). *Tagore: selected writings on education and nationalism*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([1922] 2009g). “The Nation” en Das Gupta, U. (ed.). *Tagore: selected writings on education and nationalism*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([1922] 1959b). “East and West” en Tagore, R. *Creative Unity*. Calcuta: MacMillan & Co.
 - ([1924] 1996c). “The way to unity” en Kumar Das, S. (ed.). *The English writings of Rabindranath Tagore, vol. 3*. Nueva Delhi: Sahitya Akademi.
 - ([1927] 1996d). “Freedom: letter to Dr Sunderland” en Kumar Das, S. (ed.). *The English writings of Rabindranath Tagore, vol. 3*. Nueva Delhi: Sahitya Akademi.
 - ([1928] 2009h). “City and village” en Das Gupta, U. (ed.). *Tagore: selected writings on education and nationalism*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
 - ([1930] 2005b). *The Religion of Man*. Nueva Delhi: Rupa Publications.
 - ([1935] 1996e). “Ishopanishat” en Kumar Das, S. (ed.). *The English writings of Rabindranath Tagore, vol. 3*. Nueva Delhi: Sahitya Akademi.
 - ([1936] 1996f). “The Communal Award” en Kumar Das, S. (ed.). *The English writings of Rabindranath Tagore, vol. 3*. Nueva Delhi: Sahitya Akademi.
 - ([1939] 2009i). “Letter to Amiya Chakravarty on the Congress” en Das Gupta, U. (ed.). *Tagore: selected writings on education and nationalism*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Taylor, C. (1991). “Modes of civil society” en *Public Culture*, vol. 3(1), pp. 95-118.

- (2001). “Two theories of modernity” en Gaonkar, D. P. (ed.) *Alternative modernities*. Durham: Duke University Press.
- Thorat, S. y Kumar, N. (2008). *B. R. Ambedkar: perspectives on social exclusion and inclusive policies*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Thoreau, H. D. (2008). “Civil disobedience” en Thoreau, H. D. *Walden, Civil disobedience and other writings*. Nueva York: W. W. Norton & Company.
- Tilak, B. G. (1919). *Bal Gangadhar Tilak: his writings and speeches*. Madrás: Ganesh.
- Tönnies, F. (1955). *Community and association*. Londres: Routledge.
- Toulmin, S. (1992). *Cosmopolis: the hidden agenda of modernity*. Chicago: Chicago University Press.
- Vajpeyi, A. (2012). *Righteous republic: the political foundations of modern India*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Vallespín, F. (2002). “Thomas Hobbes y la teoría política de la Revolución inglesa” en Vallespín, F. (ed.). *Historia de la teoría política, 2*. Madrid: Alianza.
- Vilanou, C. (2006). “Historia conceptual e historia intelectual” en *Ars Brevis*, pp. 165-190.
- Wallerstein, I. (1974). *The modern world-system, vol. I*. Nueva York: Academic Press.
- Weber, M. (1967). “La política como vocación” en Weber, M. *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

- (1979). *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. 4ª edición alemana, Winckelmann, J. (ed.), Medina, J. (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- (1985). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- (1998). *Ensayos sobre la sociología de la religión, vols. I-III*. Madrid: Taurus.

- Zelliott, E. (1986). “The social and political thought of B. R. Ambedkar” en Pantham, T. y Deutsch, K. (eds.). *Political thought in modern India*. Nueva Delhi: Sage Publications.

ÍNDICE DE NOMBRES (Abreviado)

- Ambedkar, B., R., 3, 19, 21, 94, 131-138, 147-148, 177-185, 190, 193-194, 226-232, 237, 246, 258, 263-268, 277, 280, 282-285, 288-293, 302-303, 307, 310-311, 313, 315, 319-327
- Aristóteles, 95-96, 290
- Bodino, J., 151-153, 161, 245, 292, 306
- Calvino, J., 244
- Cicerón, M. T., 96, 292
- Ferguson, A., 100, 102
- Fichte, J. G., 199-201, 206-207, 294-295
- Gandhi, M., K., 3, 19, 21, 30, 43, 46, 94, 116-131, 134, 137-139, 141, 146-147, 170-180, 182, 185, 190, 193, 219-226, 232, 237, 246, 252, 254-263, 266-270, 273, 277, 279-285, 288-289, 292-293, 295, 297-299, 301-302, 306, 313, 319-327
- Hegel, G. W. F., 10, 104-108, 200-201
- Herder, J. G., 198-201, 207, 291
- Hobbes, T., 41, 97-100, 151-154, 158, 161, 245, 299, 305, 311
- Locke, J., 9, 12, 98-102, 105, 154-155, 158, 161-162, 196, 302
- Lutero, M., 244
- Mancini, P. S., 203-204, 303, 306
- Maquiavelo, N., 8, 149-151, 161, 293-294, 302
- Marx, K., 9, 106-107
- Montesquieu, B. de, 154-157, 161-162, 295, 303
- Nehru, J., 1, 3, 19, 21, 24-25, 44, 46, 94, 122, 126-127, 138-147, 179, 185-193, 232-241, 268-277, 280, 282-285, 292, 297-298, 301, 305-306, 307, 313, 319-327
- Renan, E., 206, 209, 229, 294
- Rousseau, J.-J., 9, 102, 104, 107-108, 156-159, 162, 196-197, 200, 202, 294-295, 302, 306-307
- Sieyès, E. J., 197, 202, 290, 308
- Smith, A., 100-101
- Stalin, J., 141, 205
- Tagore, R., 3, 19, 21, 46, 75, 85, 94, 109-116, 118, 121-124, 126, 131, 134, 137, 144, 146-147, 164-172, 176-177, 182, 185, 190, 193, 208-219, 221-222, 226, 232, 239-240, 242, 246, 249-254, 263, 277, 280-281, 283-284, 291-292, 294, 295, 298, 300, 310-311, 313, 315, 319-327
- Thoreau, H. D., 125, 171, 310
- Tolstoi, L., 125, 225
- Tocqueville, A., 100, 102-103, 167, 291
- Weber, M., 7-10, 79, 159-160, 70, 288, 311

APÉNDICE

Traducción a idioma extranjero (inglés) del resumen y las conclusiones de la tesis doctoral para cumplir con el requisito para la Mención de Doctor Internacional.

SUMMARY

The socio-political complexity of modern India, both internally as well as in its foreign relations, has been an object of fascination for a large number of social scientists, both Indian and Western. The disciplines of political science, sociology, anthropology and cultural studies, among others, have tried to understand and explain India's modern reality. The result of this interest has been a vast oeuvre, rich and varied both ideologically and methodologically, about the different aspects of the political, social and cultural reality and dynamics of India. However, in our opinion, there is a significant gap within that oeuvre, a history of political ideas in modern India.

This doctoral thesis aims to help fill that gap through the study of four key political concepts, in Reinhart Koselleck's terminology – civil society, the State, nationalism and communalism – in the thought of four of the main thinkers in modern India – Rabindranath Tagore, Mohandas Gandhi, Bhimrao Ramji Ambedkar and Jawaharlal Nehru. The goal of this study is to show that Indian modernity differs from Western modernity due to the differences in the conceptual development in their political thought.

To carry out our study we have analysed the content of the selected concepts by our four thinkers through their political writings to determine how it evolves on the basis of the social and historical context in which they interact. At the same time, we have set out a broad outline of the development of those same concepts in Western thought to offer a point of reference for the comparison and contrast of the evolution of both traditions of thought.

Our study begins from the proposition that Indian modernity is different to Western modernity and that the political concepts of the latter are not transferable without alteration to the former. The great challenge, therefore, is the need to avoid making the methodological mistake of assuming that one can simply and easily transfer the Western conceptual ontology to the Indian one and vice versa, not from judgements of superiority or inferiority, but from a philosophical optic. While there is a strong influence of Western political thought in India, mostly coming from its colonial past, the reality is that the majority of modern Indian political thought, even Indian modernity itself, emerges from

the contestation of that colonialism and therefore, from the rejection of many of its theoretical propositions, in particular that of utilitarian liberalism.

From a broader perspective, a general goal of this doctoral thesis is to bring closer and to promote the study of the political thought of India to a Western audience and, in particular, the Spanish-speaking political science discipline, in this last case, it is an area of study that has received no attention in the past, despite the relevance that India has, and will have in the future, as an economic and cultural powerhouse.

Finally, a particularity of modern India is that the vast majority of its political leaders are, at the same time, its main political thinkers. This means that, unlike in other countries, the world of ideas and the construction and development of the modern Indian State and its contemporary governance structures go hand in hand. Because of this, to understand India's contemporary political reality is essential to know the thought that founds it.

CONCLUSION

In this study we have aimed to prove two main lines of argument. First, that due to the differences in historical and cultural contexts, different societies have developed different types of political modernities. And secondly, that modern India is a specific example of the existence of that plurality of modernities in the world.

Based on those two lines of argumentation, in the introduction we have put forward the following research question: Is there a modern Indian political thought that is genuinely alternative to modern Western political thought?

To present our conclusions, we will first set out our arguments in relation to the research question, that is, the second line of argumentation. We will then return to the first one, to offer a series of broader thoughts regarding the plurality of modernities thesis and its implications for the future of the social sciences.

1. The existence of an alternative modern Indian political thought

In our study we have aimed to prove that, indeed, an alternative Indian modernity exists. We have tried to show this through an analysis of the conceptual development of the political thought that creates it. To do this, we have explored in depth the development and use of four key concepts in this tradition of thought – civil society, the State, nationalism and communalism – in the ideas of four Indian authors – Rabindranath Tagore, Mohandas Gandhi, Bhimrao Ramji Ambedkar and Jawaharlal Nehru.

1.1. Establishing the historical period in which the transition to modernity occurs in Indian political thought

The first step in our study has been to apply Reinhart Koselleck's methodological tool of *Sattelzeit* to establish the historical period in which the transition to modernity in Indian political thought takes place. In our opinion, such period expands between the

establishment of the British colonial State in 1858 and Indian political independence in 1947. The arguments we have set out to defend our thesis are the following:

i) That to conceive a vision of modern India it is necessary, first, for India to exist as a unified entity, meaning, as an epistemic unit that can be in itself the object of political reflection. We have argued that the emergence of India as a unified entity occurred when the colonial State was established and it unified, for the first time in history, the whole territory of the subcontinent under a single sovereignty.

ii) It is the colonial State which introduces the ideas of Western modernity in India. This takes place in two different ways. First, the colonial State imposes the institutions of the modern State in India and second, the British aim to legitimise their political control on the basis of a utilitarian narrative built on the values and principles of modern Western political thought.

iii) The exposure to the ideas and values of Western modernity expands the horizons of possibilities of traditional Indian political thought. Such expansion in the initial period, which we have termed collaborationist (1858-1883), leads to a process of critical introspection by the Indian intellectual elite regarding the social reality of their country. The result is that new concepts are incorporated into Indian political thought and a process of transition to modernity begins in it.

In the second period (1883-1909), however, in addition to the internal social critique, Indian political thought uses the same ideas imported by the British to show the inconsistencies between these and the legitimising narrative of the colonial State allegedly founded on them. The result is the emergence of an anti-colonialist narrative built using the concepts of Western modernity.

Therefore, we can see that the seed of modern Indian political thought is the colonial experience. First, because it expands its conceptual base and second, because after it establishes that colonialism is a negative phenomenon for India, it finds itself forced to develop its own modern narrative to delegitimise the British colonial one.

iv) In the two historical periods that we have made reference to, we find that a conceptual expansion takes place within Indian political thought, as well as the articulation of a discourse of anti-colonial resistance. However, the development of a political alternative to colonialism remains absent. Indian political thought knows what it opposes, but not what it favours. In that sense, a continuity exists in the use, without modification, of political concepts extracted from Western modernity. In other words, a colonial modernity and a discursive critique of it are in place, but with the conspicuous absence of a vision of an alternative modernity to it.

The construction of an alternative to Western modernity begins to develop in the early 20th century, in the third period, which we have termed nationalist (1909-1947), and at its centre is the publication in India of *Hind Swaraj* by Gandhi, where, for the first time, a vision of modern India is articulated.

It is in that period that we have tried to demonstrate the existence of a modern Indian political thought. We have done so through the study of the four political concepts, setting out the differences in their attributes in comparison with their meanings in Western modernity.

1.2. The concept of civil society in modern Indian political thought

At the heart of the concept of civil society we find the principle, or the value, of individuality. It is this attribute which denotes the modernity of the concept. With the development of the concept of civil society we signalled the human aspiration for the finding of a space for the free action of the individual, which is the essence of the modern man.

In modern Western political thought, the concept of civil society develops within the historical context of the European Absolutist State. Faced with the presence of an omnipresent sovereign legitimised to intrude and regulate every aspect of social life, the concept of civil society aims to limit that state power and open up a space for individual liberty. Therefore, civil society is a sphere created deliberately without a specific content. It is simply the sphere where the idea of the human being as a rational and self-interested individual with certain inalienable rights is realised.

In pre-modern India the historical context for the development of civil society was very different to that of the West. Faced with the absence of state sovereignty, religion comes to be the guarantor of the social and economic order through the Hindu caste system.

Starting from that historical context, the development of the concept of civil society in modern Indian political thought begins with its conception as a society that self-regulates the communal living between its members through the imposition of certain duties to each one of them. The principle that rules this society of duties is the Hindu *dharma*. The characteristic that makes this conception modern is that it is built on the basis of the free individual, in contrast with the Brahmanic caste system. In the case of Tagore, the individual, through the application of rational thought, accepts her social duties as the basis to reach the most complete freedom, freedom of conscience. For Gandhi, the individual also accepts her duties as part of her search for personal liberty, or *Swaraj*.

The second development in the concept is found in Ambedkar's thought, which delegitimises the Hindu foundation of the concept by demonstrating that there are no qualitative differences between the Brahmanic caste system and that based on the principle of *dharma*. Both build a social model that encourages inequality and negates individuality. Alongside this criticism, Ambedkar incorporates to his conception of civil society democracy as its fundamental attribute. Ambedkar conceives democracy as a civic virtue, differently to the Western conception of it as a political institution. His concept of democracy comprehends the values of equality and fraternity between the members of society. In this way, Ambedkar incorporates to the Indian conception of civil society an egalitarian emphasis which was absent until then.

Finally, in Nehru we find a synthesis of both of the previous conceptions. Through his democratic socialism, Nehru secularises Tagore and Gandhi's conception of civil society as society of duties, eliminating all religious foundation, and joins it up with Ambedkar's egalitarian conception.

The concept of civil society is, undoubtedly, the most complex to analyse of the four that we have examined in this study. It is so due to the fact that in Indian political ontology there is no separation between the State and civil society. Here, we have tried to trace the

evolution of the concept of civil society as modern civilised society, in other words, that type of society that combines civility with the principle of individual liberty. When comparing the concept between Western and Indian political thought, we can see that they are two very different conceptions due to the historical and cultural context of each one of them. In the former, the emphasis is on the rights of the individual and the challenge lies in how to guarantee sociability in the face of the growing inequality resulting from the capitalist model of economic relations. In the latter, the emphasis on the duties of the individual, often produces a negation of freedom of will, which results in a different type of inequality, as it is the case with the caste system that survives until today.

1.3. The concept of the State in modern Indian political thought

The concepts of civil society and the State are an example of counter-concepts, two objects whose conceptions are intimately linked, because where one begins the other ends.

In that sense, it is not surprising that in our study we have found that the concept of the State in modern Indian political thought evolves at first from a negative conception, alongside the positive counter-conception of civil society. Both for Tagore and Gandhi, the State is a Western solution to the question of how to achieve a peaceful sociability in modern societies. Because in both authors civil society is able to self-regulate, then the State is a redundant institution. But not only is the State unnecessary in the Indian context, it is also an injurious institution because its mechanical nature makes it amoral and opposed to the ethical principles of cooperation as in the case of Tagore, and non-violence as in the case of Gandhi. Consequently, in its first historical development, using Chakrabarty's concept, modern Indian political thought provincializes the State. In other words, the State is just one solution among many to the question of the regulation of peaceful cohabitation in society. The State, therefore, is not a universal institution.

If, at first, the State is provincialized and dragged to the margins of Indian modernity, the second development of the concept brings it back to its central role. In the case of Ambedkar, the State is the transforming power that forces, whereas in the case of Nehru, it leads the transition to modernity in Indian society. For Ambedkar, the State is a

necessary instrument to guarantee the rights of minorities within Indian society, because society is ruled by a Hindu structuring that cannot be reformed from within. For Nehru, the State is a force that guarantees the respect for India's social diversity, through secularism, and promotes development, through economic planning, both necessary conditions to avoid social conflict and social disintegration.

It is in the conception of the State that we find the great conceptual battle within modern Indian political thought between two main visions of modernity. On one hand, we find the perspective of the self-regulated society, anchored in the alleged spiritual nature of India, where the State plays no role whatsoever. On the other, such a society is seen as unequal and retrograde, in need of transformation, and the State represents the force that will modernise it. During the constitutional debate that we have analysed in the chapter, we can see that the second conception imposes itself over the first one, but also that both of them have in common their rejection of the liberal conception of the State, in which it acts simply as a facilitator of the free market and material progress, lacking any moral criteria of its own.

The centrality of the State for Indian modernity is evident in contemporary India. By dictating, through regulation of the smallest detail, the strategies of economic and social development in India, to a certain extent, we can say that the State fulfils the functions of civil society, or at least, it replaces it as the promoter of innovation and engine of progress, contrary to the situation in the West.

1.4. The concepts of nation and nationalism in modern Indian political thought

Nationalism is an ideology that, to a certain extent, represents a form of reaction to the ideal of Western modernity and, at the same time, is a product of that modernity. Nationalism, as a sentiment or emotional attitude of adherence to the nation, is opposed to the values of universalism and rationalism that Western modernity promotes; however, at the same time this sentiment is born from a process of rationalisation of the historical evidence that aims to convince of the singularity of the nation. One way or the other, nationalism is one of the most significant political phenomena in modern Europe and it is a determinant factor in its contemporary shape.

In the Indian case, nationalism, understood as a discursive reaction to colonialism, is the engine of its political modernity. This concept is necessary to establish what constitutes the Indian identity. First, because it forms the discursive thread that challenges the colonial orthodoxy, which had imposed its own Orientalist conception of India, and secondly, because in such a diverse society, in which people possess multiple overlapping identities – religious, caste, linguistic, etc. – to offer a conception of a common and legitimate “Indianness” in the eyes of all is a daunting task.

The evolution of the concept of nationalism within modern Indian political thought begins from a distinction between detractors and supporters of it as an ideology. Tagore and Nehru conceive nationalism as a destructive ideology, source of conflict between peoples, whether in the form of inter-state wars, as in the case of the World Wars, or in the form of imperialist aggression. Even though Tagore rejects nationalism completely, Nehru sees it in the short term as a useful tool for social mobilisation in favour of independence. However, both coincide in the superiority of the idea of internationalism. Gandhi and Ambedkar share in their conceptions the idea that nationalism can act as a cohesive force in society. In the case of Gandhi, nationalism can be of two types: a call to moral action, according to his conception, or amoral, according to the Western conception. For Ambedkar, nationalism represents the political will of the nation as a democratic society, meaning, egalitarian and united by bonds of fraternal feelings.

The concepts of nation and nationalism in Western modernity are built on the assumption of social homogeneity. That homogeneity can be pre-existent, as in the case of the German organic conception, or manufactured, as in the case of the French voluntarist conception. The truly innovative aspect of the Indian conception is that both concepts are built on the basis of a celebration of diversity. Despite the differences that we can find between their conceptions, our four thinkers agree that the essence of the Indian identity is precisely its multi-identity character. All of them share in their visions a clear will to offer a conceptual base on which to accommodate, in equality of conditions for all its members, the heterogeneity of their society under a single modern political structure.

At the same time, the historical period in which Indian nationalism develops – the rise of exclusionary nationalist movements both in Europe and Asia – makes the open and plural Indian conception a *rara avis*, and therefore a truly alternative vision to the Western one.

1.5. The concept of communalism in modern Indian political thought

The concept of communalism is the only one, out of the four, that emerges within Indian modernity itself; it is not imported from the West. This is the case because the phenomenon of communalism is specific to the social and religious Indian context. In a sense, it can be said that communalism is the product of the confluence of Western modernity and Indian religiosity within the colonial context. Processes belonging to state rationalisation, such as census and judicial abstractions, produce rigid identity categories that segregate the previously fluid religious identities. At the same time, the totalising theological nature of the main religions in the subcontinent, in which the Christian duality is absent, leads to the cognitive situation in which Indian society is not organically inclined towards a secularising process. The confluence of these two causes, together with the colonial policy of “divide and rule” that aims to weaken the incipient nationalist movement through religious confrontation, results in a process of transformation of Indian religiosity into political identities of an exclusionary character and in competition with one another.

Our four thinkers coincide in stating that communalism is a modern phenomenon and specifically Indian. However, there exists differences between the conception of the nature of the phenomenon by Tagore, Gandhi and Nehru, on the one hand, and Ambedkar on the other. For the first three, communalism is the cause of the social breakdown that prevents a modern peaceful sociability from developing and puts at risk the vision of India as a project of “unity in diversity”. Tagore argues that communalism is part of a wider process of degeneration in Indian social life, to which he already had signalled in his conception of civil society. Tagore conceives communalism as a political expression of spiritual faith transformed into religious doctrine, based on a series of rigid dogmas and rules that promote difference and confrontation between communities. Equally, Gandhi sees communalism as a deformation of Indian spirituality, but he sees its origin in the instrumentalisation by the British of the profound religious sentiments of Indians. Finally, in Nehru we find a conception of communalism deeply influenced by Marxist thought and, in particular, the thesis of the base and the superstructure. For Nehru, communalism

is an instrument built by the Indian upper classes to protect their class privileges from the reformist and egalitarian project that is the nationalist movement.

Undoubtedly, Ambedkar's conception is the most interesting of the four, because it conceives communalism as a symptom, and not a cause, of the problem of peaceful sociability. Starting from his idea of the inexistence of an Indian society or nation, due to the divisions created by the caste system, Ambedkar develops a conception of communalism that presents it as a symptom of that hierarchical inequality, but also as a political instrument in the hands of the minorities to transform society. In that sense, he argues that either communalism compels the majority to sacrifice part of its privileges and share political, social and economic power with the minorities, or it will continue to block the formation of an Indian national sentiment and, therefore, also the political goal of independence.

The conception of communalism as a form of collective political pressure is certainly innovative and until today we see that it continues to offer a platform for political battling, fragmenting the Indian polity in pressure groups with different political identities that sell the strength of their block voting in exchange for political favours. Ambedkar's conception of communalism has today mutated not only from a religious perspective, but also to encompass caste and beyond, establishing, in part, the phenomenon that Nehru feared: a downward spiral of constant demands and pressures to the State from different social groups.

1.6. Final reflection

On the basis of the conceptual developments we have presented here and their comparison with those that take place in the same concepts in Western thought, we believe we can clearly answer our research question affirmatively: yes, there is a modern Indian political thought that is genuinely alternative to modern Western political thought.

We have shown that modern Indian political thought develops within the confluence of its own epistemological and ontological traditions, a specific socio-historic context of a complex social ecology and a colonial subjugation, and due to its exposure to the ideas of Western modernity. Such confluence makes the challenges faced by modern Indian

political thought different to those that took place in European modernity and, therefore, its answer are different too.

The truth is that the complexity of India at every level inevitably produces a clash between culture, or in its case cultures, and politics. Post-independence India is a socio-political reality built on ambitious ideals, but which application has been restricted by the art of the possible in a country with more than 1.2 billion people, 21 official languages, 212 tribal groups and six major religious communities.

2. The plurality of modernities: thoughts regarding the future of the social sciences

In the introduction we have noted that the *raison d'être* of this study is our preoccupation with the need of expanding the conceptual frontiers of modernity to look for bridges for understanding between the different epistemological traditions of the world. Certainly, this task is especially important within the social sciences, and political science in particular, because in our opinion, we are faced with a serious decline in their explanatory capabilities regarding the social and political realities emerging in the 21st century and the ideas that sustain them.

If the peak of Western ideological hegemony took place in 1989 with the collapse of Soviet communism and strident declarations of the end of history, today the context is very different. We are faced with an age in which globalisation is no longer limited to economic and cultural phenomena that fit the predictable in the orthodoxy of the social sciences. These phenomena have now been joined by other more complex manifestations of globalisation, such as global jihadism or the second and third generation multicultural fitting in Europe. At the same time, we are experiencing a displacement of the global axis of influence from the Atlantic to the Pacific, where the modernity of societies like the Chinese or the Indian find difficult fitting within Western acultural theories. Finally, the limitations of Western theories-ideologies, that advocate that material progress is endless under its political system and that moral or spiritual factors are of little or no consequence, have begun to emerge not only outside the West, but also within it. The recent economic crisis, the rise of populism in Europe and the US or Islamic fundamentalism are manifestations of rejection and frustration at a global scale with Western modernity.

These new manifestations need to be studied by social sciences as legitimate alternatives, in the academic and not moral sense, to its existing theoretical and conceptual propositions.

But it is not only a matter of being able to explain socio-political phenomena that take place in other parts of the world, but also to be able to recognise that the West can also learn from other traditions of thought. Returning to the challenge posed by multiculturalism in Europe today, it is not foolish to think that we can extract lessons regarding how to face it through the view of Indian political thought, which has dealt with the problem since its inception.

In summary, Eurocentrism has impoverished the social sciences by dismissing knowledge alternatives from other societies. It is fundamental to expand the cognitive framework of our disciplines to embrace other non-Western philosophies and ethics. Essentially, because very often in Western societies we believe that domination, whether this is cultural, political or economic, is a substitute for knowledge. This study aims, modestly, to contribute towards that task of expanding the conceptual borders of modernity in political theory.