

IDENTIDAD NACIONAL Y CIUDADANIA EUROPEA EN J. HABERMAS

MEMORIA DE INVESTIGACION

Autor: Juan Carlos García Martín
Director: Bernat Riutort

Departamento de Filosofía Moral y Política
Universitat de les Illes Balears

3 de abril de 2007

INDICE:

INTRODUCCIÓN

I. EL ESTADO MODERNO

El Estado nacional

Contexto político y contexto cultural

Un poco de historia: El ámbito nacional en la Revolución francesa

II. LA NACIÓN

Evolución histórica del concepto.

Inclusión-exclusión. El rostro jánico de la nación.

La nacionalización planetaria

Republicanismo y nacionalismo

Nación y nacionalismo

Nación orgánica y derecho de autodeterminación

Etnonacionalismo, autocomprensión nacional e identidad nacional

De la idea de soberanía a la autoafirmación existencial de la nación

La parte y el conjunto

Lo propio y lo extraño. Lo nacional adquiere contorno y sentido a partir de lo internacional

III. IDENTIDAD NACIONAL Y CIUDADANÍA

Carácter político y representativo de la nación en la Francia revolucionaria

Entre el estatus del ciudadano y el estatus del nacional

Nación orgánica y ciudadanía

IV. LA CUESTIÓN IDENTITARIA

La sustancia nacional

¿Es la identidad nacional la primera forma moderna de identidad colectiva tal como sostiene Habermas? Un contraejemplo: la identidad religiosa

Entre lo fáctico y lo normativo. ¿Fue necesaria la nación para la consolidación del nuevo orden republicano?

El valor instrumental de la identidad

La representación simbólica y el contenido material de la idea nacional

V. DOS ANÁLISIS CLARIFICADORES

La idea de nación en Ernst Gellner

Contra la concepción romántica y la concepción naturalista de la nación

La nación como consecuencia necesaria de la modernidad

El valor de la cultura en el tránsito de la sociedad agraria a la sociedad industrial

Una nueva forma de identidad colectiva: la identidad cultural

Objeciones al planteamiento de Gellner

Identidad nacional y ciudadanía en Edgar Morin

Liquidación o superación del Estado nación. La identidad compartida

VI. EL CASO ALEMÁN. LA POLÉMICA DE LOS HISTORIADORES

La identidad alemana. Un caso especial

La reunificación alemana. Dos visiones sobre la nación alemana

VII. EL HORIZONTE POSTNACIONAL

El fundamento material de las identidades. Hacia la sociedad postnacional

Estado soberano y globalización

Supresión o superación del Estado nacional. El modelo neoliberal frente a un republicanismo renovado

Lo postnacional frente a lo postmoderno

VIII. EL PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL

El concepto liberal de ciudadanía frente al republicano

Cultura mayoritaria versus culturas minoritarias

El patriotismo constitucional

Patriotismo constitucional versus patriotismo comunitario

La propuesta de Habermas frente a los comunitaristas y su aplicación a la UE

La política de reconocimiento y la constitucionalización de la diferencia

¿Desborda el grado de complejidad y de pluralidad de la sociedad moderna la solución multicultural?

Los principios universales frente al particularismo de las formas nacionales

IX. LA UNIÓN EUROPEA

Integración sistémica versus integración social

El déficit democrático de la UE

Las resistencias frente a la integración política de Europa

La democracia deliberativa

La unidad en la diversidad

X. CONCLUSIÓN

XI. BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

La historiografía coincide en señalar a la Revolución francesa como el momento en el que por primera vez en la historia una sociedad emergente se constituye en nación, entendida ésta como sujeto político autónomo y soberano. Al viejo orden estamental regido por el principio jerárquico y por la lealtad al señor le sucede una sociedad de ciudadanos libres y desarraigados necesitados de nuevos lazos de cohesión y solidaridad que les vinculen entre sí. Este vacío psicosocial vino a cubrirse con la idea de nación. Un nosotros coincidente con el Estado pero distinto de él y que representa algo más que la agregación de individuos sobre un territorio. El nuevo ordenamiento jurídico, tan revolucionario como igualitario, no hubiera bastado por sí sólo, según esta explicación comúnmente aceptada, y que Habermas hace suya, para unir y vincular a los ciudadanos a un derecho, que por su condición revolucionaria y pionera resultaba demasiado abstracto y racional: "La nación es una estructura de conciencia (aún no suficientemente analizada) que ha de satisfacer al menos dos imperativos. En primer término hace conciliables subjetivamente las estructuras formalmente igualitarias del derecho privado burgués (y más tarde de la democracia política) en el interior con las estructuras particularistas de la autoafirmación de los Estados soberanos hacia el exterior, y en segundo lugar permite un elevado grado de movilización social de la población (pues todos participan en la conciencia nacional). También en este punto la Revolución francesa se presenta como ejemplar: la nación aparece justamente con el Estado constitucional burgués y el servicio obligatorio para todos".(RMH. 257).

La nación tuvo originalmente un sentido político que rápidamente derivó por simpatía, es decir, por un contacto con la singularidad histórica, lingüística, geográfica, etc., del territorio en el que surgió, hacia otros significados: cultural, étnico, racial..., transformaciones que hacen inviable determinar un concepto unívoco y universal del término "nación". Incluso una categorización basada en la diferencia entre elementos objetivos: religión, lengua, historia, y elementos subjetivos como la voluntad, es hasta cierto punto arbitraria, puesto que todos los ingredientes sociales y políticos son en última instancia intersubjetivos, producto de la contingencia, de la adopción de decisiones en un momento dado, o de la lucha por el poder tanto en un contexto democrático como violento.

Pero esto no resta interés por intentar averiguar en cada caso a que nos estamos refiriendo con la idea de nación, si es un qué o un quién, si la concebimos como sustancia o como comunidad imaginada, y descubrir cuando o por qué razón surge un sentimiento de diferenciación y pertenencia dentro del ámbito estatal.

Cabe preguntarse también si el Estado podría mantenerse neutral y arbitrar entre las diferentes sensibilidades, aspiraciones e identidades de una población heterogénea y desvincularse de la cultura mayoritaria con la que tradicionalmente se ha identificado el Estado territorial, tal como propone Habermas. Las condiciones que configuran las mentalidades y la cultura política de un país son siempre complejas, sin perfil determinista, esto es, sin relación causal y directa. Entre estas no es menor la labor que los historiadores e intelectuales puedan haber ejercido en el pasado. Y de cara al futuro aún no sabemos la incidencia que pueda tener el intento de apropiación y reflexión crítica de nuestra identidad colectiva en la transformación de una realidad tan mudable. Alemania es un ejemplo reciente; un laboratorio en el que se aclaran los condicionamientos históricos, las consecuencias de las diferentes ideologías y las continuidades. Se debaten diferentes opciones, tal como se explica en el presente trabajo en el caso de la polémica de los historiadores durante los años ochenta del siglo pasado en el que intervino Habermas.

La identidad nacional continúa aún ejerciendo su magisterio en este mosaico de cruces y culturas en los que se ha convertido nuestra modernidad. Uno de los retos consistiría en averiguar el mejor modo de articular espacios en los que coexisten diferentes identidades, teniendo en cuenta que el Estado nacional, unitario y homogéneo es una excepción: nacionalismo mayoritario, nacionalismo estatal, nacionalismos minoritarios, inmigración, multiculturalidad. Si es posible y deseable integrarlos dentro de un Estado con sus variadas formas de organización territorial y hasta qué punto el pensarnos como nación nos confiere derechos, por ejemplo a la autodeterminación y en este caso, a la posibilidad de constituir unidades políticas soberanas. Por el contrario nos podríamos preguntar si con una política del reconocimiento y de la protección de los derechos culturales sería suficiente para apaciguar las tensiones nacionales, tal como propone Habermas

¿Es por tanto la nación sujeto u objeto de derecho? ¿Es un derecho colectivo o individual? Si la nacionalidad fuera un derecho individual y desterritorializado entonces sería más fácil resolver una de las viejas contradicciones que se dan entre el particularismo de la nación y la vocación universal de la ciudadanía que en su sentido más cosmopolita, igualitario y racional, no reconoce fronteras ni diferenciaciones.

Pero sobre todo conviene aclarar hasta qué punto existió un vínculo empírico entre el nacionalismo y el republicanismo, tal como insiste una y otra vez Habermas a lo largo de su obra, si es cierto que *lo uno se convierte en vehículo de lo otro y a la inversa*. La identidad nacional se convirtió según este supuesto en condición de posibilidad de la incipiente democracia revolucionaria. Aunque el mismo Habermas reconoce que tal conexión no tiene carácter normativo y que llegado el momento presente podemos desembarazarnos de la idea de nación, al menos de su contenido más explosivo, para dar paso a un nuevo orden postradicional regido por una sociedad necesitada de una política interior mundial que impulse y garantice una ciudadanía cosmopolita con iguales derechos y libertades para todos sin exclusiones: "En el Estado nacional va inscrita una tensión entre el universalismo de la comunidad jurídica igualitaria que el Estado representa y el particularismo de la comunidad histórica de destino que es la nación. Estos dos elementos sólo pueden ajustarse sin solución de continuidad cuando el Estado, secularizado ya sin residuos, deja de reclamar en nombre del colectivo un derecho sobre la vida y la muerte de sus ciudadanos (es decir, decide abolir la pena de muerte y el servicio militar general). Sólo entonces puede la idea republicana cobrar la primacía y penetrar y estructurar, a su vez, las formas de vida que aseguran la integración social. Pues la república sufre quebranto si, a la inversa, la fuerza integradora de la nación se hace derivar de algo dado prepolíticamente, de un hecho independiente de la formación de la voluntad política". (MAEN. 66)

I. EL ESTADO MODERNO

El Estado moderno

La forma de organización política que llamamos Estado supuso en el contexto histórico del que surgió un gran avance con respecto a otras formas políticas. Su capacidad de maniobra y su eficacia resultaron mayores que las estructuras precedentes, debido a elementos innovadores como la institucionalización de una administración diferenciada compuesta por profesionales instruidos, a la instauración de un sistema amplio de recaudación de impuestos y a la apropiación y sostén de la violencia legítima mediante el poder de un ejército permanente y de la policía. Con ello se materializan los dos rasgos que definen, según Habermas, al Estado moderno: la soberanía y su diferenciación funcional con respecto a la sociedad. El Estado es a un tiempo Estado administrativo, fiscal y soberano. En el umbral se encuentra la sociedad que interactúa bajo las condiciones especiales que le impone la estructura estatal, aunque en su origen el Estado deba en parte su constitución al desarrollo interno de la sociedad. Así por ejemplo fue el caso del comercio, de las comunicaciones y del crecimiento demográfico que habían rebasado el ámbito local y que necesitaban de nuevas regulaciones. Se trató de un proceso de modernización progresivo y complejo que inició el camino hacia la sociedad industrial.

El poder se desvincula igualmente de la producción económica y se encarga sólo de regular y garantizar las condiciones para organizar el trabajo y de crear unas infraestructuras públicas que lo fomenten. El mercado una vez creado, se abandona a su propia lógica interna de funcionamiento. Sin embargo cabe recordar que durante el período de formación de los Estados el poder político estuvo repartido entre el monarca, necesitado de impuestos y soldados, y los estamentos que a cambio de una participación en el poder contribuyeron a las arcas del reino. La población tenía la consideración de “súbdito”, representada políticamente por los estamentos.

Pero hay más consecuencias favorables para la persona, aún súbdito, integrada en el nuevo marco estatal. El Estado regula, fiscaliza y mantiene el orden interno y externo. Las dos primeras funciones las ejerce mediante el derecho público. Esto conlleva un reconocimiento recíproco entre poder y particulares que culmina en la existencia de unas libertades subjetivas. Los súbditos ganan en autonomía privada, avanzando en el

proceso de individualización. Esto genera un vacío peligroso que para algunos autores será llenado gracias a la protogénesis de la idea de nación que ejercerá la función de aglutinante entre miembros dispersos que en caso contrario no hubieran podido reconocerse entre sí. El Estado se convertirá en Estado nacional.

El Estado nacional

El Estado nacional surgió en Europa a finales del siglo XVIII después de un largo proceso iniciado en el Renacimiento y sancionado en la paz de Westfalia que puso fin a la guerra de los treinta años y que culminó con el reconocimiento de la religión del príncipe y su identificación con la religión del reino, tras lo cual el Estado se declaró plenamente soberano. Durante tres siglos fueron madurando y consolidándose los elementos que constituyeron el Estado moderno: territorio, administración, población y centro de poder. Como forma de organización del poder político el Estado estaba en mejores condiciones que sus competidores -ciudades, imperios- para hacer frente a los nuevos imperativos modernos: comunicaciones, comercio, seguridad, etc. Su solvencia histórica y su éxito está avalado por la fuerza de los hechos: su continuidad y su generalización a todo el orbe internacional. Aún no se han encontrado fórmulas semejantes, ni Estados asociados, ni protectorados ni colonias que puedan hacerle sombra. Enfrente solo quedan tribus dispersas objeto de estudio antropológico. Como bien recuerda Habermas, la ONU es una organización de Estados.

La formación del Estado nacional tuvo lugar tras un lento proceso en el que intervinieron elementos de signo diverso. En la mayoría de los casos la existencia del Estado precedió a la idea de nación. Entre esos elementos no fue menor la acción de los empleados públicos: letrados, juristas, diplomáticos y militares que constituían una auténtica clase “estatal” al servicio del monarca. Estos levantaron una estructura jurídico- administrativa reforzada por el poder militar y policial. Ejemplos históricos los encontramos en países como España, Francia, Inglaterra. La creación de esta estructura sólo fue posible tras el debilitamiento de los poderes feudales intermedios y el fortalecimiento de la soberanía real que permitió establecer las condiciones para administrar la justicia, recaudar impuestos y asegurar las fronteras exteriores.

Un segundo modelo lo representan las naciones tardías como Alemania e Italia, países en los que una conciencia nacional de carácter cultural y más o menos imaginaria, instigada por los librepensadores y eruditos prepararon el camino de la futura formación estatal. Más recientemente hay acuerdo en señalar una tercera generación de territorios que alcanzaron el estatus de Estados nacionales. Surgieron tras la Segunda Guerra Mundial en el proceso acelerado de la descomposición colonial. Sus condiciones iniciales, así como sus constantes vitales ofrecen un perfil traumático. Resultó un producto importado sobre la base de un medio inmaduro, no apto aún para encajar el modelo abstracto de una estructura estatal. Formaciones semitribales con sus limitaciones territoriales y culturales constituían el material arquitectónico básico e inadecuado. Las luchas tribales por la hegemonía sobre un territorio heredado incidieron de forma negativa sobre el estadio de necesidad y de escasez en el caso de África. En el continente asiático, compuesto por regiones tecnológicamente más avanzadas el conflicto se situó más bien sobre una base étnico-religiosa e ideológica.

No se puede establecer con todo una trayectoria definida o evolutiva en el proceso de formación nacional y estatal. Los orígenes pueden ser diversos. Estados Unidos se configuró ya en el siglo XVIII a consecuencia del enfrentamiento entre la colonia y la metrópoli. Otros surgieron como resultado de la desintegración de un Estado. Fue el caso del Imperio austrohúngaro a finales de la Primera Guerra Mundial, o ya acabado el siglo XX tras el desmoronamiento de la Unión Soviética. En estos casos nos enfrentamos a un problema sobrevenido como es el derecho de secesión, o su imposición por vía violenta. Es otra de las grandes cuestiones en litigio permanente que anidan en el seno del Estado nacional. Enfrenta a los liberales partidarios de los derechos individuales con los comunitaristas, proclives a buscar una base colectiva de los derechos. Puesto que el potencial de conflictividad que reside en estos procesos de formación, en un caso, o de desintegración en el otro, afecta a la naturaleza de las propuestas democráticas, fundadas en razones que una teoría política quisiera solventar, sería necesario dar una respuesta satisfactoria desde un punto de vista argumentativo. Se trata de un problema de índole inversa al de la formación originaria del Estado en el sentido en que no es producto espontáneo de unas condiciones iniciales previas a su constitución, sino de una operación de sustracción basada en la diferencia y en la identidad, así como en la ausencia de consenso político básico. Y como ya adelantó

Hegel, toda identidad es una diferencia internalizada, un ser cabe sí mediante lo otro. Veremos más adelante cuál es la solución que Habermas ofrece al respecto.

Para hacer justicia tenemos que reconocer los límites y los problemas que genera la figura de la nación pero también sus logros. El Estado nacional resolvió dos problemas en uno, a saber: una nueva forma de integración social y una nueva fuente de legitimación política. Veámoslo.

Estado y nación sumaron sus fuerzas y crearon una relación complementaria que reforzó la existencia de las dos formas, recordémoslo, una de carácter jurídico-administrativo y otra de carácter cultural. El pueblo que formaba parte del Estado por adscripción disfrutaba de la consideración política de súbdito. Como tal gozaba de unos derechos privados en las monarquías absolutistas, cuyo poder regio se legitimaba subjetivamente en la autoridad de Dios. Sin embargo, el cisma religioso en primer lugar y la Revolución francesa a continuación, transformaron estas relaciones. El súbdito se convirtió en ciudadano y la monarquía en república. Este nuevo contexto generó una clase nueva de problemas al dejar un vacío horizontal, de relación entre las partes- los nuevos ciudadanos-, que se consideraban iguales. Verticalmente se creó un vacío de legitimidad en el ejercicio del poder. La autocomprensión nacional vino a llenar este vacío. Los ciudadanos hasta el momento pertenecían a un Estado y no se sentían identificados con él más que a través de relaciones jerárquicas de poder y de obediencia. Entre ellos no se reconocían más que en el ejercicio de unas actividades productivas asignadas por imperativo y de forma natural. En una palabra: su autoconciencia política era nula por inexistente, y su conciencia social podría decirse que era de carácter orgánico.

La modernización económica y social cambió este panorama. Las nuevas actividades productivas y la urbanización arrancaron al individuo de sus lazos tradicionales. La emergente conciencia nacional vino a sustituir los mecanismos tradicionales generadores de cohesión social. Ahora los individuos otrora aislados se podían reconocer formando parte de una comunidad nacional sancionada por una procedencia común, una misma lengua y una misma cultura. De forma paralela con el derrocamiento de la monarquía, la soberanía real se trasladaba a una población que estaba en camino de constituirse en entidad propia, aunque de carácter abstracto. La

movilización política de los ciudadanos vino a fortalecer y a consolidar los dos ámbitos, el nacional-cultural y el estatal republicano. “La autocomprensión nacional construyó el contexto cultural en el que los súbditos podían llegar a ser ciudadanos políticamente activos. Sólo la pertenencia a la “nación” fundaba un vínculo de solidaridad entre personas que hasta entonces habían permanecido extrañas las unas para las otras”. (IO 97)

La participación política de los ciudadanos y la puesta en práctica de su recién adquirido estatus de ciudadanos iguales ante la ley que se otorgan a sí mismos y de forma voluntaria una constitución refuerza la cohesión popular y legitima simultáneamente al nuevo Estado. Este nuevo perfil de cohesión social se funda, ya no en los elementos funcionales de un orden natural, superpuesto, sino en la solidaridad entre miembros que cooperan y participan por igual del imperio de la ley y del ejercicio político. El miembro de un Estado, anteriormente vinculado al mismo por pertenencia adscriptiva, pasa a ser ciudadano del mismo; los derechos privados por gracia real pasan a ser derechos del hombre y del ciudadano. Son derechos propios, inherentes y no otorgados, es decir, inalienables.

Habermas distingue el aspecto jurídico-político, cuyo contenido acabamos de exponer, del aspecto cultural haciendo aquél subsidiario de éste. Las ideas de soberanía popular y de derechos humanos eran por sí insuficientes para impulsar y consolidar el nuevo orden político. Tenían un carácter todavía abstracto, formal. Se requería algo más, “.....se precisaba una idea con fuerza capaz de crear convicciones y de apelar al corazón y al alma de una manera más enérgica que las nociones de soberanía popular y de derechos humanos” (IO p. 88). Se trata de la idea de nación. Las viejas lealtades, vestigios del pasado feudal, se reemplazan por la lealtad a la nación. “Sólo la conciencia nacional que cristaliza en la percepción de una procedencia, una lengua y una historia común, sólo la conciencia de pertenencia al “mismo” pueblo, convierte a los súbditos en ciudadanos de una única comunidad política: en miembros que pueden sentirse responsables unos de otros” (IO, 89). Sin embargo él mismo admite que se trata de un proceso largo en el tiempo, artificioso e imaginario, dirigido por imperativos burocráticos. Habermas se desmarca así de cualquier ontología de signo naturalista y organicista que atribuya a la nación una existencia per se, ahistórica, una nación cuya naturaleza remita a una especie de subsistencia trascendente que sólo tendríamos que

descubrir como si se tratara de un orden universal y necesario, para que cobrara plena vigencia.

Contexto político y contexto cultural

En el análisis que hace Habermas convergen y se solapan dos niveles. En primer lugar el político, es decir, la condición de ciudadanos con sus derechos civiles y políticos, y en segundo lugar, el ámbito cultural de vida, quintaesenciado en la pertenencia a un pueblo. Van tan inextricablemente unidos en la exposición y explicación como el espacio y el tiempo en la física moderna. “Sin esta interpretación cultural de los derechos cívicos el Estado nacional no hubiera encontrado en su fase inicial apenas la fuerza con la que producir la implantación de la ciudadanía democrática” (IO, 90). Insistiendo en la crítica anterior conviene con todo distinguir y aclarar en la cadena de acontecimientos varios conceptos entremezclados. Así la soberanía popular, idea revolucionaria, reside en la nación, esto es, en el pueblo constituido como entidad propia más allá de los elementos que la integran, como son los habitantes, transformados políticamente en ciudadanos. Por tanto, no son los ciudadanos los depositarios directos de la soberanía, sino que ésta se desplaza hacia una construcción cultural como es la idea de nación. A su vez, gracias a que los individuos se consideran que forman parte de ella, que existe un espacio público en común y que es este vínculo lo que les une a los demás, cobra sentido que participen en los asuntos públicos.

Un poco de historia: El ámbito nacional en la Revolución francesa

Los monarcas absolutistas franceses no imaginaron nunca que Francia pudiera constituir un cuerpo propio e independiente, depositario de la soberanía. Bien al contrario, consideraban que ellos eran los representantes legítimos del poder, y que éste emanaba de su persona, no del pueblo o del país.

La Revolución francesa invirtió la relación al destituir al Rey y reemplazarlo por un nuevo titular de la soberanía: el pueblo o la nación. En el pensamiento de los revolucionarios y en el sentir popular se fue incubando la idea de acabar con los privilegios, nivelar las desigualdades, abolir los estamentos y los títulos nobiliarios, así

como hacer causa común para combatir a los tiranos. Ya no eran los poderes intermedios ni el monarca quienes debían representar a Francia, sino los ciudadanos libres e iguales ante la ley, unidos por una causa y por un sentimiento fraternal laico de dependencia avivado por la soledad y la hostilidad que experimentaban ante la reticencia de las demás potencias. Se opera un desplazamiento: el poder pasa de manos del Rey y de la aristocracia al conjunto de los ciudadanos. Un conjunto que se da a sí mismo el título de nación. En un primer momento la soberanía nacional pudo entenderse en su significado individualista y popular al concebir la nación como la suma de los nacionales y hacer posible el intercambio de las expresiones soberanía nacional y soberanía popular. Pero el individuo no es soberano; soberana es la nación, concebida ésta como una entidad única e indivisible. Por eso las partes no se pueden atribuir su ejercicio. El significado colectivo y orgánico de la nación se impone sobre el numérico. La nación no es sólo el agregado de las partes, sino que es algo más: una colectividad compuesta de individuos y que en sentido jurídico se identifica con el Estado. Si Luís XIV pudo afirmar que el Estado era su persona, ahora tras la Revolución, al sustituir al monarca por la nación de ciudadanos, ésta se constituye en sujeto político autónomo e independiente y, como no puede haber un ente político más autónomo que el Estado, se solapa con éste.

La Asamblea Nacional francesa continuó con el proceso nacionalizador, eliminando cualquier instancia intermedia que pudiera ejercer de oposición y representase un peligro para su autoridad. A la abolición de los privilegios y de las diferencias en el seno de la comunidad de ciudadanos le sucedió la supresión de las provincias históricas y la división administrativa y artificial del país en departamentos que en su origen no fueron sino circunscripciones electorales sin personalidad jurídica. Cada elemento sólo adquiere sentido en referencia al todo que es el que le comprende y le proporciona valor. En buena lógica, al eliminar las unidades naturales e históricas preexistentes se potencia la unidad del nuevo conjunto. No es el momento de enumerar las medidas nacionalizadoras que se emprenden desde el poder, pero la creación de un ejército de base nacional, la disposición de los hijos de la patria a entregar su vida por ella, la elección de su altar en el Campo de Marte o el himno nacional son ejemplos de amplia relevancia que nos recuerdan el carácter ambivalente que en su origen incorpora la idea de nación, su sentido republicano pero a la vez su vinculación con la violencia y las

fuerzas telúricas del estado de naturaleza. Y no tan sólo porque la República tuviera que defenderse hacia fuera del enemigo al acecho.

Antes de consumar el afrancesamiento de la población los habitantes del país no se identificaban como tales. El regionalismo y la patria chica conformaban una identidad local. El francés se definía y se sentía como bretón, normando o provenzal y no como francés. De hecho la expresión nación era de uso poco frecuente. Las lealtades estaban dirigidas al señor o a la localidad. Otro tanto sucedía en el concierto de países europeos. En países como Italia o Alemania, dónde la unificación política vendría más tarde, el príncipe y el terruño circunscribían las lealtades y los sentimientos de pertenencia de los súbditos. Para un alemán la patria era su Estado, el extranjero el resto de Alemania. Nos podemos aproximar a estos sentimientos si observamos que hasta hace bien poco en muchas regiones europeas tenían el honor de ser considerados forasteros los habitantes del pueblo limítrofe.

El sentimiento nacional fue muy débil durante el siglo XVIII. Algunos autores han señalado el carácter cosmopolita que disfrutaba el Siglo de las Luces, donde la clase culta y los máximos representantes de la misma, trascendían las barreras locales y rechazaban los sentimientos patrióticos. No es de extrañar si entendemos que la identidad de clase estaba sancionada por una división gremial del trabajo y por una organización política estamental. Más significativo y próximo era el príncipe y el desempeño de un oficio que la vinculación sentimental a un territorio estatal de difícil visualización.

La idea de nación supuso todo un acontecimiento en el desarrollo político de Occidente. Podemos percibir su importancia cuando comparamos el vacío y las dificultades que genera el proceso de descolonización en las regiones subdesarrolladas después de la segunda guerra mundial. En estas regiones los procesos democráticos fracasan en su mayoría porque no existe una nacionalización previa de la población que sólo bajo el aspecto formal se puede decir que pertenece al nuevo Estado. No es posible perseguir y defender el interés común si previamente no se reconoce al otro como propio.

Si ahora consideramos ese soporte cultural presuntamente homogéneo sería interesante distinguir los elementos que componen el peso específico de cada uno de ellos así como sus relaciones mutuas. No parece al menos en su origen que el elemento étnico estuviera como tal configurado, ni tampoco el religioso. Tampoco es decisivo recurrir como solución a la autopercepción del individuo, ya que todo apunta a que se trataba de un proceso interno todavía no elaborado reflexivamente por las masas, al contrario de lo que pasó en la esfera intelectual.

Esta nueva categoría socio-cultural –el pueblo- se individualiza y se exterioriza en una figura concreta: el francés. Las determinaciones nacionales cobran vida y serán a partir de aquí imparables, como un organismo que se multiplica o se divide según el contexto, por la suma de voluntades convergentes o por la escisión de las mismas. Aclaremos que la síntesis resultante de ese humus cultural tenía que ser la expresión “francés” y no parece que en los orígenes de la Revolución francesa la masa popular se comprendiera como tal. Al igual que en la Revolución rusa el referente externo tuvo un carácter político, condensado en la fórmula “camarada”, en la Revolución francesa la fórmula más empleada fue la de “ciudadano”. Había de transcurrir aún un tiempo para que los ciudadanos se sintieran como franceses y se entendieran como tales. Pero de lo que se trata es de verificar si realmente se ocultaba un “francés” detrás del rol político del ciudadano, tal como Habermas pretende. Y de confirmarse, si existió una conexión causal entre ambos. Es decir, en síntesis, ¿fue el Estado nacional un elemento necesario para la génesis y consolidación de los derechos civiles y políticos? ¿O bien por el contrario este proceso democrático revolucionario hubiera podido tener un desarrollo independiente, como el ejemplo que cita Habermas de los Estados Unidos, en que una especie de religión civil mayoritaria asumió el mismo efecto funcional que el nacionalismo?

Nadie duda de la existencia de un vínculo histórico entre la nación y la república en la Revolución francesa. De hecho ambos procesos se solaparon y se complementaron en el tiempo. El mismo Habermas reconoce que se trataba de una conexión psicosocial, no conceptual. “El Estado nacional había fundado, pero sólo transitoriamente, una estrecha conexión entre *ethnos* y *demos*. Pero conceptualmente la ciudadanía fue desde siempre independiente de la identidad nacional.” (FV. 623)

Si descartamos este vínculo necesario que Habermas establece, entonces tenemos el camino despejado para la tarea que más tarde se impone: la renuncia o la postergación de la idea de nación, toda vez que ésta ha cumplido su misión histórica y que actualmente amenaza con convertirse en un lastre de consecuencias indeseables. Aunque para Habermas no se trata de desprenderse de la nación como tal, sino tan sólo de su contenido más explosivo: "Si no nos liberamos de las difusas ideas acerca del Estado nacional, si no tiramos lejos de una vez esas muletas prepolíticas que son la nacionalidad y la comunidad de destino, no podremos proseguir sin hipotecas el camino hace tiempo emprendido hacia una sociedad multicultural, el camino hacia un Estado federal muy diversificado regionalmente y con fuertes competencias federativas, y sobre todo el camino hacia el Estado de las nacionalidades que representaría una Europa unida. Una identidad nacional que no se apoye ante todo en una autocomprensión republicana, en una autocomprensión centrada en un patriotismo de la Constitución, colisionará con las reglas universalistas de convivencia de unas formas de vida plurales que habrían de coexistir dotadas de unos mismos derechos". (NRI. 308)

Si demostráramos su contingencia histórica entonces descartaríamos la necesidad normativa de la idea de nación y avanzaríamos un paso en su definitivo abandono antes de retroceder como hace Habermas, lo cual equivale tanto como traicionar al aliado que nos ha servido y que ahora nos estorba. En ambos casos la tarea es ardua. Implica una labor de deconstrucción y de ruptura con las viejas lealtades. Pero si se demostramos su irrelevancia histórica su renuncia definitiva tendría menor coste normativo, al no reconocer su necesidad, a la vez que evitamos el riesgo epistemológico de introducir un orden evolutivo en los acontecimientos difícil de universalizar. Sirva de contraejemplo el caso de los Estados Unidos al que hace referencia Habermas.

II. LA NACIÓN

Evolución histórica del concepto.

El surgimiento de la nación es un fenómeno posterior al Estado que nadie pone en duda. Habermas explica su significado original, su transformación y posterior fusión con el Estado a partir de las revoluciones americana y francesa del siglo XVIII

Habermas repasa la génesis y evolución del concepto de nación. Desde su vinculación temprana con el nacimiento y origen común avalado por una misma matriz geográfica y cultural, pero sin llegar a constituir por eso mismo una entidad jurídica y política propia que, digamos en términos contemporáneos, incorporase el derecho de autodeterminación -la nación representa el gens, el pópulos, no la civitas- hasta su transformación en la época moderna en un sentido novedoso. En el primer caso la expresión romana de natio recuerda el sentido tribal de nuestros días. Con ello se hacía referencia a una comunidad de origen fortalecida por su pertenencia a un lugar que se sirve de una lengua, de unas tradiciones y de unas costumbres. Son los dos ingredientes que subyacen a la comunidad: la geografía, al establecer relaciones de vecindad, y la cultura: costumbres, relatos míticos, leyendas, etc. El término sigue su evolución y en la Edad media las clases estamentales se apropian de su significado, constituyéndose ellas mismas en nación; son las que ahora representan al conjunto del país o nación frente al monarca y frente a una masa poblacional que carece de derechos políticos. Seguidamente el término se transforma y de la nación de la nobleza se pasa a la nación étnica, cambio inspirado según Habermas por los intelectuales, integrados en la burguesía urbana. Media en todo ello un proceso de elaboración reflexiva pero también imaginaria, en el que las historias nacionales desempeñaron una importante función. El resultado ya no es una nueva clase política -la nación de la nobleza- sino una forma de conciencia, la primera forma moderna de identidad colectiva: la conciencia nacional. "La nación es una estructura de conciencia (aún no suficientemente analizada) que ha de satisfacer al menos dos imperativos. En primer término hace conciliables subjetivamente las estructuras formalmente igualitarias del derecho privado burgués (y más tarde de la democracia política) en el interior con las estructuras particularistas de la autoafirmación de los Estados soberanos hacia el exterior, y en segundo lugar permite un elevado grado de movilización social de la población (pues todos participan en la

conciencia nacional). También en este punto la Revolución francesa se presenta como ejemplar: la nación aparece justamente con el Estado constitucional burgués y el servicio obligatorio para todos".(RMH. 257).

En este punto la exposición histórica de Habermas se vuelve confusa; no se distingue, si es que hay distinción, entre nación, conciencia nacional y nación étnica. Se afirma que esta conciencia nacional incorpora elementos naturales y prepolíticos del antiguo concepto romano de *natio* como son el origen y el pasado común. El resultado es una polarización entre lo propio y lo extraño sentido al mismo tiempo como una carga negativa frente a otras etnias, religiones, naciones, etc. Así por ejemplo el judaísmo al ser una religión minoritaria y practicada en Europa recibió la peor suerte. Habermas recuerda el vínculo entre nación y antisemitismo, de manera análoga que establece un paralelismo histórico entre republicanismo y nacionalismo.

Con la Revolución francesa el término adquirió su sentido más activo y político. La nación se convierte en la depositaria de la soberanía, suplantando a los estamentos, representantes legítimos durante centurias de la nación frente al poder del Rey. Este nuevo significado político del término nación no desplaza al anterior, sino que se superpone a él recreando una comunidad de significados entre los que se incluye la experiencia de un origen compartido y la extensión del término a todos los habitantes de un Estado. La comunidad de origen étnico es reemplazada en parte –y sólo en parte, conviene señalarlo- por una comunidad basada en una voluntad democrática común. “Pero a principios del mundo moderno aparece un uso del término “nación” que compite con el primero: la nación como portadora de la soberanía. Los estamentos representan a la “nación” frente al rey. Desde mediados del siglo XVIII se entrecruzan y ensamblan los dos significados de “nación” en el sentido de comunidad de descendencia y “población” de un Estado. Con Sieyès y la Revolución francesa la “nación” se convierte en fuente de soberanía estatal. A toda nación le asistiría, pues, el derecho a autodeterminarse políticamente. El contexto de pertenencia étnica queda sustituido por una comunidad democrática de voluntad, por una comunidad basada en una voluntad democrática común” (FV. 414)

Los individuos se reconocen en el derecho y el ejercicio de la libertad recién conquistada; se encuentran con que tienen que gestionar un patrimonio común heredado

de una estructura estatal preexistente y predemocrática. El uso y disfrute de esos derechos contribuyen a reforzar el nuevo estatuto y a configurar la identidad política de los nuevos ciudadanos. Lo político inicia su andadura. Las improntas prepolíticas de la conciencia nacional pasan a segundo término -al menos en un instante muy concreto de la historia- bajo el efecto de la actividad revolucionaria.

Habermas no menciona en este breve recorrido la deriva posterior de este nacionalismo cívico hacia lo que algunos autores han constatado como un nacionalismo integral, consecuencia de lo que Hegel describió como manifestación de lo universal en el espíritu objetivo del pueblo. Lo universal se expresaría por mediación de lo particular, así, en el caso que nos ocupa, los derechos del hombre se expresarían en francés y las fronteras tendrían nombre definido. El énfasis por lo singular, una vez decaído el ánimo revolucionario, generará un sentido exclusivo de lo logrado que impregnará durante décadas la cultura política francesa. Habermas tampoco analiza suficientemente la relación entre la nación y el Estado cuyo lastre dificultará la transformación posterior de la nación en una estructura de poder postnacional. La violencia, la administración y el uso exclusivo de los recursos se hallan en el origen del Estado. La nación se adaptará a él como una camisa de fuerza, adquiriendo su perfil y haciendo suyas sus premisas.

De momento Habermas se queda con el sentido libertario y la libre disponibilidad de la identidad nacional, que permiten a Renan reconceptualizarla como un plebiscito diario, como una entidad fruto de la decisión y de la voluntad democrática y no a la inversa. Somos nosotros quienes decidimos si constituimos una nación y fijamos el momento en el que queremos dejar de serlo. La ciudadanía está por encima de la adscripción nacional. Habermas cita el ejemplo de la disputa franco-alemana por la integración nacional de Alsacia. Bajo el punto de vista de Renan sería francesa, porque pesa más que el apellido germánico de la población la voluntad de los componentes de la misma configurada en torno a una praxis política común y no en base a rasgos étnicos o culturales.

Sin embargo la relación entre lo político, lo étnico, lo tradicional y lo cultural no queda suficientemente explicitada. No se mide el valor y el peso específico de cada elemento que parece constituir la identidad nacional. Si lo étnico sostiene sólo

originalmente a lo político o sólo queda subsumido por él. ¿Hay simetría, jerarquía, reciprocidad, o sólo oportunidad? Habermas diferencia en cualquier caso lo que es un análisis temporal y empírico de lo que es una relación conceptual entre los términos. La identidad nacional fomentada por un nacionalismo que se sirvió de la observación histórica y de la ideología romántica, es decir, de lo que viene a ser mezcla de ciencia y de literatura, ayudó a consolidar la figura del ciudadano. Resultó operativa para la pervivencia y desarrollo de la idea de ciudadanía. El nacionalismo transformó la herencia natural y azarosa de la relación adscriptiva entre los habitantes de un territorio en una reflexión consciente de la tradición fruto de la cual surge una nueva conciencia, una conciencia adquirida y constituida por propia iniciativa. Gracias al nacionalismo el individuo desarraigado pudo sentirse más cómodo en su nuevo rol político. El nacionalismo ayudó a identificarse con el papel de ciudadano. Se produce una síntesis complementaria entre la conciencia nacional y la conciencia republicana: *lo uno se convierte en vehículo del nacimiento de lo otro.*

Esa voluntad política rebasa el marco local y particular en el que se inscribía hasta la fecha la práctica del poder, posee una vocación universal, pero de una universalidad procedimental, no sustancial, es decir, no es producto de una homogeneidad prepolítica ni está sujeta a una forma de vida en concreto o a un origen común sino basada en la articulación y en el respeto a unas reglas que regulan la convivencia y que por dirigirse al interés general encuentra el consenso entre los individuos. La voluntad no es abstracta, no es simplemente el resultado de un acuerdo sobre los procedimientos, sino que estos cobran sentido gracias a las relaciones de reconocimiento que los individuos establecen entre sí y que según Habermas se concretan en una triple asociación: la aceptación de la singularidad inalienable de cada individuo, su pertenencia a una cultura común y su participación en una misma comunidad política. “Todos y cada uno han de poder encontrar un triple reconocimiento: han de poder encontrar igual protección e igual respeto (a) en su integridad como individuos incanjeables, (b) en su calidad de miembros de un grupo étnico o cultural (c) en su condición de ciudadanos, esto es, de miembros de la comunidad política. Esta idea de una comunidad política que se determina a sí misma ha quedado jurídicamente plasmada de formas muy diversas en las Constituciones, y en general en los sistemas políticos de la Europa Occidental y de Estados Unidos.” (FV. 624)

Por eso Habermas no renuncia a la importancia de unos valores culturales compartidos, reconoce su valor aunque no se pronuncie claramente sobre el alcance de los mismos. Oscila a veces entre un reconocimiento de tipo funcional y un sentido indefinido que podría tener rasgos más intrínsecos o sustanciales. De ahí que este diagnóstico inicial sobre las condiciones de posibilidad del Estado democrático de derecho tras la Revolución francesa sea aplicable a la sociedad postnacional en la que el mismo procedimiento formal tendría éxito gracias a su expresión singular y diversa dentro de cada Constitución estatal. Lo universal se particulariza una vez más, cobrando sentido y aceptación empírica ya que lo abstracto nacería muerto sobre el papel evitando de este modo un fracaso anunciado.

Inclusión-exclusión. El rostro jánico de la nación.

Como acabamos de señalar la sociedad francesa fue la primera en constituirse como nación. Es interesante tomar como referencia el contexto de surgimiento para poder extraer conclusiones que puedan ser generalizables. El contenido semántico original de la nación no invocó explícitamente el principio de alteridad, ya que éste lo hereda del Estado que lo había incorporado estructuralmente sobre las base de un territorio y de unas fronteras. Lo estatal y lo nacional se mezclan en sus inicios confusamente, en tanto en cuanto la nación incorpora, sin percatarse, propiedades estatales que no gozan de tal consideración. Lo nacional, que hace posible la formación y el ejercicio de la soberanía popular constituye un principio inclusivo que se extiende a todos los ciudadanos sin distinción de clase. Pero a todos los que están o se encuentran en un espacio territorial delimitado, gobernado y controlado por unas leyes dinásticas. Los principios políticos liberales quedan condicionados por esta fórmula de nacimiento. Su predicamento universal se contradice con la extensión restringida a los sujetos nacionales-estatales.

Habermas acepta la relación dialéctica dentro-fuera inherente a la idea de nación antes que buscar una posible alternancia, o relativizar su importancia histórica, con lo cuál no hace sino certificar su validez y alimentar intelectualmente su vigencia futura. Sanciona su naturaleza ambivalente, reconociendo sus ventajas y su función social y lamentando las consecuencias indeseables. Para él no hay duda de que el Estado nacional supuso un avance: “El Estado nacional representaba en su época una convincente respuesta al desafío histórico consistente en encontrar un equivalente

funcional para las formas de integración social de la modernidad temprana que habían entrado en decadencia” (IO, 82) Pero más allá de este craso funcionalismo esta formación histórica consolidó los principios de una emergente democracia. Veámoslo.

Habermas comienza su exposición aclarando los dos elementos que forman el Estado nacional, el Estado por un lado y la Nación por el otro. El Estado es una construcción jurídica administrativa que remite a un poder soberano que se ejerce sobre un territorio y sobre una población. Hasta aquí el acuerdo es unánime. El problema surge cuando queremos pensar, usando según qué categorías, eso que llamamos población: gente, pueblo, sociedad, personas, ciudadanos, súbditos, nación, individuos, hombres y mujeres, sólo hombres, etc. Los conceptos de pueblo y de nación resultan términos intercambiables, pero más allá de esta positividad, situándonos en la modernidad del concepto, éste tuvo en el pasado otras connotaciones. La expresión “nación” alude no a un conglomerado humano, no a sus integrantes físicos, sino a una realidad política que es superior a la suma de sus partes. “Pero más allá de la disposición jurídica “nación” tiene el sentido de una comunidad política conformada a partir de una procedencia común, al menos, a partir de una lengua, una cultura y una historia común”. (IO, 84). Este no es sin embargo el sentido consustancial al término “comunidad”, sino una posibilidad entre otras que se ha sustancializado en la deriva histórica, y a la que Habermas no atribuye ninguna disposición normativa. El término “comunidad” como tal desborda el ámbito de los elementos humanos dispersos agrupados bajo la diferenciación espacial, esto es, el principio territorial del Estado, apuntando objetivamente a una realidad común de la que participan sus miembros más allá aparentemente de esa localización arbitraria en un ámbito geográfico. Ahora bien, esa realidad común es precisamente lo que no agota la explicación, sino lo que tiene que ser explicado. Se han mencionado tres aspectos consagrados por la historiografía: la lengua, la cultura y la historia a los que hay que añadir una cuarta variable omnipresente como es la procedencia común. Son los ingredientes que parecen configurar y proveer de sentido a una comunidad humana. Hasta aquí Habermas no polemiza, sino que expresa el sentir común de la tradición historiográfica. No cuestiona el valor epistemológico de la definición, sino que apunta a la solución cuando plantea la cuestión en términos ya no objetivables, sino subjetivos aludiendo a una forma de vida especial que es la que transforma a los habitantes de un Estado en “nación”. Se trata de una forma de vida, y como tal, de una condición universal y universalizable a partir de

la cual y de acuerdo con la perspectiva republicana todos los ciudadanos pueden adquirir, interiorizar y participar más allá de los rasgos exclusivos que por su deriva histórica o por naturaleza pudiera albergar un potencial conflictivo y excluyente. Veremos más adelante como se concreta esa forma de vida.

La nación mantiene en su seno una relación complementaria que arroja, según Habermas, un saldo positivo sobre los derechos y las libertades civiles y políticas pero que excluye hacia fuera a otros posibles beneficiarios, al mismo tiempo que genera un sentimiento de autoafirmación dispuesto al combate. Hasta que punto se haya llegado a extremar este sentimiento lo prueban las catástrofes civilizatorias que han llegado a poner en entredicho la eficacia de los valores de la Ilustración: la autoconciencia, la autodeterminación y la autorrealización. "Pese a todo, la nación sólo ha sido fundamento de una identidad firme, no incompatible de antemano con fines racionales, en la medida en que constituyó el elemento de unión para la imposición del Estado democrático, de un programa universalista en su esencia. De modo semejante, el nacionalismo actual en los países en vías de desarrollo sólo ha cobrado sustancia gracias a su vinculación a los objetivos social-revolucionarios de los movimientos de liberación. Sin tales estructuras universalistas, la conciencia nacionalista no puede evitar recaer en un renovado particularismo. (RMH. 103)

La realidad nacional se dibuja como límite: interno- externo, inclusión-exclusión, amigo-extraño; sin llegar con todo al extremo introducido por Schmitt de amigo-enemigo. ¿Por qué se configuró inicialmente la nación como límite en vez de abrirse hacia el exterior, permitiendo desbordar de esta manera el marco estatal? ¿Por qué no podía ser francés todo aquel que hablara la lengua, conociera sus costumbres o se sintiera francés con independencia del lugar de nacimiento o de residencia, de tal manera que una persona natural que nunca hubiera estado en Francia pero que hubiera estudiado su cultura y simpatizara con ella hasta el punto de identificarse con ella pudiera adquirir la nacionalidad? Si comparamos este sentimiento de pertenencia con otras formas identitarias como lo la fe religiosa, por poner un ejemplo, comprobamos que ésta se desvincula geográficamente y neutraliza la mayoría de diferencias que en otras circunstancias se considerarían relevantes. La mayoría de las doctrinas religiosas expresan de hecho una vocación universal y cosmopolita. Aunque en este caso, también la forma religiosa incorpore una relación bipolar: creyente-pagano. Pero a diferencia de

las formas nacionales, cualquier destinatario podía asumir voluntaria e indiscriminadamente la nueva fe.

El principio de nacionalidad se asentó sobre otras bases, no era suficiente la conversión cultural del extraño, sino que además ésta se manifestaba como una propiedad en exclusiva, y que sólo muy excepcionalmente fuera de los límites heredados podía ser adquirida. De acuerdo con este condicionamiento ninguna nación ha pretendido otorgar la nacionalidad a los miembros de otro territorio o Estado, ni siquiera cuando le resultaba factible o estaba a su alcance, así, por ejemplo, por derecho de conquista, cuando un territorio y sus habitantes eran colonizados o gobernados por la potencia invasora. La nacionalidad no se otorgaba a la población; todo lo más se le podía conceder un pasaporte de tránsito por el recién ampliado territorio. Francés en Argelia, inglés en Norteamérica sólo era el natural de la metrópoli que por razones comerciales o administrativas se desplazaba a la colonia. ¿Por qué razón se llegó a este extremo, si una de las determinaciones sustanciales de la nación pasa por configurarse como forma cultural? La lengua se puede aprender, las costumbres se pueden asimilar y practicar; incluso las segundas generaciones pueden apropiarse de la historia, por no hablar de la fe religiosa, cuya aspiración ecuménica era rápidamente difundida sin perjuicio por los misioneros. ¿Qué impedía o frenaba a las potencias otorgar la nacionalidad a los nuevos súbditos? ¿Les suponía un inconveniente material, de carácter económico o político? ¿Ya no podían ser usados como esclavos o mano de obra barata? ¿U obedecía a un prejuicio etnocéntrico muy extendido hasta el siglo XIX y que sólo reconocía cualidades humanas civilizadoras a los europeos blancos y cristianos?

La nacionalización planetaria

"Aquello que hoy todavía no se ha producido -una identidad europea sobre la base de un entramado de comunicaciones que se extienda más allá de los espacios públicos nacionales-, fue creado entonces por las élites culturales bajo la forma de una conciencia nacional. Una conciencia nacional de doble filo: cierto que la idea de nación -en su lectura en términos de «pueblo»-, ha conducido a devastadoras exclusiones, desde la condena al ostracismo de los enemigos del Reich hasta la exterminación de los judíos; pero en su lectura culturalista contribuyó también a fundar un nexo solidario entre

personas que hasta entonces habían sido extranjeras entre ellas. La reformulación universalista de las lealtades hereditarias respecto al lugar de nacimiento y la familia, el paisaje y la dinastía, fue un proceso largo y difícil que incluso en los clásicos Estados-nación de Occidente no alcanzó e impregnó a toda la población hasta principios del siglo XX". (CP. 34)

La organización territorial de la política mundial en Estados nacionales durante el siglo XIX no es un fenómeno clausurado. Continúa ejerciendo su actividad a lo largo del siglo XX y llega hasta el presente. Las secesiones y las agregaciones conservan su inercia como consecuencia principalmente del fracaso de los intentos políticos que trascendían la irradiación nacional de la organización política. La descolonización tras la Segunda Guerra mundial es un ejemplo de la completa asunción de la idea de Estado nación por parte de regiones preindustriales sin presencia hasta la fecha en la esfera internacional. La aportación teórica de los antropólogos que estudiaban la organización política de estas culturas precoloniales y que podían suministrar modelos alternativos de organización política no rebasó la línea del estudio universitario de los trabajos de campo y de las publicaciones científicas que como mucho inspiraron en su exotismo a los movimientos antisistema de la década de los sesenta y setenta. Y es que el Estado tal como lo conocemos en la actualidad es resultado de un proceso de modernización y de oposición político: "Hacia adentro es posible entender al Estado moderno como el resultado de la diferenciación de un sistema económico que regula el proceso productivo a través del mercado, esto es: de modo descentralizado y apolítico" (RMH. 255). Hacia fuera "El Estado moderno no surge en singular, sino formando un sistema de Estados. Este se constituye en la Europa del siglo XVI con las estructuras de poder tradicionales dispersas, un grado en verdad elevado de homogeneidad cultural, escindidos los órdenes mundanal y espiritual, desarrolladas las metrópolis culturales, etc.". (RMH. 256).

¿Es la nación, y su variante ideológica de nacionalismo, un producto estrictamente occidental e importado? La acumulación de poder económico, tecnológico y militar, que el Estado moderno concentró en su seno hacía inviable en el tablero internacional-dominado por las relaciones de poder- otra forma de organización territorial exitosa. La economía de mercado a diferencia de la economía planificada del comunismo, cuyo objetivo es la organización y el ajuste de las necesidades humanas, no reconocía más

límites territoriales que el que le pudiera marcar un poder homólogo ya constituido. Salvo excepciones hoy ya no queda prácticamente ninguna región habitable que no esté integrada en un Estado nacional o que no tenga la aspiración de constituirse como tal.

El desmoronamiento del proyecto económico y político de la Unión Soviética revitalizó también aquí los sentimientos nacionales. Estos habían sido olvidados y relegados tras el proyecto revolucionario a un segundo plano. Habermas no entra a valorar en detalle este paréntesis, cuando ya en el siglo XIX la identidad nacional se había expandido y consolidado, si bien en grado diverso. La conciencia nacional no tuvo de hecho el mismo grado de implantación en una sociedad agraria y pseudofeudal como la rusa que en los países más industrializados, compuesta por una burguesía dominante. La incipiente conciencia nacional como vínculo de unión entre los miembros de un Estado no llegó a desaparecer en las repúblicas soviéticas, pero fue desplazada por las nuevas ideas-fuerza orientadas a la libertad y a la igualdad material. Transformado en ideario, el marxismo y sus derivaciones se convirtieron en el reverso del nacionalismo y adoptaron el valor funcional que éste desempeñaba, como nueva fuente de cohesión social y de solidaridad. La nación dejó de ser por el momento el elemento necesario y obligado para la integración de los miembros de un Estado. Al fin y al cabo, teniendo en cuenta la jerarquía de las necesidades, ¿qué predicamento podía tener la conciencia nacional para una población sometida a un régimen secular de escasez y de explotación? Estas ideas de bienestar igualitario, de solidaridad y el internacionalismo midieron sus fuerzas con el nacionalismo en el frente de guerra europeo. Sin embargo no combatieron sólo las ideas, sino Estados-naciones enfrentados con sus potentes maquinarias, en los que las nuevas ideas aún no habían llegado al poder; de ahí su fracaso. El intento de los intelectuales más progresistas y antinacionalistas fue vano, incluso muchos de ellos dejaron en suspenso su ideología para enarbolar el ideario nacionalista. Para el marxismo los movimientos nacionalistas no representaban sino una variedad de la lucha de clases, lo cuál no impidió que los países comunistas se fueran nacionalizando progresivamente. . Habermas admite que "en el último siglo y medio se han impuesto dos formas de una identidad colectiva, y no precisamente el Estado constitucional, sino la nación y el partido". (RMH. 103), pero con la progresiva burocratización y estatalización del partido comunista y el abandono de los ideales revolucionarios una vez instalado en el poder, el partido ha perdido proyección racional y universalista, lo que habla "en pro de la sospecha de que hoy día

la identidad de la sociedad no se deja alojar en el seno de una organización, sea ésta el Estado nacional o el partido paraestatal". (RMH. 104)

Incluso en el presente esta nacionalización alcanza a los países integrados en el antiguo bloque socialista. "Las sociedades del este de Centroeuropa, que se encuentran en pleno proceso de transformación y que pretenden integrarse en la Unión Europea, sí que tienen que vérselas con los desafíos extremos de un verdadero hundimiento del sistema; y, sin embargo, su respuesta ha sido más bien un retroceso hacia el Estado nacional. En estos países hay más bien poco entusiasmo ante la idea de trasladar a instancias europeas derechos de soberanía recién recuperados". (TT. 115)

Republicanismo y nacionalismo

El punto crucial que nos ocupa es sin embargo analizar el momento histórico en el que convergen por vez primera las tres coordenadas supraindividuales que configuran la primera forma de identidad moderna: el Estado, el derecho y la nación. Los historiadores coinciden en afirmar que tal momento tuvo lugar con la Revolución francesa. La soberanía del Estado representada en la persona del monarca se trasladó al pueblo, adquiriendo no ya los habitantes que componían la masa popular, sino el pueblo en su conjunto la plena soberanía, iniciándose un nuevo período político en la historia. Se pasó de la soberanía real a la soberanía popular. La persona individual es reemplazada por un colectivo: el pueblo. Ahora bien, el pueblo como entidad no existía como hecho natural prepolítico que se descubre al correr el velo que tapaba la persona del monarca. Tuvo que ir haciéndose en un proceso de condensación histórica en el que la reflexión, los intelectuales, los historiadores y los eruditos actuaron unas veces como protagonistas del proceso y otras como impulso catalizador. Pero con ello describimos el proceso pero no lo explicamos. A esto Habermas no da razón histórica que explique el momento en el que la lengua, la cultura, la tradición o el paisaje de una región y de sus gentes se transforman en algo más que en un objeto de estudio de las escuelas universitarias para adquirir un nuevo estatus ontológico en la mente de los eruditos. Viajes, intercambios, conocimiento de la alteridad contribuyeron desde muy antiguo a la formación de la conciencia y de los procesos de aprendizaje. ¿Por qué circunstancia, azar o necesidad histórica traspasaron la línea del dato erudito, el trasfondo paisajístico

para convertirse en esencia o forma sustancial? Sin duda el avance del conocimiento de la realidad humana y social, el Renacimiento y la dignidad humana, la crisis de legitimada religiosa, el proceso de secularización y en síntesis el paso progresivo de la trascendencia a la inmanencia tuvieron mucho que ver, pero queda abierta la cuestión de si fue una nueva forma de conciencia deseable y necesaria. Así, en términos generales, ¿ha significado -para la humanidad en su referencia cosmopolita- una adquisición positiva, un logro o una ganancia el desarrollo de la conciencia nacional? Merece la pena reflexionar sobre esta forma de identidad porque estaba llamada a desempeñar una importante función en la Revolución francesa, al constituir –según Habermas siguiendo la opinión común- el soporte necesario para cubrir el vacío normativo que había dejado la soberanía real, sirviendo de este modo de soporte funcional a la nueva soberanía popular. “El nacionalismo mediado por la conciencia histórica y por el romanticismo, es decir, mediado a la vez en términos científicos y literarios, fundó una identidad colectiva que resultó *funcional* para el papel de ciudadano surgido en la Revolución francesa. Pues en el crisol de la conciencia nacional los rasgos adscriptivos de descendencia transmutáronse en otros tantos ingredientes de una apropiación consciente de la tradición. La nacionalidad adscrita por origen se convierte en un nacionalismo adquirido, en una figura des espíritu constituida por propia iniciativa. El nacionalismo pudo fomentar la identificación con un papel que exigía un alto grado de compromiso personal e incluso el sacrificio de sí mismo..... Ello explica la relación de complementariedad en se originalmente se hallan nacionalismo y republicanism: lo uno se convierte en vehículo del nacimiento de lo otro “. (FV. 623)

En efecto, y siempre siguiendo el hilo de la historiografía oficial, los derechos civiles y políticos que la revolución proclamaba representaban un marco insuficiente para legitimar el nuevo orden republicano. Al sustituir el orden estamental y su correlato en el sentimiento popular y corporativo de pertenencia al mismo, la voluntad popular, representada mediante un sistema parlamentario, no podía identificarse con estos principios abstractos para los que no estaba preparada. La soberanía residía en el pueblo, ahora bien, para que resida en algo este nuevo sustrato tiene que poseer una entidad de la que entonces carecía. El fundamento de esta entidad se condensaría en un sentimiento de pertenencia basado en un pasado, en una lengua y en una cultura común. Surge de este modo una nueva forma de conciencia: la identidad nacional. El pueblo se descubre a sí mismo. Condición previa es como señalábamos el trabajo laborioso de

intelectuales, literatos e historiadores. Por primera vez en el tiempo convergen el republicanismo y el nacionalismo.

Nación y nacionalismo

Aunque Habermas no explica en detalle la génesis y el significado del nacionalismo, se puede inferir de la exposición de motivos que la nación debe en gran parte su razón de ser a la existencia previa de una determinada ideología. “El nacionalismo, tal como se desarrolló en Europa desde fines del siglo XVIII, es una forma específicamente moderna de identidad colectiva. Tras la ruptura con el Ancien Régime, y con la disolución de los órdenes tradicionales de las primeras sociedades burguesas, los individuos se emancipan en el marco de libertades ciudadanas abstractas. La masa de los individuos así liberados se torna móvil, no sólo políticamente como ciudadanos, sino económicamente como fuerza de trabajo, militarmente como obligados al servicio militar y, también, culturalmente como sujetos a una educación escolar obligatoria, que aprenden a leer y a escribir y se ven arrastrados así por el remolino de la comunicación y cultura de masas. En esta situación es el nacionalismo el que viene a satisfacer la necesidad de nuevas identificaciones. De las viejas formaciones de la identidad el nacionalismo se distingue en varios aspectos” (INP. 89)

La nación es un ente cultural que sólo cobra existencia gracias a la labor emprendida por la reflexión ideológica de determinados actores, escritores e intelectuales, que difundieron un determinado estado de espíritu colectivo. La nación sólo lo puede llegar a ser cuando los individuos adquieren conciencia de su presencia, y nunca mejor dicho, ya que en este proceso de secularización y de modernización al que Habermas alude para explicar los sentimientos de desarraigo y de deslocalización que experimentaron los súbditos, otrora vasallos, y que explican a la sazón la pertinencia de la idea de nación, no parecía sino que el sujeto se había quedado sólo, sin patria, sin ley y sin rey. Necesitaba un nuevo vínculo. Una nueva ligazón social: la nación, y una nueva adscripción política: la ciudadanía republicana.

El nacionalismo, como ideario que alumbró su criatura, representa cronológicamente un fenómeno primario, y no una desviación como a veces parece sostener Habermas. A no ser que lo entendamos como un desarrollo posterior patológico que ha adulterado la

inocencia original de unos sentimientos legítimos y legitimados en función de las circunstancias históricas. La diferencia una vez más, es de grado, no cualitativa. Pero entonces resulta difícil establecer la línea de demarcación entre los sentimientos deseables y los desafortunados. Y si no se trata de un sentimiento, sino de actuaciones concretas, tendríamos que disponer de un criterio que diferenciase los deberes a los que obliga la nación, más allá de los cuales incurrimos en el nacionalismo, entendido como conducta anómala.

Habermas redefine el término de nacionalismo y le dota de su propio contenido: a) conceptual, en tanto que éste concibe a la nación como ente orgánico y, b) estratégico, como instrumento movilizador que sirve para situar a la nación por encima de otros intereses ciudadanos, o incluso, neutralizarlos. Sin embargo Habermas pasa rápidamente página y rechaza el concepto de nación orgánica sin analizar su razón de ser y sin ofrecer una breve síntesis sobre su origen y desarrollo histórico. Tampoco entra a discutir sobre las consecuencias políticas que tal concepción entraña para la idea de una república democrática abierta. No le adjudica como al Estado nación una misión histórica que cumplir.

Nosotros podríamos especular sobre el posible valor funcional de una concepción orgánica de nación, y al margen de un análisis empírico que en todo caso correspondería a los historiadores, atribuirle un peso específico, a modo de contrafuerte, en la formación de la identidad nacional. Así por ejemplo, serviría de refuerzo al proveer de mayor estabilidad ontológica a la nación y proporcionar, por consiguiente, mayor credibilidad entre los nuevos sujetos políticos, que quizás en esta fase temprana necesitaban aferrarse en un vínculo natural, menos abstracto que la pura contingencia histórica de un pueblo cultural, sometido al azar de los acontecimientos y a la facticidad de los elementos.

¿Qué significa que la nación posea un carácter orgánico? Una de las respuestas posibles puede concluir en que existe porque preexiste y que es independiente de cualquier determinación política, en analogía a un objeto natural que no es obra humana y que como tal no se inventa ni se construye, sino que todo lo más se descubre o se redescubre según el momento. Si fuera así, y si aceptamos que uno de los retos actuales de la política es organizar la convivencia pacífica entre las partes, tendríamos que ser

consecuentes y asumir este carácter sustancial de la nación y respetar su derecho a existir reconociendo sus límites. Habría por tanto que estudiar la conveniencia de incorporar el derecho a la autodeterminación, que sólo Habermas está dispuesto a admitir cuando se violan los derechos culturales de un pueblo: "Ciertamente, una secesión puede estar a menudo justificada por razones históricas, como en los casos de conquista colonial o en relación con los aborígenes de un territorio que son anexionados por un Estado sin haber recabado su consentimiento. Pero, en general, las demandas de «independencia nacional» se legitiman solamente a partir de la opresión de minorías a las que el gobierno central les escatima la igualdad de derechos, en particular la igualdad de derechos culturales". (CP. 97)

Nación orgánica y derecho de autodeterminación

Este derecho tropieza con una doble dificultad. Sobre la escena empírica, resulta que todos los pueblos naturales están mezclados y englobados en unidades políticas superiores autónomas. Es de prever que su reordenación y reagrupamiento implicaría el sacrificio violento de generaciones enteras, en beneficio de un orden futuro menos incierto, todo lo cual es inasumible desde una perspectiva ética. En el orden del pensamiento, entramos en un terreno incierto y resbaladizo cuando intentamos precisar las fronteras físicas y culturales que han de delimitar esa entidad natural que llamamos pueblo o nación, máxime cuando estas características - asentamiento geográfico, lengua, costumbres, fueros, etc.- son producto del devenir histórico, sujeto a la arbitrariedad de los acontecimientos y de las decisiones humanas. Hoy sabemos por qué en unas regiones se habla una lengua determinada y no otra, o conocemos en detalle el momento en el que se introdujo una costumbre. De la misma manera, es teóricamente inconsistente el intento de congelar los conjuntos actuales y dotarles de carta de naturaleza propia, puesto que no se puede naturalizar aquello que está expuesto a la erosión del tiempo y a la libre actuación humana. "Esta historia de la génesis de los Estados nacionales europeos nos enseña que las nuevas formas de identidad nacional poseen un carácter artificial que ha surgido únicamente bajo unas condiciones históricas determinadas y a lo largo de un extenso proceso que abarca todo el siglo XIX. La formación de esta identidad se debe a un doloroso proceso de abstracción que ha

acabado por absorber las lealtades locales y dinásticas en la conciencia democrática de unos ciudadanos que saben que pertenecen a una misma nación. (TT. 126)

Si rechazamos el recurso a la nación orgánica, entonces ¿cuál es el modelo a seguir frente a esa amalgama de lenguas, etnias, religiones, etc.? La respuesta según Habermas es conservarla. Es la tarea de mínimos que se propone. ¿Cómo? Estableciendo un marco común y unas garantías pactadas, renunciando a la carga de violencia activa o a las situaciones de privilegio que tradicionalmente han disfrutado las culturas mayoritarias. A partir de aquí, será decisión libre del ciudadano elegir, por poner un ejemplo trivial, entre una oferta gastronómica u otra. Si una acaba desplazando a la otra entonces no hay nada de que lamentarse. No hay marco normativo superior. Pero como veremos más adelante, no resulta tan viable dirimir esta cuestión cuando se trata de otros elementos culturales: lengua, religión, etc., de mucho mayor calado. El argumento decisivo por el cual Habermas pasa revista tan rápida a la nación orgánica recusándola es porque refuerza la idea de nación, cuando ésta ya ha cumplido su misión histórica, y se presenta como un freno para ampliar la comunidad política postnacional.

Etnonacionalismo, autocomprensión nacional e identidad nacional

Habermas destaca el carácter contradictorio del término etnonacionalismo: la unión entre una organización social basada en relaciones de parentesco -independiente de la deliberación política y que por tanto merece el estigma de lo prepolítico- y las naciones estatales con aspiraciones políticas. Esa confusión entre lo político y lo prepolítico; entre una comunidad étnica, antigua y naturalizada y una comunidad nacional rompe la línea temporal y metafísica de los sucesos. De la misma manera rechaza la vigencia de las comunidades tanto étnicas como nacionales. La primera estaría fundada en la identidad de la sangre, y la segunda en la identidad cultural. La base compartida de ambas es la conciencia del nosotros que según el caso se funda en lo imaginario o en la creencia en un origen común. La diferencia reside en la mayor complejidad de la segunda. Se trata, en cualquier caso, de un concepto etnológico de nación, incompatible con la certeza histórica de la que ahora disponemos. Ignora el orden jurídico del derecho positivo, el histórico-político y otros fenómenos sociales como la comunicación de masas, que ayudó a difundir y dotar de credibilidad a la conciencia nacional que, como tal, es decir, como conciencia, implica un momento reflexivo e incluso artificial. Si

olvidamos la mediación de esos aspectos, entonces volvemos a recurrir a la comunidad construida o imaginada, que ya no requiere explicación por sí misma y que en su invocación espontánea tiende a naturalizar el objeto. De ahí a reconocer en lo nacional una variante de universales sociales sólo hay un paso, injustificado según Habermas, y que ya sabemos que consagra a la nación en los manuales políticos y en la memoria de los intelectuales.

A continuación Habermas distingue entre autocomprensión nacional, por un lado, e identidad nacional por otro. La autocomprensión nacional depende de la voluntad de los miembros. En qué medida una población se conciba a sí misma como nación, y si ésta además lo sea de ciudadanos, o remita a un sustrato -al pueblo-, es para Habermas una cuestión empírica. La identidad nacional, en cambio, tuvo desde sus comienzos un desarrollo político y social. Representa la primera forma moderna de identidad colectiva. Anteriormente hubo otras, sobre todo de carácter religioso, aunque también de naturaleza tribal. Recordemos los numerosos pueblos germanos que se instalaron en occidente tras la caída del Imperio romano. Compartían un sentimiento de pertenencia más allá de la relación parental. Con todo, la identidad nacional es, en opinión de Habermas, la primera forma colectiva que surge tras la revolución industrial, ya en la era moderna, y que trasciende el perfil natural y biológico expresado en la lealtad hacia una familia, una dinastía, un paisaje, etc. Ejecuta las características funcionales de cualquier conciencia colectiva como la integración o la solidaridad, pero su novedad más exitosa es que constituye una forma más abstracta de identidad. Los individuos se reconocen más allá de los rasgos visibles, limitados a unas condiciones particulares o regionales. La idea es que se trata de un vínculo intersubjetivo, de base más amplia y universal.

De la idea de soberanía a la autoafirmación existencial de la nación

Examinemos ahora cuales son las consecuencias negativas de la idea de nación: "Ahora bien, el precio que el Estado nacional hubo de pagar por estas ventajas fue el de una ambivalente autocomprensión. Pues la idea de nación se asocia con aquella voluntad maquiavelista de autoafirmación, por la que el Estado nacional se había dejado dirigir ya desde el principio en la escena de las grandes potencias. De modo que junto a los dos conceptos igualitarios de libertad, el de libertad privada de los miembros de la

sociedad y el de libertad o autonomía política de los "- ciudadanos, entra en juego un tercer concepto, a saber, el concepto completamente distinto, particularista, de libertad nacional. Ese concepto se refiere a la independencia de la propia nación, independencia que en caso necesario ha de ser defendida con la «sangre de sus hijos». Esta libertad colectiva, a diferencia de las libertades republicanas de los individuos, es el lugar en el que el Estado secularizado conserva todavía un resto no secularizado de transcendencia. El Estado nacional, al hacer la guerra, impone a sus súbditos el deber de arriesgar su vida por el colectivo". (MAEN. 178)

Los perjuicios se derivan del mismo concepto de soberanía, que se polariza en dos extremos, uno interior: la soberanía popular que se ejerce hacia dentro, y otro exterior: la soberanía que se impone hacia fuera y que es efecto de la configuración territorial del Estado. Sujeto soberano es la nación, que coincide en su extensión con los límites territoriales del Estado. Y es en este extremo donde tiene lugar una transformación por transferencia: de la autoafirmación estratégica del Estado moderno se llega a la autoafirmación, ya no estratégica, sino existencial de la nación. La diferencia es cualitativa. Si las fronteras estatales existen y tienen naturaleza física, la nación en cambio autoexiste. Aunque Habermas no esté dispuesto a ir tan lejos y sacar las conclusiones teóricas desestabilizadoras para la fortaleza teórica y la persistencia de la nación. Se limita a apuntar que “de la autoafirmación estratégica del Estado moderno contra los enemigos exteriores se llega a la autoafirmación existencial de la nación” (IO, 90).

A continuación avanza un paso más en la afirmación y en el reconocimiento del valor positivo de la nación, ratificando la historiografía al uso y concediendo a la nación el marco en el que tiene lugar el disfrute de la libertad. Tratándose de un sujeto colectivo, el ejercicio de la libertad ha de entenderse también de forma colectiva, con lo cual se genera una diferencia de grado en relación a la noción individual de libertad que se expresaba tanto en la esfera privada como en la pública al hacer uso de los derechos políticos.

La cuestión empero que no se dirime es cómo se manifiesta esa libertad nacional colectiva. En el caso de la libertad privada de los ciudadanos, esta se observa cuando se concreta en una serie de actuaciones; libertad de conciencia, derecho de expresión, reunión, etc., Más tangibles aún son los actos que se expresan en la esfera pública:

participación política, sufragio, derecho a ser elegido, etc. Pero ¿y la libertad nacional? ¿Cómo cabe entender ésta? Más bien parece que no existe un contenido concreto de actuaciones, lo que nos hace dudar realmente de su existencia y nos induce a considerarla todo lo más como una abstracción con referente simbólico. Habermas la entiende como “magnitud”. Podríamos pensar que lo que se manifiesta es ese origen común, esa cultura, esa lengua y esa tradición. Pero con esto surge la duda de si no estaremos transfiriendo propiedades individuales al conjunto, o por el contrario son los individuos los que expresan esas propiedades gracias al conjunto. Así trasladamos el problema a otro ámbito que no guarda relación aparente con la existencia de la nación y que nos sitúa en la dimensión dialéctica entre individuo y sociedad: francés-nación.

La parte y el conjunto

Podemos matematizar los extremos y exponer la cuestión como la relación entre la parte y el sistema, o el elemento y su conjunto. En analogía a una fórmula algebraica donde un elemento cualquiera “e1” pertenece al conjunto “n” y donde “n1”, compuesto por muchos elementos, se individualiza como conjunto respecto a otros conjuntos. Naturalmente la primera e indiscutible razón de ser de los elementos es la de su pertenencia. Son elementos de ese conjunto en tanto pertenecen a él, pero cabe preguntarse si pertenecen a él por alguna razón que justifique esa pertenencia, o la única razón común de los elementos es su pertenencia sin más, arbitraria y azarosa.

Si sustituimos ahora los términos “e1” por francés y “n1” por la nación francesa, podemos plantearnos la siguiente cuestión: ¿Son los habitantes de una región franceses porque pertenecen a la nación francesa con carácter adscriptivo, o pertenecen a ella porque son de suyo y previamente franceses? En el primer caso se derivan dos consecuencias; la primera afecta al conjunto que gozaría de una existencia propia, autónoma; la segunda se refiere al elemento que recibe su ser de aquella y es subsidiario de él. El individuo no tendría entidad propia, ni por tanto autonomía. Su vínculo sería meramente adscriptivo. En el segundo caso el conjunto es irrelevante y son los elementos los que deciden de acuerdo con su naturaleza y el correspondiente margen de libertad.

Habermas parece inclinarse por el primer modelo, ya que los agentes de la acción son los conjuntos, las naciones que interactúan dentro de un sistema internacional, compuesto ahora por subconjuntos a modo de elementos. Siguiendo con la analogía, los elementos no tendrían mayor protagonismo, y entonces nos podríamos preguntar qué significa actuar como un francés, tanto en la relación del elemento con su conjunto, como en interrelación con los demás elementos. Qué significa ser francés es una pregunta con un matiz metafísico. Pero preguntarse cómo ha de comportarse un nacional de un país es buscar una solución empírica si la hubiera, porque nos obliga a concretar su contenido específico. Así, un consumidor ideal actúa como un tipo ideal, intentando obtener el producto en el mercado con mejor relación coste-calidad. Un productor intentando optimizar el beneficio, un asalariado cumpliendo con las tareas asignadas y un ciudadano haciendo uso de sus recién conquistadas libertades y derechos, son actores sociales con funciones bien delimitadas. ¿Pero y el caso que nos ocupa? ¿Qué funciones tiene asignadas, o cómo se expresa el ser francés? Todo parece sugerirnos que al menos hacia adentro no se concreta en ningún aspecto, porque si incluso pensamos que al seleccionar el consumo de un producto nacional y no de importación estaríamos comportándonos como buenos franceses, en el fondo lo que hacemos es defender unos intereses económicos propios, puesto que el buen funcionamiento de una empresa “nacional” redundaría en índices económicos que repercuten sobre el bienestar de la persona a través de unos mecanismos bien conocidos. Actuamos no como un francés, sino como un agente económico y social.

Si extrapolamos y hacemos extensible la tesis que hace suya Habermas de la convergencia necesaria y beneficiosa entre republicanismo y nacionalismo, diríamos aquí que el patrón de conducta económica optimizada es demasiado abstracto para subsistir por sí mismo y que necesitaría el sostén, cuyo fundamento es la conciencia nacional del buen francés, ya que en su primera fase un consumidor tiene una percepción limitada y no visualiza el sistema del que forma parte. Por mencionar otro ejemplo, una supuesta actuación interna es la que se manifiesta públicamente en el rechazo del inmigrante, al pensar que constituye una amenaza contra el ser nacional; pero en este caso ya no actuamos en la esfera interna y nos desplazamos hacia las exterioridades; hacia lo que Habermas señala como aquella “disponibilidad para luchar y morir por la patria” (IO, 91). Es decir, lo que prima es el conjunto. Por eso la solución propuesta ante la naturaleza dual y ambivalente de la nación -nación de ciudadanos

basada en la voluntad de éstos y en la práctica democrática, y la nación nacida compuesta por los miembros de un pueblo con una lengua y un destino común- se da "cuando el Estado, secularizado ya sin residuos, deja de reclamar en nombre del colectivo un derecho sobre la vida y la muerte de sus ciudadanos (es decir, decide abolir la pena de muerte y el servicio militar general). Sólo entonces puede la idea republicana cobrar la primacía y penetrar y estructurar, a su vez, las formas de vida que aseguran la integración social". (MAEN. 178)

Lo propio y lo extraño. Lo nacional adquiere contorno y sentido a partir de lo internacional

Cuál sea el estatus ontológico de la conciencia nacional o de la entidad nacional es una cuestión que requiere un capítulo aparte y que examinaremos con más detalle más adelante. Lo que importa señalar en este nivel de análisis es que el campo de actuaciones concretas del ente nacional no reside en los supuestos elementos, en sus interacciones individuales, sino en el tablero internacional compuesto por las naciones. El concepto colectivo de libertad que Habermas atribuye a las naciones podría entenderse de forma metafórica, ya que establece analogías con la libertad individual de los ciudadanos y formula dos posibilidades de actuación contrapuestas: de forma cosmopolita y de forma aislacionista. De acuerdo con el primer esquema el objetivo es la cooperación. De acuerdo con el segundo el interés hegemónico es asegurar la independencia, su supervivencia, aunque sea necesario para ello recurrir a la fuerza militar.

Los dos modelos tienen consecuencias a la hora de definir los conceptos de nación, nacional y sistema internacional. Así en un caso, la nación se concibe como una "magnitud" jurídica integrada por ciudadanos patriotas dentro de una federación de pueblos. El objetivo como se ha señalado antes es la paz, la cooperación y los intereses comunes. En el otro, la nación es una magnitud prepolítica y naturalista, esto es, un objeto preexistente y esencial que actúa dentro de un espacio integrado por naciones independientes y que persigue sus intereses egoístas. Estas naciones actuarían como personas privadas, pero no se dice qué clase de personas integran una nación así concebida. Si establecemos un paralelismo entre comportamiento externo e interno entonces podemos suponer que se trata no ya de ciudadanos como en el primer caso,

sino de nacionalistas. Pero claro, un nacionalista siempre lo es hacia fuera. Sin embargo, la sociedad civil ha de poder concebirse como algo más: republicana, liberal, monárquica, conservadora, etc. Simplificando tendríamos la nación jurídica compuesta de ciudadanos por un lado o la nación orgánica del otro.

Sin embargo no se explica por qué razón un ciudadano no se pueda comportar hacia adentro ejerciendo sus funciones de ciudadano y hacia fuera en *el coto de caza abierto de la política internacional del poder* mantener una visión insolidaria y cruda de las relaciones internacionales. Y lo que es más interesante, ¿hasta dónde llega esa nación de ciudadanos concebida como una construcción jurídica en el entendimiento cooperativo con otras naciones? ¿Hasta poner, tal vez, en duda la existencia o independencia de la nación, con lo cuál estaríamos maquillando su carácter cosmopolita y ocultando una versión naturalista de fondo? ¿O hasta entregar parcelas de soberanía siempre y cuando se respetasen los derechos y las libertades de los ciudadanos? ¿O asumiendo la opinión más modesta y cada vez más difundida entre ciertas élites intelectuales de extender más allá de las fronteras nacionales los principios de la democracia, la justicia social y el Estado de derecho?

En cualquier caso lo que debiera someterse a debate es la extensión del concepto de independencia o soberanía exterior, esto es, si es absoluto o relativo a determinadas circunstancias susceptibles de transformación. Es decir, si la soberanía admite grados como si de un contenido cuantitativo se tratara o es una propiedad o condición innegociable inherente al Estado. De esta manera, cabe preguntarse por la actitud que adoptamos ante una nación o Estado nacional que ha cedido parte de su soberanía en la política monetaria, ¿se le ha de considerar cómo un país con una soberanía quebrantada o por el contrario desposeído de soberanía? La cuestión puede estar mal planteada porque no es la nación el sujeto de la acción, sino el Estado nacional. De ahí que cite Habermas la conclusión de Johann Caspar Bluntschli para quien una nación soberana es aquella que incorpora la estatalidad: “Cada nación está llamada y, por tanto, legitimada, a constituir un Estado (...) Del mismo modo que la humanidad está dividida en un número de naciones, así debe (¡) fraccionarse el mundo en otros tantos Estados. Cada nación, un Estado. Cada Estado, una nación”. (IO, 92).

III. IDENTIDAD NACIONAL Y CIUDADANÍA

Carácter político y representativo de la nación en la Francia revolucionaria

La idea de nación originalmente posee una intencionalidad y un sentido político, más que un valor cultural o antropológico. En el pensamiento de los revolucionarios la nación representaba el cuerpo de ciudadanos que combatían las desigualdades, las injusticias y los abusos de un sistema quebrado y deslegitimado. La nación surge de este modo en contraposición a un orden dado. Se perfila con un carácter más negativo que afirmativo, por la ausencia más que por la presencia de una garantía de derechos y de necesidades satisfechas. Se trata de un movimiento social mayoritario que se origina contra el sistema, los poderes locales intermedios, los estamentos, las corporaciones. Ya no hay señores ni súbditos. La nación contiene un sentido dialéctico, de acción-reacción, cuya síntesis final es el ciudadano igual ante la ley. Este carácter dialéctico se ve reforzado no sólo por la oposición interior, sino también por la resistencia de las potencias extranjeras que amenazan con auxiliar a los enemigos internos de la revolución. La nación de ciudadanos se levanta en armas. De esta nueva coyuntura sacará provecho muy bien la nueva clase dirigente que sabrá reconducir el nuevo potencial de fuerza.

Una sociedad moderna y compleja requiere un sistema político representativo. En este caso la unidad representable era el individuo igual a sus semejantes y sin mediaciones de signo tradicional. Ya no forma parte de un grupo o una estructura de intereses intermedios. El individuo es el ciudadano que constituye la célula de un nuevo órgano que se llama nación. Pero el sujeto a representar no será el individuo, sino el órgano. El titular de la soberanía recae sobre el pueblo entendido no en su núcleo étnico, sino como la suma de los habitantes adscritos a un territorio y la soberanía será una soberanía nacional que de acuerdo con su principio constitutivo, indivisible y plena, exigirá la soberanía indivisible y completa del destinatario. La nación no se puede dividir en sus partes.

Elegidos y electores no se representan a sí mismos, sino a la colectividad. La representación política es indirecta, pasa a través de la colectividad y llega en última

instancia a los individuos. Todos se pueden sentir representados aunque no disfruten de plenos derechos políticos, aunque no sean electores. De hecho la burguesía establece el voto censatario, hay grupos que quedan excluidos, las mujeres y los pobres entre ellos. La sociedad queda dividida en dos categorías de ciudadanos: los activos y los pasivos. Esta división no supone ninguna contradicción, porque la soberanía recae sobre la voluntad general, y no sobre los particulares o las clases.

De la misma manera en la organización territorial del Estado compuesta por los departamentos, los representantes elegidos en cada uno de ellos no representarán a cada departamento particular, sino a la nación entera. De hecho se les prohíbe expresamente que acudan con un mandato a la Asamblea nacional y que por tanto defiendan el interés particular de cada territorio por encima del interés general. Esto hubiera supuesto una cuña en la dirección de un sistema confederal, poco grato al espíritu nivelador e igualitario de la República.

Y así como los monarcas del Antiguo Régimen pudieron allanar el camino del poder y reinar sobre un Estado territorial gracias a una herencia política y cultural común: el derecho romano, el cristianismo, la razón, las invasiones germánicas que delimitaron unas fronteras en el interior de Europa, ahora las diferencias nacionales sirvieron para legitimar el nuevo poder republicano. Unas diferencias que en vísperas de la Revolución ya habían conformado la voluntad de los habitantes del territorio estatal.

Entre el estatus del ciudadano y el estatus del nacional

Si la nación tuviera un significado exclusivamente político, entonces su contenido coincidiría con el estatus del ciudadano, tras lo cuál la nación se diluiría y no representaría función alguna. Es la labor que emprende a continuación Habermas planteando esa polémica relación entre la nación y la ciudadanía como una fuente potencial de conflicto: la tensión entre el universalismo y el particularismo. Tal universalismo es referido a un marco jurídico igualitario. El único requisito para formar parte de él sería poseer la condición humana, sin distinciones de carácter cualitativas o cuantitativas que afectaran al credo, ideología, rasgos físicos, inteligencia, etc., y tampoco sin distinguir entre características colectivas: lengua, origen, raza, costumbre, etc. Lo particular se inscribiría en aquella comunidad con un destino histórico aunque la

expresión no resulte esclarecedora, ya que pudiera atribuirse el mismo destino a aquella comunidad jurídica, cuya vocación también es la de perdurar en el tiempo y profundizar en su determinación. En qué consista exactamente esa comunidad histórica no se explica, aunque podamos deducir que se trata de la nación “nacida” compuesta por quienes pertenecen étnicamente a un pueblo frente a la “nación querida” integrada por los ciudadanos, en mayor medida por cuanto se hace necesaria para legitimar la democracia.

No basta con que la nación tenga un referente político, lo novedoso y revolucionario es que incorpore ya en su seno una impronta democrática. El vínculo entre nación y democracia es el que sigue. La nación expresa la voluntad común de personas que políticamente tienen la consideración de ciudadanos libres e iguales. Por el contrario la nación étnica no es resultado de una voluntad libre, sino que es un molde natural que trasciende toda manifestación ciudadana. Este análisis no debe confundir los dos conceptos diferentes de nación, sino por el contrario entenderse como dos perfiles del mismo fenómeno que se yuxtaponen. El sentimiento que se deriva de compartir una procedencia común, una lengua y una historia une socialmente a los ciudadanos que deciden gestionar su libertad pública y privada. La integración social de la nación étnica habilita para el ejercicio de la libertad ciudadana. Una vez más Habermas no cuestiona la validez de este vínculo histórico. Lo sanciona, lo que impide elegir normativamente entre nación y una posible alternativa. Surgen ahora sí dos conceptos de nación, la versión cosmopolita y la versión etnocéntrica. En cuyo caso el concepto de nación se torna confuso, ambiguo o contradictorio; no tiene un sentido unívoco, puesto que se aplica por igual al ciudadano que al etnonacionalista. Tampoco se explica la razón por la que un etnonacionalista sea incompatible con la democracia o no pueda desarrollar las virtudes del buen ciudadano.

Asimismo ¿qué es una nación de ciudadanos? Si fijáramos el contenido conceptual de la nación como aquella comunidad de procedencia común, lengua e historia, entonces se superponen confusamente los niveles. Habermas reconoce esta ambivalencia en el plano de los sentimientos, quizás como consecuencia indirecta de esta confusión terminológica. Una ambivalencia inofensiva mientras prevalezca la orientación cosmopolita, inclusiva, flexible y abierta de la idea de nación, "la nación es la forma de identidad de la modernidad que ha aliviado y hecho soportable

subjetivamente la contradicción entre el universalismo intraestatal del derecho civil y de la moral por una parte, y el particularismo de los diversos Estados por la otra". (RMH. 29)

Resulta difícil armonizar aquel sentimiento de solidaridad surgido de la conciencia de una procedencia común y que "logró reemplazar los vínculos corporativos en desintegración de la sociedad premoderna" (IO, p. 92) con la idea republicana de un Estado democrático de derecho, que tiene proyección universal. Un Estado tal no puede aceptar en su seno distinciones basadas en el origen que restrinjan el ejercicio de los derechos y libertades a sus ciudadanos. Ejemplo paradigmático es el inmigrante con dificultades para residir o trabajar, aunque se le reconozcan en su lugar otros derechos como la asistencia, libertad religiosa, etc.

Habermas asume como un logro aquella forma de identidad nacional que fomentó los lazos de solidaridad y que contribuyó de forma tan decisiva a la cohesión social al mismo tiempo que ayudaba en la consolidación del Estado republicano. Por el contrario rechaza la integración de la nación basada "en el dato prepolítico de un pueblo cuasinatural que es independiente de la formación de la voluntad y de la opinión política de los ciudadanos" (IO, 92). Aquella forma moderna de conciencia colectiva que representó la conciencia nacional estaba ligada sin embargo a elementos prepolíticos como el origen, la lengua, la historia común, etc., a los que debe todo su potencial. De la misma manera esos valores para que pudieran cumplir con la finalidad de servir de matriz a la cohesión social disfrutaron originalmente de un estatus cuasinatural, como tal difundido por intelectuales e ideólogos.

Es difícil concebir como alternativa una imagen de algún fenómeno cultural más dinámico, abierto y contingente que no poseyera en su raíz un carácter exclusivo, a la vez que excluyente, en el sentido convencional de lo nuestro frente a lo vuestro y que pudiera servir de estímulo colectivo. A no ser que aceptemos la naturaleza dual del colectivo nacional. Así podríamos introducir una variable cuantitativa y fijar el grado en que es aconsejable y positivo poner el énfasis en esos elementos comunes, justificando de este modo su funcionalidad social. Pero esto no parece ser el caso y así resulta difícil explicar en qué consista una nación de ciudadanos; si nación y ciudadanía no serían en última instancia son términos antitéticos. Tampoco es fácil diferenciar la nación de

ciudadanos de la nación etnocéntrica, a no ser que nos olvidemos por completo del significado original del término y redefinamos la idea de nación, dotándola de nuevas formas y funciones y adaptándola a nuestra conveniencia. Si realizamos tal operación sería igualmente difícil distinguir una nación de ciudadanos de una sociedad de ciudadanos, que es la figura hacia la que Habermas apunta en la exposición de su programa republicano. La voluntad común de los ciudadanos pudo ser dirigida y conformada políticamente por la acción libre y meditada de una clase intelectual pero no perdió la referencia a una realidad común, sustancial y trascendente, más allá de la determinación política de los ciudadanos, y de la que obtuvo toda su fuerza evocadora e integradora.

Nación orgánica y ciudadanía

El paso de la formación nacional al nacionalismo lo concibe Habermas como una desviación. Hemos de suponer que como construcción, la nación se inspira en parte lógicamente en un sentimiento, sentimiento en este caso de solidaridad. Igualmente el nacionalismo es un movimiento que se inspira mayormente en sentimientos y deseos. Habermas no aclara muy bien los límites de ambos, ni mucho menos su naturaleza. La ideología nacionalista resuelve empero dos cuestiones intangibles. Como no se pueden definir las fronteras de una comunidad política, el nacionalismo lo solucionaría recurriendo a la nación orgánica, un ente sustancial por encima de las circunstancias históricas contingentes. La segunda razón tiene un sentido maquiavélico, el nacionalismo se pondría al servicio de las élites en el poder que de este modo enardecerían los sentimientos nacionales para justificar actuaciones controvertidas: imperialismo, tensiones entre las clases, desviar problemas, etc. La conclusión es clara: “El Estado nacional ha de desprenderse del potencial ambivalente que algún día le sirvió de fuerza propulsiva. Por tal se entiende la desvinculación entre la nación de ciudadanos y la nación étnica, entre el estatus jurídico del ciudadano y su pertenencia cultural a la nación” (IO p. 94)

Habermas no explica tampoco la razón por la que rechaza en último término la idea de nación orgánica. La despacha sin cuestionar su razón de ser, sin ofrecer una breve síntesis de su génesis, ni debatir las consecuencias que tal concepción entraña para el orden republicano. No le adjudica como al Estado nacional una misión que cumplir, tal

vez por defecto la de conferir una estabilidad ontológica a la nación, y por tanto proporcionar mayor credibilidad entre los nuevos agentes políticos, que quizás en los comienzos difíciles necesitasen creer en un vínculo natural, menos abstracto e intangible que la pura contingencia histórica sometida al azar de los acontecimientos y a la facticidad de las acciones y decisiones.

¿Qué significa que la nación posea un carácter orgánico? Entre otras consideraciones que existe porque preexiste y es independiente de cualquier consideración política, similar a un objeto natural y que como tal no se inventa sino que se descubre. De ser así y si aceptamos que una de los retos de la política moderna es organizar la convivencia pacífica entre las partes, entonces sólo quedaría por asumir el derecho a existir de las partes y a reconocer sus límites. Habría que incorporar el derecho a la autodeterminación que sólo Habermas está dispuesto a admitir cuando a ese “pueblo” se le niegan los derechos culturales. Esto tropieza naturalmente con la realidad histórica, por cuanto los diversos pueblos naturales están mezclados y englobados en organizaciones políticas superiores e independientes. En el orden del pensamiento entraríamos en un terreno incierto y resbaladizo. La nación orgánica prescribe las fronteras físicas y culturales que han de constituir esa entidad natural que llamamos pueblo o nación, máxime cuando estas características –asentamiento geográfico, lengua, costumbres, fueros, etc.- son fruto del devenir histórico, sujeto a la arbitrariedad de las correlaciones de fuerzas, de los acontecimientos y de las decisiones humanas. Esta reordenación supondría el sacrificio de generaciones enteras en beneficio de una idea futura, lo que es inasumible desde una perspectiva ética. De la misma manera, racionalmente considerado, resulta inconsistente el intento de congelar los grupos actuales y naturalizarlos, ya que no se puede naturalizar aquello que está sujeto al flujo continuo del tiempo. Todo lo más intentar conservarlo el mayor tiempo posible. Esta es la tarea de mínimos que se propone Habermas instituyendo unas garantías pactadas u renunciando a la carga de la violencia activa, o desarticulando la situación de privilegio de las culturas mayoritarias. A partir de aquí sería decisión libre del ciudadano elegir entre una pauta cultural u otra, dentro de la variada oferta de usos y costumbres. Pero no resulta tan fácil resolver esta cuestión cuando se trata de otros contenidos culturales: lengua, religión, etc., de mayor calado.

El motivo por el cuál Habermas pasa revista tan rápido al tema de la nación orgánica, recusándola, es porque refuerza la idea de nación, cuando de lo que se trata es de desprenderse de ella, reconociendo eso sí su función histórica exitosamente cumplida. La idea de nación constituye hoy en día un freno para intentar ampliar la comunidad política transnacional, universalizable, por su carga ideológica descontrolada como lo demuestran muchos escenarios conflictivos en la historia reciente. Una comunidad internacional integrada por naciones que coexistan pacíficamente y fundada en el respeto mutuo representa una actitud idealista que difícilmente puede alcanzar el estatus de idea regulativa, algo así como la idea del amor libre no sujeto a los celos, posesiones, dependencias, ni deseos unilaterales.

IV. LA CUESTIÓN IDENTITARIA

La sustancia nacional

Este hecho tan sencillo como es la identidad interpares y el reconocimiento recíproco de individuos que hasta entonces habían permanecido extraños los unos para los otros y cuya relación estaba basada en un vínculo corporativo no explica nada, sino que requiere ser explicado a su vez. Conviene por tanto detenerse brevemente en él. Es cierto que la soberanía no puede residir en un colectivo si éste, en su conjunto y en las unidades que lo componen, no se reconoce como formando parte del mismo. Pero ¿por qué razón tuvo que cimentarse sobre un símbolo cultural, sobre una comunidad cultural? El contraejemplo histórico que Habermas cita es paradigmático. Se trata de los Estados Unidos: diferentes comunidades culturales, religiosas y lingüísticas que se unen en una Constitución, alentadas es cierto por elementos extraños a este proceso de identificación formal, como eran la inmigración económica, el sentimiento común de aventura, la lucha por la propiedad y las riquezas frente a un medio hostil y desconocido.

Esta formación histórica cuestiona la universalidad de la comunidad cultural y de origen para fundar un orden político, pero deja abierta la cuestión de su relevancia o necesidad según las variables históricas de una región determinada. Es decir, si en el caso de la Francia de finales del siglo XVIII y del resto de Europa fue necesaria esta

forma de conciencia nacional para sostener el nuevo régimen político. Siguiendo a Habermas, el proceso de secularización y el cisma religioso habían debilitado el fundamento sacro, trascendente, de una manera irreversible: "Con el fraccionamiento de la Iglesia católica en varias confesiones y una diversidad de denominaciones, la pertenencia a la comunidad de los creyentes pierde su exclusividad y también, por otra parte, su rígido carácter institucional. El principio de tolerancia y la libre confesionalidad adquieren un reconocimiento general": (RMH. 94). Más adelante: "El monoteísmo, y en particular el cristianismo, fue el último cuerpo de pensamiento que había dado una interpretación unificante reconocida por todos los miembros de la sociedad. En concurrencia con la ciencia y con la moral profana, sin embargo, ya no le es dable cumplimentar esa pretensión interpretativa fuera de toda duda": (RMH. 96). De ahí que no pudiera servir de base para legitimar la nueva forma que adquirió el poder en forma de soberanía popular. Pero que esto fuera así no significa que la conciencia nacional fundada en el sentimiento de pertenencia en una comunidad cultural, constituyera la única alternativa. Es innegable que ocupó un espacio vacío y que su vigencia actual y su proyección universal testimonian la fuerza de su valor.

¿Es la identidad nacional la primera forma moderna de identidad colectiva tal como sostiene Habermas? Un contraejemplo: la identidad religiosa

Habermas desdeña la conciencia religiosa como forma también universal de identidad colectiva y no contrasta su fuerza unificadora y transversal, que trasciende eficazmente condiciones locales y políticas. Sólo las grandes religiones universales, entre las que destaca el cristianismo, por ser, tal vez, la que presenta el más completo desarrollo racional, se plantean una pretensión de validez general o universal. El Dios del cristianismo, situado en el más allá, omnisciente, enteramente justo y gracioso, posibilita el desarrollo de una identidad de yo liberada de todo tipo de roles y normas de carácter concreto. A este yo se le puede entender como un ser totalmente individuado... El portador del sistema religioso ya no lo es el Estado o la polis, sino la comunidad de los creyentes, a la que pertenecen en potencia todos los hombres, pues los mandamientos de Dios son universales. (RMH. 92)

Descarta el fenómeno religioso porque su diagnóstico parte de un hecho histórico negativo: el cisma religioso que divide al Occidente cristiano. A partir de aquí la

identidad religiosa se escinde y ya no puede suministrar la base explicativa y legitimadora del orden social y político del antiguo régimen y tampoco del nuevo. El Antiguo régimen se fundamentaba teóricamente en el mandamiento divino, sólo ante el cuál el Rey debía rendir cuentas. "El monoteísmo, y en particular el cristianismo, fue el último cuerpo de pensamiento que había dado una interpretación unificante reconocida por todos los miembros de la sociedad. En concurrencia con la ciencia y con la moral profana, sin embargo, ya no le es dable cumplimentar esa pretensión interpretativa fuera de toda duda. Aquí se ha de echar mano de la filosofía. Pero aunque ésta pudiera suplir con sus propios medios de orden conceptual los servicios de unificación rendidos por la religión universal, continuaría sin resolver el auténtico problema; pues el monoteísmo había generado la oposición entre las estructuras universalistas del yo y de la comunidad de creyentes por una parte y la identidad particular del Estado por la otra. (RMH, 96)

Sin embargo, y en contra de esta renuncia expresa a la conciencia religiosa por parte de Habermas como apoyo del nuevo régimen político, hoy sabemos que su escisión no fue el único elemento que contribuyó a la crisis de legitimación de las Monarquías absolutas, si es que jugó un papel decisivo y no confundimos -lo que resulta a menudo una tentación- los paralelismos, o procesos simultáneos, con las secuencias causales en la historia. Pero a no ser que un estudio sociológico confirmara la erosión moral que la conciencia religiosa había sufrido en este período de confrontaciones y cuestionamiento crítico, no podemos entender por qué razón no podía suministrar la base social integradora del nuevo orden republicano. Este ya no precisaba de un fundamento divino, por lo demás en entredicho, pero sí que pudo haber revitalizado las fuentes religiosas y poner a su servicio las viejas inercias para cohesionar a la sociedad

La identidad nacional puede ser la primera forma moderna -en sentido cronológico- de conciencia colectiva, pero habría que averiguar si es más suministradora de identidad o más abstracta que la religión. Como ideario o construcción ideológica, la religión borra las diferencias materiales entre los individuos: étnicas, territoriales, familiares, económicas, de filiación política, nacionales, e incluso culturales. Salvo por esta última, hoy sabemos que se han librado batallas por todos estos motivos, incluida la religión: originalmente las luchas entre familias y las guerras tribales sentaron el precedente, a las que siguieron las guerras territoriales envueltas en la conquista de los recursos materiales y económicos; más tarde el siglo XX y su conciencia intelectual, estimulada

por pensadores como Habermas, nos recuerdan trágicamente los componentes raciales de la última conflagración mundial. Tras esta quiebra civilizatoria no cabe duda de que el peso ideológico de los componentes étnico-raciales y su fuerza movilizadora de voluntades dispuestas a un enfrentamiento total ha sido debilitado y contenido dentro de unos límites razonables.

Queda si acaso otro valor específico: la cultura en mayúscula, erigida en ente sustancial y no sólo como trasfondo inspirador y en parte legitimador de los conflictos. Hoy en día el valor impoluto de la cultura, como aquella antigua manifestación ya no de la esencia de un pueblo, pero sí como elemento vertebrador de la personalidad de un país, y como valor natural, podría seguir la misma suerte que los otros valores tradicionales fundantes de identidad. Es una construcción social reciente, avalada por dos siglos de reflexión, cuyo poder unificador o disgregador va adquiriendo perfiles propios. Aún es pronto para pronunciarse, pero si la tesis hoy en día improbable y demagógica del choque de civilizaciones que defienden algunos autores se consumara y llegara a demostrar su validez, entonces la presunta inocencia de los derechos culturales podrían demostrar su ambivalencia e iniciar el camino de la reflexión autocrítica. Habermas ya apunta en esta dirección como medio eficaz para resolver los problemas de nuestro tiempo, en concreto el terrorismo internacional, empleando para ello los medios coercitivos del Estado de derecho más una cierta perspectiva intelectual avalada por el conocimiento reflexivo: “Sólo una eficaz formación de redes entre los servicios secretos, la policía y los tribunales dañará la logística del adversario; y sólo la combinación de la modernización social con un entendimiento autocrítico entre las culturas alcanzará las raíces del terrorismo”. (OE p. 178)

Decíamos que aparentemente la religión se imponía en su universalidad y abstracción sobre todas estas formas, en tanto que une a todas las personas en una idea y en un sentimiento común -más allá de cualquier adscripción o condicionamiento físico- que es el de la pertenencia a la especie humana bajo un único ideario. Es el requisito general, el específico: compartir una fe y seguir unas prácticas. Pero salvando este matiz intangible, esta forma de pertenencia es una de las formas más amplias de identidad colectiva que podemos conjeturar. Es abierta e inclusiva, de requisitos laxos, no restringidos; aunque no siempre lo fue. Incluso su fuerza integradora se manifiesta

como en el caso de la identidad nacional en la disposición a la lucha y al sacrificio. Las cruzadas dan testimonio de ello.

Si la nación se puede condensar en una fórmula matemática que responda a las variables de inclusión-exclusión, cuya síntesis final es el hecho diferencial, elemento algebraico de innumerables transformaciones: ora el linaje, el origen común, la lengua, la historia, la raza, o cualquier otra característica, -las combinaciones están abiertas, evolucionan como nos demuestra el pasado, y por tanto no hemos de recurrir a formas históricas fijas-, entonces la nueva conciencia planetaria que se está formando podría fundar la nación del homo sapiens, que se diferencia de su entorno inorgánico y de otras especies biológicas. La base de este nacionalismo, como se puede observar, es de naturaleza biológica, más consistente y tangible que un nacionalismo de base lingüística.

Entre lo fáctico y lo normativo. ¿Fue necesaria la nación para la consolidación del nuevo orden republicano?

Este supuesto tenía por objeto relativizar el carácter abstracto y moderno de la identidad nacional. La conciencia nacional es posterior en el tiempo a otras formas de conciencia colectiva, como pueda ser la religiosa, pero también es cierto que la religión es moderna en su actualidad. En cuanto a la otra característica, la abstracción, la conciencia nacional representaría en opinión de Habermas una forma de conciencia más compleja y evolucionada. Sin embargo, como hemos intentado mostrar en el caso de la identidad religiosa, esto no sería así. Aunque siempre habrá autores que manifiesten que la religión no supone ninguna abstracción en el orden del pensamiento, puesto que no implica más construcción intelectual que una racionalización emocional de base antropológica, basada en una reacción natural a la incertidumbre existencial y al miedo a la muerte. Pero esto mismo se puede predicar de la nación como un tipo de respuesta sistémica, a la vez que sentimental, al vacío y a la inseguridad que provocaban las formas complejas de organización social.

Otro aspecto a tener en cuenta, es la dificultad en demostrar una relación causal entre la crisis política del antiguo régimen y la erosión moral que sufrió el fundamento teológico como sostén del mismo, debido, según Habermas, a la división religiosa entre

católicos y protestantes. Podemos suponer, por el contrario, que la relación fue de naturaleza inversa: si como consecuencia de una determinada política religiosa, corrupta y arbitraria, practicada por las élites en el poder, el valor sagrado y divino de los pilares religiosos se derrumbó al mismo tiempo que su correlato temporal, articulado en el orden político absolutista. Entonces, no podemos pasar página tan rápidamente al valor y a la influencia de la conciencia religiosa como posible base social integradora del nuevo sistema republicano que hubiera podido suplantar a la nación como elemento cohesionador. Se trata de un supuesto contrafáctico. Hoy sabemos que no fue así en el plano de los hechos, esto es, en su concreción histórica. Es decir, para relativizar la importancia teórica de la identidad nacional como vínculo necesario del nuevo orden republicano podemos suponer que el recurso a la nación como fundamento social del nuevo régimen democrático pudo haber corrido la misma suerte que la identidad religiosa vinculada a una organización política que no representaba ya ningún avance y ninguna ganancia para el nuevo y complejo orden de cosas que se anunciaba a los miembros de la incipiente sociedad civil. La fuerza evocadora de la nación hoy en día sería más débil si ésta se hubiera materializado en otra organización política que no promulgara y garantizara los derechos y libertades de una constitución republicana y democrática. Queda abierta a la especulación la hipótesis contrafáctica de si algún Estado monárquico no pudo haber anticipado la emergencia del nacionalismo como fuerza movilizadora, y apropiarse de ella, antes del estallido de la revolución francesa. Sin embargo, esta idea quebranta la secuencia de los hechos, según Habermas, para quien la idea de nación implica, incluso en su proyección romántica que piensa a las naciones como pueblos autoexistentes en lucha por su afirmación y con un destino construido narrativamente, "el esbozo de la realización de los derechos y libertades republicanas". (IO p. 110). Aunque no parece que este principio teórico se cumpliera en el caso de los filósofos e ideólogos alemanes del S. XIX, cofundadores de la patria alemana, e intoxicados de nacionalismo y defensores a ultranza del antiguo régimen. Habermas avanza un paso más y reconoce el valor político de la nación, más allá del sentido instrumental que le atribuye en su origen. La simultaneidad de los dos fenómenos ya no es casual, sino que se admite una relación dependiente en la que de alguna manera la nación se revela como un cuerpo virtuoso, aunque contradictorio.

Es cierto que la conciencia nacional jugó un papel histórico relevante en la configuración del nuevo orden democrático, pero su valor pasa por reconocer más bien

su sentido de oportunidad en el vacío social y de poder que se produjo tras el antiguo régimen que en su carácter necesario y normativo.

El valor instrumental de la identidad

El mismo mecanismo sustitutivo opera en la moderna sociedad industrial con el surgimiento del marxismo. ¿Por qué extraña razón dos ideologías contradictorias en sus contenidos, como son el nacionalismo y el marxismo que albergan significados y aplicaciones diversas, pueden tener el mismo valor instrumental de servir como nexo de unión entre los habitantes de un territorio? No cabe duda de que el marxismo se impuso en su fase inicial a las identidades nacionales, superándolas e incorporando su sentido de solidaridad. Por tanto, examinando los hechos, es fácil relativizar el contenido sobre el que fundamos la identidad y llegar a la conclusión de que su significado último es igual a su función. ¿Qué es la identidad? La respuesta puede ser tan sencilla como inaceptable resulta despojarla de todo valor trascendental o sagrado: la identidad es igual a su valor funcional. Podemos más adelante reflexionar sobre la naturaleza de esta función, si es de carácter social o antropológico, pero por el momento basta señalar su carácter instrumental.

Resulta que la identidad es una operación que la sociedad ejecuta sobre un contenido material cualquiera, en el caso que nos ocupa ésta recae sobre una idea, la nación, la identidad nacional. Al coincidir dos sujetos que se identifican con un mismo contenido, obtenemos un valor añadido, como es el reconocimiento, que a su vez es fuente de cohesión y de solidaridad. No es de extrañar que una ideología sociopolítica y económica como el marxismo, que defiende la abolición de las clases, de la desigualdad y de la escasez, genere en un primer momento el mismo efecto evocador e integrador que una ideología sociopolítica como el nacionalismo que vincula en su origen la libertad política con la cultura. En ambos casos los contenidos son relevantes para la experiencia común.

Según las circunstancias, una identidad puede ser reinterpretada, puede anular o desplazar a otra con la que convive. Tal es el caso del marxismo clásico que comprendió y subordinó el derecho y las libertades públicas como fenómenos diferidos de una realidad distinta y más primaria.

Por consiguiente, en propiedad, no existirían tanto las identidades, que sugieren un significado estático y cerrado, como las identificaciones. El éxito de una identificación social reside en el valor atribuido a un fenómeno dado. No es tanto el fenómeno en sí, cuanto la valoración que se haga del mismo. No el hecho, sino la idea del mismo. La valoración está mediada reflexivamente, cultivada y difundida por intelectuales: escritores, propagandistas, estudiosos, artistas, etc. "El espíritu humano sólo en encuentra consigo mismo indirectamente, a través de una relación con el mundo mediada simbólicamente. No existe sólo «en la cabeza», sino en un conjunto de expresiones y prácticas simbólicas que son accesibles públicamente y comprensible e intersubjetivamente. (TT. 75)

El grado de difusión, y por tanto su éxito, estará en función de las circunstancias, propias y extrínsecas. Así, el día en que ciertas condiciones medioambientales puedan constituir una serie amenaza para la salud de los individuos, éstas podrán convertirse en objetivo ideológico y relegar a un segundo plano otros fenómenos de identificación colectiva. E igualmente estará en función de la importancia cultural atribuida a la misma. El grado de identificación de los individuos con su salud puede servirnos de ejemplo para mostrar su carácter transitorio. De la misma manera, la necesidad de la nación tiene coordenadas históricas que sugieren su temporalidad y posible acabamiento. Para Habermas, como ya hemos visto, ha llegado el momento. Ha llegado el momento de disolver esa unión conceptual que es el Estado nación. Para ello aborda primero el núcleo de lo que ha resultado a la postre un marco problemático y contradictorio con los principios universales de la democracia y del Estado de derecho, como es la nación. La solución pasa por situar a la nación en sus justos términos; en fijar unos límites y en restablecer su naturaleza. No es un objeto empírico, sino una realidad social construida que tiene que dejar de ser una potencia original anclada en la identidad de sangre o en la identidad cultural

La representación simbólica y el contenido material de la idea nacional

Lo cierto es que lo nacional no es sólo un marco cultural, sino que se reviste al mismo tiempo con un principio indisponible similar al vínculo de sangre, en cuyo caso el linaje queda reemplazado por un vínculo territorial que cumple su función

objetivadora: el espacio territorial compartido representa la figura maternal o matriz común que emparenta a los individuos. Este hecho es complementario de esta otro: lo nacional como creencia simbólica y abstracta, sin anclajes predeterminados pero con fuerza para traspasar la frontera conceptual e instalarse en la conciencia emocional hasta el extremo de llegar a movilizar las energías comunitarias actuando como una fe colectiva.

Este nuevo estatus epistemológico que adquiere la idea de nación se demuestra en la variedad de contenidos hacia las cuales puede ser remitida. Formas dispares sin un nexo en común: unas veces la lengua, otras la religión, la historia, las costumbres, la raza, la literatura, la etnia, la procedencia, el lugar de nacimiento o una mezcla aleatoria de algunas de estas formas, hasta ahora registradas en los doscientos años de historia de nacionalismo, o de todas ellas. No se descarta que en el futuro lo nacional se exprese mediante cualesquiera otras características desapercibidas e irrelevantes en la actualidad: tal vez el cociente intelectual genéticamente determinado, o una determinada sensibilidad literaria o artística, o una orientación sexual; es conocido el caso del homosexual patriota que en la Italia fascista de Mussolini acabó renegando de su nacionalidad, simplemente porque redefinió sus prioridades con las que dotó de un nuevo contenido a su identidad.

Lo que puede resultar una trivialización del tema no lo es si estamos dispuestos a considerar objetivamente que estos sentimientos de naturaleza más simbólica que objetiva pueden generar tanta satisfacción, y su reverso, tanto sufrimiento, como socialmente hoy en día lo pueda ser para los colectivos minoritarios dentro de una cultura mayoritaria el carecer de una protección formal sobre su lengua. La expresión de estas nuevas identidades no remite sólo a la esfera privada, sino que requiere un reconocimiento y cumplimiento social para su ejercicio. Tal es así que una amplia mayoría estaría dispuesta a luchar por ello.

Desarrollemos la analogía. Imaginemos una serie de personas que comparten una sensibilidad literaria. Hartos de sentirse marginados, aislados de sus compañeros de profesión por la rivalidad y la distancia prudencial que requiere la norma de la competitividad bajo el capitalismo, incomprendidos y obligados a asistir al espectáculo diario de una cultura chabacana y consumista, deciden que su vocación literaria es lo

suficientemente fuerte para reinventar su identidad y desplazar otras falsas identidades heredadas. Sienten que sólo reagrupándose y fundando una nueva sociedad sobre este principio podrán expresar y desarrollar su identidad. Que no es posible contar con sus antiguos compatriotas, insensibles y contaminados por las lealtades tradicionales de las que precisamente huyen. En la nueva sociedad podrán establecer una determinada política cultural y educar a las nuevas generaciones en ella. Necesitan un territorio para fundar un nuevo Estado u otra forma de organización del poder, sin llegar al Estado soberano. Sólo así podrán sentir que queda expresada y protegida su identidad. Se crearía un nuevo Estado nacional o una nueva entidad territorial sobre una base ya no lingüística o religiosa, por exponer principios conocidos. Los nacionales se harían llamar con un nombre literario, en referencia al autor del que hubieran obtenido su inspiración literaria original.

¿Es desproporcionado este diseño futurista? Muchos nacionalismos que aspiran a la autodeterminación nacional, a través de la independencia política, lo hacen con la idea o el pretexto de que sólo así podrán mantener viva y defender una lengua, una religión o una tradición determinada, contenidos que sólo recientemente han adquirido un valor relevante. La imagen hegeliana reaparece una vez más: una nación que no alcanza la forma estatal está condenada a desaparecer. ¿Dónde reside por tanto la naturaleza de lo nacional? Para responder a esta pregunta hay que subsumirla bajo esta otra. ¿Qué es la identidad?

La tesis fuerte que defiende es que el camino teórico emprendido por Habermas es cuando menos insuficiente para, llegado el momento presente, y en respuesta a los nuevos desafíos, dar el salto y abandonar el marco nacional. Habermas apuesta por su superación, pero este sigue desempeñando un carácter funcional. Pretende dar respuesta a las nuevas necesidades que el industrialismo ha creado: redes complejas, interdependencia global y problemas transnacionales que han de resolverse con la institucionalización de entidades políticas u organismos más amplios que rebasen las restricciones locales del Estado nacional. Para ello redefine el término nación. Este adquiere un nuevo significado: pasa a ser un orden institucional y democrático en el que los ciudadanos se reconocen e interactúan. Sería un orden querido y la relación sería libre, no adscriptiva. El Estado nacional se transforma así en un concepto nuevo: el Estado constitucional

V. DOS ANÁLISIS CLARIFICADORES

Para clarificar más las posiciones es oportuno contrastar el análisis de Habermas sobre el valor histórico de la nación y su función futura en el proyecto de una nueva comunidad política con el planteamiento de otros autores. En lo que respecta al análisis del pasado nacional sirva de ejemplo el estudio de Ernst Gellner sobre la nación y el nacionalismo. De cara al futuro recogemos el testimonio de Edgar Morin que representa el sentir de la nueva intelectualidad cosmopolita.

La idea de nación en Ernst Gellner

El historiador y filósofo de la cultura Ernst Gellner es uno de los teóricos más importantes del nacionalismo. Define a éste como "un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre la unidad nacional y la política" (NN p. 13). Tanto Habermas como Gellner reconocen la importancia de la cultura en la formación de la identidad nacional surgida en la modernidad, aunque ambos otorguen un valor y una función diferente de la cultura en el diseño de la sociedad futura. Habermas asigna a la cultura un papel secundario en la configuración del nuevo orden mundial; propone una reasignación de funciones dentro de un marco supranacional y la convierte en un derecho más, junto a los civiles, los políticos y los sociales. Los derechos culturales ampliarían y profundizarían el estatuto de ciudadanía. Constituirían algo así como derechos de cuarta generación.

Gellner, en cambio, no avanza en esta articulación y considera que la cultura, no sólo es el fundamento de la sociedad nacional, sino que identifica ambas instancias y postula un nacionalismo de signo cultural que abre el camino a la reivindicación política. Dependerá de la coyuntura y de las instancias decisorias si estas reivindicaciones se hacen efectivas a lo largo del tiempo. No en vano, recuerda e insiste en más de una ocasión, existen poco menos de doscientos Estados frente a las más de ocho mil lenguas de las que se tiene constancia, lo que demuestra según él, la debilidad del nacionalismo como conciencia reflexiva o movimiento reflejo que actúa sobre unas determinadas circunstancias históricas.

Contra la concepción romántica y la concepción naturalista de la nación

El nacionalismo crea a las naciones y no al contrario. Gellner rechaza dos concepciones, ya clásicas, sobre la génesis de las naciones:

A) La más popular es la explicación romántica, que considera a las naciones como una idea que se originaría en la vertiente más pasional de la naturaleza humana. Una necesidad emocional que experimentarían los actores individuales y los colectivos, esto es, el ser humano y las sociedades, cuando -presumiblemente- llegan a su madurez. Como toda necesidad imperiosa esta tendría su concreción histórica. El nacionalismo sería algo así como el despertar de una fuerza antigua aletargada, hecho que presupone un enfoque evolutivo de la historia. Esta se desarrollaría en niveles que se extenderían desde el nivel más individual, de carácter fisiológico, hasta el social y comunitario. El nivel superior y más elaborado se inscribiría, para completar la analogía, dentro de la filosofía hegeliana, para quien una nación que no se articule en Estado es una formación condenada a la desaparición.

B) La segunda concepción no es incompatible con ésta primera. Piensa a la nación como una entidad natural, es decir, como un objeto natural que está ahí, al margen de cualquier acontecer o desarrollo social. Todo lo más hay que descubrirlo. Se supone, en consecuencia, que en su calidad de entidad preexistente pueda haber un designio que nos obligaría a organizar la convivencia de acuerdo con sus premisas, cualesquiera que éstas fueran. Sin embargo, y en contra de esta tesis, los Estados nacionales no constituyen el destino final de las comunidades étnicas o culturales.

La nación como consecuencia necesaria de la modernidad

¿Qué es el nacionalismo como ideario y su proyección histórica -la nación- según Gellner? Ya hemos visto que no es una aspiración inscrita en la naturaleza humana, producto de un estado emocional, ni tampoco un objeto natural. No es una idea que alumbre en un momento dado la intelligentsia más o menos ilustrada de un país y dirigida por determinados intereses. Puede ser en parte esto último, pero la explicación va más allá y resulta del todo original. Para Gellner el nacionalismo y su resultante -la nación- son una consecuencia del devenir histórico de la modernidad. Es la consecuencia necesaria de unas determinadas condiciones económicas y sociales que a

su vez son fruto de la contingencia y del devenir. Podrían haber sido otras si el curso de la historia hubiera discurrido por otros derroteros.

La perspectiva es historicista, pero la secuencia, por decirlo así, es lógica, si partimos de unas condiciones iniciales dadas. Estas no son otras que las que se desarrollan en el tránsito de la sociedad agraria a la industrial. Este es el esquema básico de su razonamiento interpretativo. Gellner propone un modelo basado en la diferencia cualitativa entre dos estadios del desarrollo social: el agrario y el industrial. No el feudal o el absolutista. Su análisis se aproximaría a un enfoque economicista, deudor de la tradición materialista, aunque sustituya el capitalismo por el industrialismo.

Decimos que la nación es una consecuencia, que ésta es necesaria o de obligado cumplimiento teniendo en cuenta las circunstancias. Pero hay más, para aproximarnos a la naturaleza de ésta consecuencia. Es la respuesta política a unas condiciones socio-económicas previas que determinan una nueva forma de organización social. Veámoslo.

El valor de la cultura en el tránsito de la sociedad agraria a la sociedad industrial

La sociedad agraria posee unas características propias que impiden que pueda surgir una voluntad nacionalista. Es un orden fijo y estable. Las funciones sociales están adscritas aún antes de nacer y bendecidas por un principio sobrenatural. La cultura representa sólo una herramienta mediante la que la persona puede desempeñar mecánicamente los roles asignados; se adquiere en el seno de la familia y en el ejercicio de éstos últimos. Los mensajes son simples y su inteligibilidad está garantizada por el contexto. El sistema se sostiene por sí mismo; no hacen falta inversiones ni grandes estructuras. El orden político es vertical y jerárquico. La burocracia es casi inexistente. Podemos imaginar que la comunicación está restringida al ámbito de lo local y que las variantes son matices que representan el signo externo del estatus.

En síntesis, la persona no se identifica con su cultura. Esta es un fenómeno secundario, tan natural como lo puedan ser las relaciones de parentesco y la atribución de roles que son los que proporcionan la identidad a sus miembros. En cambio, en la sociedad industrial, el panorama cambia. Esa nueva forma de organización social que antes mencionábamos está basada en una cultura más compleja y desarrollada, sostenida por un sistema educativo estatal. La alfabetización de la población se vuelve la clave del

proceso en una sociedad organizada estatalmente y centralizada. Las relaciones se vuelven complejas. La sociedad se fluidifica, se torna móvil. Las funciones ya no son rígidas ni están designadas de forma natural sino que el hombre se construye su posición a través de múltiples contratos y relaciones. Los mensajes son más complejos y están libres de contexto; de hecho opera una sustitución de éste último por aquel. Las relaciones son encuentros efímeros, no repetitivos. Los individuos ya no se entienden de forma espontánea y mecánica. Necesitan una cultura común, compartida y homogénea, incluso entre gobernantes y gobernados. La educación contribuye a su unificación, adquiriendo una importancia sin precedentes. Gracias a ella el sistema productivo puede desarrollarse, y el ser humano puede elegir y participar en un mercado amplio y abierto además de entenderse en sus múltiples papeles.

Una nueva forma de identidad colectiva: la identidad cultural

El resultado es la identificación del hombre con la cultura común. La identidad cambia de referente. Se transfiere del sistema estable de relaciones sociales características del mundo agrario, a la base cultural, fundamento del nuevo sistema social productivo. El hombre pasa a ser definido en términos de su cultura. Una cultura centralizada, homogénea y transformada sobre la base de usos y tradiciones que sin necesidad de justificación pueden proceder del mundo pre-nacionalista. El reclamo de la pureza y de la exclusividad de las formas es sólo un síntoma de la importancia que la cultura alcanza en las sociedades modernas.

La nación se constituye en una nueva entidad que aglutina de forma voluntaria la cultura y la unidad política. La nación no es una entidad preexistente, no existe por así decirlo, sino que nace en un momento histórico muy concreto. Se origina de la convergencia estructural entre una cultura y un poder político estandarizados. Los límites de ambos se retroalimentan y acaban por coincidir. Gobernantes y gobernados comparten por primera vez la misma cultura. Este hecho es uno de los más importantes en la vida de las personas y hace que éstas se vuelvan nacionalistas.

En resumen, el nacionalismo no es ni un determinismo histórico, ni un voluntarismo producto del ideario de una mente iluminada. El nacionalismo es una necesidad. Surge de unas condiciones económicas y sociales que están lejos de ser universales e

intemporales. Sin embargo, hay algunos puntos oscuros en el razonamiento de Gellner. En algunos momentos de su exposición no explica los hechos, sino que los presenta estableciendo conexiones causales entre ellos.

Objeciones al planteamiento de Gellner

1.- Gellner aún tendría que explicar por qué necesidad histórica el hombre se inclinó a identificarse con su cultura, si ésta no representaba más que un marco homogéneo. Se entendería si un enemigo exterior común amenazara su existencia. Pero, ¿cómo hacer causa común de algo que resulta tan obvio como un esquema simbólico compartido?. La elaboración consciente de la identidad surge de la constatación de la diferencia. Por poner un ejemplo trivial nadie se identifica con el oxígeno que respira, a no ser que imagináramos otros seres humanos que respiraran de otra manera y se pudieran establecer en consecuencia diferencias sustanciales.

2.- Se echa en falta un análisis de los mecanismos psicosociales por los que el hombre moderno se enfrenta al desarraigo de los viejos anclajes, sustituyéndolos por una identidad nueva.

Por otra parte, suponemos con demasiada frecuencia, y Gellner no es una excepción, que la sociedad feudal, agraria, u otro tipo de organización socioeconómica premoderna, soportaba por mor de su estabilidad y rigidez la identidad de las personas y que en el tránsito al nuevo orden la situación se tornó tan dinámica y abierta a la movilidad como para impedir por sí misma la formación de una identidad, pongamos por caso de carácter sistémico, sin recurrir a la cultura. Aún se tendría que demostrar que la cultura no constituya en las sociedades modernas una herramienta en el sentido instrumental que Gellner asignaba a la cultura en las antiguas formas de vida y no una conciencia identitaria. Al fin y al cabo, siguiendo un esquema funcionalista, los nuevos anclajes materiales bien pudieron proporcionar por sí mismos la identidad necesaria.

3.- ¿Es seguro que existen las naciones o lo que hay son sólo Estados bautizados con un nombre? El nombre que los diferencia sería la nación. Pensemos que las explicaciones de Gellner son estructurales: la sociedad industrial se diferencia sustancialmente de la

agraria y lo que se construye sobre todo es una estructura: el Estado quintaesenciado en una administración, un poder y unas fronteras.

4-. En su exposición se confunden, hasta el punto de identificarse en algunos momentos, la nación con la cultura. ¿Es la nación una entidad cultural? En la explicación de Gellner parece ser que sí, teniendo en cuenta las derivaciones de su conclusión inicial cuando señala que el nacionalismo es aquel principio que aspira a la autodeterminación política de una unidad nacional. Si hay una división entre el nacionalismo, como la parte política, y la nación por otra, entonces ésta sería otra cosa diferente de una ficción o entelequia al servicio del de la voluntad política. Cabría suponer por defecto un ente cultural. ¿Aspiración legítima por otra parte? Gellner no se pronuncia al respecto.

Identidad nacional y ciudadanía en Edgar Morin

Edgar Morin reconoce la función histórica que la nación ha cumplido al servicio de la emancipación de los pueblos y que tan útil ha resultado para crear los sentimientos comunitarios y de solidaridad que vinculan a los ciudadanos en el ámbito estatal en el que se desenvuelven. Su análisis no se aleja mucho de la propuesta habermasiana: “La civilización de la civilización exige la intercomunicación entre sociedades, y más todavía: su asociación orgánica a escala planetaria. Esta finalidad se hace inequívoca cuando, en todos los continentes, la nación ha agotado su función histórica de emancipación de los pueblos. Pero la superación del Estado-nación no es su liquidación. Representa una fuerza antropohistórica considerable que debe avanzar tanto en la democratización interna como en su integración en asociaciones más amplias, hasta la consideración de una ciudadanía planetaria. Para andar este camino es urgente la formación de buenos ciudadanos”. (LIDI . 17).

Considera que aunque se haya debilitado el potencial agresivo del Estado nacional tras la Segunda guerra mundial con sus secuelas de destrucción y de muerte, la identidad nacional aún mantiene su vigencia. Aún podemos comprobar su fuerza actual cuando observamos los brotes nacionalistas en los países del Este europeo tras el derrumbe del sistema comunista y en la resistencia que las naciones oponen a la creación de una confederación de Estados europeos o, profundizando en esta línea, en la escasa viabilidad de la formación de instancias supranacionales.

Para Edgar Morin la nación es una entidad territorial en la que los habitantes constituyen tanto un ser social como una comunidad. Sociedad en la medida en que los individuos interactúan rivalizando y compitiendo entre sí; comunidad en tanto que esas relaciones de interés pasan a un segundo término al reconocer los individuos su carácter cultural histórico y reaccionar unánimemente ante el extraño. "Es el único antídoto a la atomización individual y al desencantamiento destructor de los conflictos" (LIDI. 18) Citando a Otto Bauer, la nación se sustancializa en una comunidad de destino en la que las realidades históricas se entremezclan con los reclamos mitológicos y religiosos, tan necesarios para crear los sentimientos filiales.

Liquidación o superación del Estado nación. La identidad compartida

Morin no es partidario de la liquidación del Estado nacional, sino de su domesticación dentro de los límites republicanos. Cita el ejemplo de la tercera república francesa como paradigmático. Aquí las ideas voluntaristas, laicas y abiertas se impusieron a las concepciones etnicistas vinculadas a la sangre, a la raza y al suelo. Recordando la disputa entre Alemania y Francia por el dominio de Alsacia y Lorena ejemplifica estas dos concepciones en las consideraciones esgrimidas por un país y por otro. En el primer caso se apeló a la lengua y a la cultura, en el segundo al espíritu y a la voluntad de adhesión.

Esta identidad nacional cuya fortaleza subestimó el viejo internacionalismo es compatible con la existencia de otras identidades de signo más amplio. Así por ejemplo la identidad europea y, más allá de ella, una identidad de alcance planetario.

La historia europea es rica en conflictos de toda índole: económicos, religiosos, políticos, de clase, etc., pero está unida aún sin saberlo por una cultura y un destino común. Es necesario fomentar esos sentimientos de pertenencia con la idea incluso de desarrollar en el futuro una ciudadanía europea. Esta referencia a la historia y a los lazos culturales comunes contrasta con el escaso énfasis que Habermas pone en esta herencia cultural compartida como vehículo de la formación de una identidad europea. La historia de la civilización también está unida según Morin por un mismo destino común. El mismo origen, la misma herencia genética, y la exposición a unas amenazas que

tienen ya un alcance planetario, incluidas no sólo las militares y las medioambientales, sino las que se derivan de una economía mundial descontrolada.

Morin confía en que las ideas humanistas y emancipadoras que surgieron en paralelo y en contradicción con las fuerzas dominadoras en Europa puedan civilizar las relaciones planetarias. Esa conciencia de destino común, estimulada por el conocimiento de la historia, debe contribuir a crear los lazos de responsabilidad y de solidaridad imprescindibles para extender la noción de ciudadano más allá del marco nacional.

Sin embargo Morin está demasiado orgulloso de la historia de Francia como para renunciar a la idea de nación, a la carga afectiva que el conocimiento de su historia y de su valor edificante para las generaciones futuras nos proporciona. No da el paso decisivo. Llega incluso a aceptar la importancia y el valor sustancial que los ingredientes míticos y sentimentales poseen en la construcción de toda identidad nacional.

La propuesta es hacer compatible la identidad nacional con una identidad europea y planetaria en coexistencia pacífica. En este punto cita una vez más el caso de la historia nacional francesa, cuando el afrancesamiento de la población y de los territorios que la integraban se dio en relación jerárquica de subordinación, que no de desaparición, con la continuidad de las identidades locales, que pasaron a tener un carácter regional secundario frente a la identidad nacional comprensiva.

Es dudoso con todo que la naturaleza de una identidad nacional tan enraizada en los sentimientos filiales y matri-patrióticos, tal como la define Morin, pudiera ocupar análogamente un lugar subsidiario. Y postular una relación complementaria es cuando menos complejo y no exento de su potencial conflictivo. El proteccionismo cultural, el nacionalismo económico, las políticas de asimilación del inmigrante, el melting-pot, la competencia por los recursos, etc., son tendencias que se inscriben dentro del marco nacional y que pueden ser fácilmente domesticadas sólo cuando las coyunturas nacionales e internacionales, los vientos de la historia, resultan favorables.

Por otra parte, el soporte emocional de la conciencia nacional ya fue hace en sus mismos orígenes desacreditada por una forma de sensibilidad intelectual legitimada más en la intuición y en una cierta concepción antropológica que en las experiencias histórico-morales del siglo pasado. Según Schopenhauer "... el orgullo más cómodo es el orgullo nacional. Denuncia a aquel que siente la ausencia de cualidades individuales de que puede estar orgulloso, porque, sin esto, no recurriría a aquellas que comparte con millones de individuos. Cualquiera que posea méritos personales distinguidos, reconocerá, por el contrario, más claramente los defectos de su propia nación, puesto que siempre los tiene presentes. Pero todo imbécil, que nada encuentra en el mundo de que se puede enorgullecer, busca este último recurso, enorgulleciéndose de la nación a que, por casualidad pertenece, y en su gratitud está dispuesto a defender con el puño y con el pie, todos los defectos y todas las tonterías propias a cada nación." , "..... Honradamente jamás se podrá decir nada bueno de un carácter nacional, puesto que "nacional" quiere decir que pertenece a una muchedumbre. Es más bien la pequeñez de espíritu, la sinrazón y la perversidad de la especie humana las que resaltan en cada país bajo una forma diferente, y a esto es a lo que se llama carácter nacional. Disgustados de uno, alabamos a otro hasta el momento en que éste nos inspira igual sentimiento. Cada nación se burla de la otra y todas tienen razón". (PP.68)

VI. EL CASO ALEMÁN. LA POLÉMICA DE LOS HISTORIADORES

La experiencia histórica de Alemania demuestra esa tensión característica entre identidad y violencia que anida en el seno de la conciencia nacional, además de suministrar el trasfondo motivacional que impulsa a Habermas a transformar definitivamente el significado tradicional de la idea de nación

La identidad alemana. Un caso especial

Desde la época moderna hasta la actualidad más reciente la historia de Alemania ha mantenido una relación tormentosa en torno a su identidad. La fragmentación política, las aspiraciones nacionales y la formación estatal han representado un problema que se saldó en el siglo pasado con una catástrofe humana y moral que ha marcado el sentido de lo que hoy constituye el origen y vocación de la Unión Europea.

En 1989 caía el muro de Berlín. El bloque socialista se derrumba. La Europa del Este a la que pertenece una parte considerable del territorio alemán se reencuentra con su pasado inmediato y con su destino, anterior a la cesura que supuso el período comprendido entre 1933 y 1945. Las dudas y los recelos sobre lo que había de ser Alemania surgen con denodada fuerza. La cuestión alemana reinicia su andadura. Esta cuestión no es otra que la que afecta a la organización territorial y política de la nación alemana al mismo tiempo que una reflexión de carácter más académico y tímido sobre el significado de la identidad nacional. No en vano los precedentes son inquietantes y sombríos: el fantasma de la Gran Alemania (Grossdeutschland) y el temor a la resurrección del nacionalismo surgen de nuevo.

La historia alemana se ha caracterizado por su irregularidad y hasta cierto punto por su anormalidad en lo referente a las características de su formación nacional y estatal. "La conciencia nacional se formó en Alemania a principios del siglo XIX en la guerra contra Napoleón, es decir, contra un enemigo externo, mientras que en Francia nació de una revolución democrática contra el propio rey. Además, las esperanzas nacionales de la burguesía culta alemana hubieron de apoyarse entonces, contra la realidad que representaba una multiplicidad de pequeños Estados, en una magnitud imaginaria como era la de una «nación de cultura» enraizada en una tradición común y en un lenguaje común. Sobre este transcurso histórico se entiende mejor la circunstancia de que todavía en la Grundgesetz (Constitución) perviva un concepto étnico de nación". (MAEN. 112)

El área geográfica de lo que hoy constituye Alemania estuvo fragmentada políticamente hasta finales del siglo XIX en numerosos Estados. La corona nunca pudo someter a la nobleza y a los príncipes. No consiguió un proceso de centralización política y administrativa como en la mayoría de las potencias europeas. La paz de Westfalia de 1648 que puso fin a la guerra de los treinta años ratificó esta división reconociendo formalmente las dos confesiones religiosas que habían de desempeñar un papel político al apoyar y servir a los intereses de cada príncipe. Por aquel entonces aún no existía una conciencia nacional alemana. Esta se impone de forma lenta y tardía. Su consumación política se consigue tan sólo en el último tercio del siglo XIX y el primer régimen democrático y constitucional se instaura tras la derrota de 1918

Sin embargo la Constitución de Weimar no fue acompañada con un cambio en las estructuras de pensamiento de la sociedad alemana. No fue el producto de una maduración y de una decisión de la ciudadanía. Antes bien, fue resultado de la contienda bélica. Los vencedores exportaron el modelo liberal a Alemania, una nación viuda políticamente tras el fracaso del imperio. Aunque fue una de las constituciones más avanzadas de su época, careció desde su origen de la legitimidad que proporciona un proceso de deliberación independiente y ajustado a los cambios internos. La oposición se resistió apelando al sentimiento nacionalista. Consideraba que tenía un carácter antialemán y foráneo además de ofrecer un sesgo artificial y dogmático. La deseada adhesión de la población no se produjo. En 1932 fue derrotado con sus propios instrumentos. En las elecciones triunfaron los partidos contrarios a la democracia parlamentaria. La vocación política alemana se reencuentra con su pasado anterior a la primera Gran Guerra; lo deseable se presenta como una excepción pasajera. La trayectoria antidemocrática conserva su continuidad y lo anormal no parece constituir un accidente histórico

A partir de estos hechos algunos historiadores han trazado una línea continua en el caso alemán caracterizada por su perfil diferenciado con respecto al resto de naciones. Tras la consumación de la derrota y de la catástrofe en 1945 ese Sonderweg se revelaría como esencialmente antidemocrático, es decir, atribuible a un sentido interno y no a las circunstancias desfavorables. “La conciencia de haber emprendido un camino especial, un camino que separaba a Alemania de Occidente y le otorgaba frente a éste una posición privilegiada, es algo que sólo ha quedado desacreditado por Auschwitz; o es algo que en todo caso ha perdido tras Auschwitz su capacidad de configurar mitos”. (INP. 84)

Esta vocación fatal explicaría el origen del descalabro. A fin de cuentas el nacionalismo fue un fenómeno común en los dos últimos siglos, pero a diferencia del resto de potencias occidentales, en el caso de Alemania y de los países europeos orientales manifestó rasgos peculiares. Fue más tardío, tuvo un contenido cultural y singularizado que lo aleja de las vinculaciones racionales y liberales, un énfasis en la identidad étnica que lo hace irreconciliable con otras culturas como la inglesa y la francesa. De hecho existía con respecto a estas un sentimiento ambivalente que oscilaba entre la admiración y el resentimiento. Habermas cita las palabras de Adorno cuando

primaba “el sueño de una hegemonía de las potencias centrales y aquella ideología del “centro”, que desde el romanticismo hasta Heidegger tan hondamente enraizada estuvo en la “profunda corriente anticivilizatoria, antioccidental de la tradición alemana” (cita de Adorno)” (INP. 84)

Otros autores por el contrario creen que no hay razones para pensar en un Sonderweg. Creen que la burguesía y la economía capitalista no necesitarían del poder político; la democracia y el parlamentarismo serían prescindibles. Lo que importa son unas condiciones que garanticen la libertad de empresa y las relaciones capitalistas de producción. Tal fue el caso paradójico de Alemania que acabó por convertirse en modelo de la revolución burguesa en el que el desarrollo económico no guarda equilibrio con el proceso de construcción política estatal.

En el fondo lo que está en juego son dos concepciones contrapuestas sobre el nacionalismo. Uno de carácter cívico, ciudadano, basado en la libertad y en la racionalidad, y otro de tipo étnico basado en el Volk que neutraliza el aspecto legal y racional de las relaciones. La idea de ciudadanía, el carácter político de la sociedad y de las relaciones humanas, la voluntad del individuo y las razones de la convivencia configura en el primer caso el sentido de una nación cívica integrada por ciudadanos. Tal fue el modelo que se impuso en las naciones políticamente más avanzadas. Sin embargo el nacionalismo alemán se vio impotente desde el primer momento para expresarse a través de una sociedad civil, libre y racional. La referencia a un orden natural, prepolítico vino a reemplazar este déficit. En los períodos críticos la sociedad se transforma en una comunidad cohesionada por lazos históricos irrenunciables que se imponen más allá de la voluntad libre. Este carácter ontológico de la comunidad se vio reforzado con el tiempo con un énfasis en lo mítico, en lo irracional, con un valor más allá de la inteligibilidad falible de lo humano. En la ideología nacionalsocialista llegó a resolverse en concepto biológico extremado en darwinismo social. Precedentes moderados los hallamos en el sentir de intelectuales y de otras figuras relevantes. Así como Fichte escribía sobre la diferencia esencial del espíritu alemán, Ranke hablaba de una unión divina de la cultura y Bismarck ponía el acento en los valores prusianos más rancios: la disciplina, la jerarquía, el principio de autoridad y de obediencia frente al desorden y la debilidad de la democracia y del socialismo. Muy lejos quedaba ese espíritu alemán del sentido constitucional de Inglaterra o de la igualdad democrática

francesa. La unidad nacional y su convergencia institucional bajo un Estado único no vinieron de la mano de una Constitución liberal, sino que se inspiró en un autoritarismo exacerbado. Se vertebró formalmente en una constitución estatal cimentada en un orden institucional y territorial, pero sin incluir los derechos fundamentales.

El nacionalismo anclado en la comunidad del pueblo alemán, la Volksgemeinschaft, se expandió por todo el suelo alemán durante la crisis de 1914 y se contagió a todas las potencias beligerantes. Los principios de la revolución francesa caen en el más absoluto olvido. "En Alemania hemos cultivado durante casi dos siglos la crítica a la Ilustración y a los ideales de la Revolución francesa: hemos cultivado ese falso gesto de retorno a una sustancialidad que sólo puede ser un catastrófico remedo de sustancialidad, ese obtuso y turbio elitismo que reclama un acceso privilegiado a la verdad, el desprecio de common sense, de la argumentación pública, de compromiso y del entendimiento. La puesta en práctica de esos prejuicios fue el fascismo". (NRI. 52). En Alemania se combate el orden liberal-democrático, base de la Constitución de Weimar que se impone con la firma de la paz. Sin embargo como ya ha sido señalado este orden no es producto de una reflexión y de una elaboración propia. El orden constitucional democrático sólo se afianzó en 1945, nuevamente de la mano de las potencias vencedoras, aunque siempre oponiendo cierta resistencia por parte del sector que Habermas clasifica entre los neoconservadores: "La cultura política de la República Federal sería peor hoy día si no hubiera adoptado los impulsos de la cultura política americana durante las primeras décadas de la posguerra. La República Federal se abrió por primera vez a Occidente sin reservas: nosotros adoptamos la teoría política de Ilustración, captamos el pluralismo que, en primer lugar, realizaron las sectas religiosas, moldeó la mentalidad política y conocimos el espíritu democrático radical del pragmatismo americano de Peirce, Mead y Dewey. Los neoconservadores alemanes se están alejando de estas tradiciones y están recurriendo a otras fuentes. Están regresando a un constitucionalismo alemán, que reduce la democracia a algo que es un poco más que el gobierno de la ley, a un estado Luterano eclesiástico originado en una antropología pesimista, y a los temas de un conservadurismo joven, cuyos herederos pudieron alcanzar sólo un compromiso carente de entusiasmo con la modernidad". (HM. 151)

Si tenemos en cuenta estos antecedentes históricos no es de extrañar que la reunificación alemana de 1989 suscite dudas y temores. Si ha de prevalecer el pasado en

la biografía de las naciones por encima de las nuevas deliberaciones entonces permaneceremos unidos a una identidad estática y culpable. Entonces el margen de maniobra será escaso y los cambios insustanciales. El devenir conserva la identidad de lo mismo ser a la vez que cambia y deja de ser idéntica. La regeneración y lo nuevo son sólo accidentes. El juicio por tanto tiene que ser escéptico y severo. Si la historia es el destino (Daniel Bell) sólo queda el diagnóstico acertado para obrar en consecuencia, pero si los cambios inciden sobre el núcleo transformándolo entonces cabe la esperanza. Desde la Segunda Guerra Mundial los cambios se han sucedido en todo el mundo occidental incluyendo Alemania. Los procesos estructurales coinciden en ambos lados. El desarrollo institucional, político y cultural han convergido. La duda es si la población ha evolucionado en el mismo sentido, superando las motivaciones del pasado e incorporando la cultura democrática en su mentalidad. ¿Cuáles son si los hay los nuevos ingredientes de la identidad política y colectiva de los alemanes? Para Habermas no cabe duda: "Por tanto, deberíamos aprender finalmente a entendernos no como una nación compuesta por miembros de una misma comunidad étnica, sino como una nación de ciudadanos. Y en la diversidad de sus distintas formas culturales esos ciudadanos sólo pueden apelar a la Constitución como única base común a todos". (MAEN. 112)

La reunificación alemana. Dos visiones sobre la nación alemana

Habermas observa y describe el sentir de la época antes y después de la reunificación. Hasta mediados de los años ochenta se había instalado en los ámbitos académicos alemanes una sensación de circularidad y de parálisis histórica. Se consideraba que el sistema podía perfeccionarse, pero no transformarse. Bajo un mismo patrón los cambios sólo anticipaban ajustes previsibles. En este contexto eien lugar la llamada polémica de los hisotiradores sobre la autocomprensión de la República Federal "lo que se debate no es la pertenencia de la RFA a la Europa Occidental, sino la cuestión planteada por parte conservadora de si la opción por Occidente no debería quedar anclada en una renovada conciencia nacional, capaz de calar en toda la población. La supuestamente amenazada identidad de los alemanes, así se piensa, debería quedar afianzada mediante actualización de "elementos del pasado susceptibles de asentimiento". (INP. 85)

Sin embargo a finales de los años ochenta nuevos acontecimientos aceleran el ritmo de la historia. La cuestión nacional resurge con nuevos bríos. El mundo occidental monolítico y polarizado en torno a dos bloques se mueve en 1989. La crisis y el desmoronamiento del socialismo real provocan nuevas tensiones y planteamientos nacionales. De un lado, la reunificación alemana, del otro lado, del lado más oriental, se abre un escenario más dramático que conduce al enfrentamiento entre nacionalidades que bajo la férula soviética se mantuvieron apaciguadas y bajo control.

En la Europa occidental el episodio del reencuentro nacional de un país como Alemania, dividido desde hacía más de cuarenta años, se enmarca dentro de una Europa comunitaria que avanza hacia el mercado interior y que en parte orienta el proceso de integración hacia el caso alemán: la unidad económica y administrativa va por delante de la construcción política, de la reflexión y de la participación de los afectados. Los observadores que reprochan el déficit democrático en el proceso de la construcción europea pueden hacer extensible el caso al modo en que se produjo la reunificación alemana.

A estas dos circunstancias históricas que desplazan las fronteras como es el caso de la unificación alemana y del desarrollo de la Unión Europea, se añade una tercera representada por las corrientes migratorias transnacionales, impulsadas en gran parte por motivos económicos y que tensa aún más la relación entre el principio universalista en el que se inspira el Estado democrático de derecho y el particularismo de las formas de vida bajo las cuales tales principios universales hallaron su acomodo. “Con ese problema se agudiza la pugna entre los principios universalistas del Estado democrático de derecho, por un lado, y las pretensiones particularistas de integridad de las formas de vida en que se ha crecido, por otro.” (FV. 620) En el horizonte se entreve la posibilidad de concebir un marco de convivencia articulado en términos no nacionales que conciliaría democracia y forma de vida y que daría paso a una sociedad postnacional.

En el caso alemán Habermas resume las dos posiciones sobre el significado de la reunificación que ilumina la posición ideológica en torno a la idea de nación. Para un sector de la opinión pública la caída del muro restablecería la unidad nacional truncada tras la segunda guerra mundial. La nación se entendería como la unidad prepolítica de una comunidad histórica de destino. Para otros, de orientación republicana, lo que está

en juego es el Estado democrático de derecho y la idea de ciudadanía. La nación se concibe como una nación de ciudadanos, lo que pretende eliminar el significado etnicista de tan nefastas consecuencias y facilitar la transformación del Estado nacional clásico dentro de un contexto internacional más complejo, que allanaría por lo demás el camino hacia una futura unión política europea.

Habermas busca una nueva fórmula que ofrezca una alternativa a la organización territorial del poder articulado en términos de Estado nacional. Hasta ahora el Estado nacional ha constituido el modelo más exitoso. Ni una estructura imperial ni una agrupación medieval de ciudades pudieron competir con él en disciplina administrativa, en libertad individual y colectiva, en la integración cultural de la población que hizo posible la democratización del Estado, o en asegurar las condiciones para el desarrollo capitalista. Pero por encima de las ventajas materiales, nación y democracia se vincularon históricamente con la Revolución francesa estableciendo una relación simbiótica. La nación es una forma de conciencia, la primera forma moderna de identidad colectiva que integra culturalmente a la población de un Estado y que da un sentido extra a la praxis política recién constituida. Cubrió el vacío social de una masa aislada y emancipada de los lazos tradicionales y sometida a procesos de modernización económicos. Para Habermas conciencia política y conciencia nacional nacen unidas de la mano: "La Revolución francesa se nutrió de ambos motivos por igual. En Alemania, empero, fue en 1848 cuando por última vez la conciencia nacional y la mentalidad republicana se complementaron de forma similar a como lo han venido haciendo hasta hoy en los Estados nacionales clásicos de Occidente. Desde entonces el nacionalismo - hasta sus más extremas consecuencias racistas- ha venido medrando entre nosotros más i bien a costa del republicanismo, y este juego de suma cero de las pasiones políticas dejó su impronta en los setenta y cinco años que duró el Reich alemán". (NRI. 226)

Sin embargo Habermas no describe en detalle el proceso de formación de esa conciencia nacional que conduce a su cristalización en una toma de posición ideológica y militante como es el caso del nacionalismo. Antes bien asume éste y lo explica como un intento de apropiación consciente de la tradición cultural, pero no de una forma natural y espontánea, sino mediada e interpretada por la historiografía y la reflexión. Lo cuál arroja sombras sobre la autenticidad de este fenómeno ideológico, ya que implica una elaboración impregnada de elementos subjetivos al servicio en muchos casos de

intereses partidistas. Lo artificial puede fácilmente ceder el terreno a la manipulación y al abuso. " Si bien la nación-pueblo es en buena medida un artefacto, es decir, es un producto artificial, ella se imagina a sí misma como algo crecido orgánicamente que resulta inteligible de por sí en contraposición con el orden artificial del derecho positivo representado por el Estado". (MAEN. 179)

Sin embargo esta diferenciación de niveles entre la tradición y su apropiación puede distorsionar el sentido original de la cultura y no ayudaría a explicar en detalle el carácter cualitativo de la nueva situación. Hay tentaciones por presentar la tradición cultural como un hecho natural, espontáneo o inocente, mientras que la observación y construcción científica de la misma tan sólo aspiraría en el mejor de los casos a su objetivación como si de una teoría científica se tratara. Pero lo cierto es que la cultura presupone una intervención en muchos casos deliberada y orientada a fines, condicionada por los vaivenes de las relaciones de poder y por los acontecimientos históricos. Siempre sujeta a instrumentalización y a transformaciones arbitrarias aunque sin llegar a esa institucionalización de la observación i de la reflexión que Habermas, siguiendo el manual al uso, apunta y que fue practicada por la clase intelectual, por la burguesía culta, que aprovechando las vías de comunicación de masas incipientes ayudaron a difundir sus resultados y a generar una autoconciencia colectiva que rebasaba el ámbito local de las relaciones visibles y directas. Para lo cuál se necesitó una redefinición del concepto de nación que se adaptara a los nuevos tiempos.

VII. EL HORIZONTE POSTNACIONAL

El fundamento material de las identidades. Hacia la sociedad postnacional

Todas las identidades colectivas han tenido hasta fecha reciente un referente sagrado. Desde los tiempos de la polis griega inspirada en la existencia de los dioses y cuyo cuestionamiento implicaba un castigo público hasta el recurso a la gracia divina en que se legitimaba el soberano del Estado moderno. Incluso la idea de nación ha estado bendecida finisecularmente no sólo por la fuerza de las armas, sino también en parte por la voluntad divina.

Los terrores espirituales y las promesas ultraterrenas que se derivaban de la observancia de las reglas de la comunidad y de la confianza en el poder y en las lealtades tradicionales tienen que ser sustituidos por otros valores más efectivos para que las nuevas identidades postconvencionales tengan más fuerza que la simple evocadora. La nueva identidad de una sociedad que rebasa las fronteras de los Estados no puede estar referida a un territorio determinado ni a una concreta organización. "La nueva identidad ya no puede estar determinada por filiaciones o status de miembro, los cuales, cuando están regulados formalmente, vienen especificados por medio de condiciones de ingreso y salida (por ejemplo, el status de nacional, el de miembro de un partido, etc.). También la identidad colectiva sólo es hoy pensable en su forma reflexiva concretamente, de manera tal que esté fundamentada en la conciencia de oportunidades generales e iguales de participación en aquellos procesos de comunicación en las que tiene lugar la formación de identidad en cuanto proceso continuado de aprendizaje".

(RMH. 109)

Las nuevas normas y valores han traducirse en un beneficio directo para el miembro individual de la comunidad política. Tienen que materializarse en mayor bienestar y seguridad. Si no es así y ante la ausencia de los terrores del infierno por una parte y de la promesa de la salvación por la otra, la desintegración social y política en las sociedades seculares es más que previsible. El dato no es nuevo. Todas las organizaciones políticas y las identidades que las sostenían han sucumbido por el grado de insatisfacción que procuraban a sus beneficiarios, desde el fin del Imperio romano debido en parte a la escasez de esclavos que constituían la base de la economía, pasando por el Antiguo Régimen azotado por la crisis de subsistencia generalizada, hasta la debacle del socialismo de Estado incapaz de trasladar el crecimiento industrial en poder adquisitivo de los camaradas.

Pero incluso la fe y el poder evocador de las identidades nacionales se encuentran amenazados por fuerzas que desbordan el ámbito de actuación tradicional del Estado nacional. Aún es pronto para que esta situación se traslade con carácter inmediato al sentido de pertenencia del ciudadano, pero si las tendencias se acentúan es más que probable que las fidelidades se debiliten. Bien es conocido el resorte psicológico mediante el cuál los miembros de un conjunto se sienten más unidos e identificados con el equipo vencedor. Por analogía con esta metáfora deportiva las naciones están perdiendo cuotas de soberanía sobre un tablero internacional regido por tendencias planetarias. No sólo los Estados tienen escaso margen de intervención –aún así quedaría espacio para que los ciudadanos mantuvieran un sentido romántico de pertenencia a su marco local- sino que la dirección de los procesos globalizadores- y en este punto Habermas evalúa los efectos más inmediatos- está repercutiendo de forma negativa sobre el bienestar de los ciudadanos, lo que a la larga socava la credibilidad en el sistema democrático, puesto que las decisiones que se puedan tomar por medio de la participación política en el ámbito local no afectan al sistema global, dominado por actores no sujetos al control político. La sociedad nacional ya no puede actuar sobre sí misma en muchas áreas. Las relaciones complementarias que había entre Estado y economía, o entre política exterior e interior son cada día más restrictivas."Debido a que hasta ahora la idea de una sociedad democrática que puede actuar sobre sí misma sólo ha sido llevada a cabo de forma convincente en un marco nacional, una constelación postnacional suscita ese alarmismo que todo lo paraliza o ese desconcierto ilustrado que podemos observar en los foros políticos. La paralizante perspectiva según la cual la política nacional se reducirá en el futuro a un más o menos inteligente management de la forzosa adaptación a los imperativos que las economías nacionales deben cumplir para preservar su posición dentro de una economía global vacía el debate político de su último resto de sustancia". (CP. 84)

Habermas repasa aquellos aspectos complementarios que sirvieron para fortalecer al Estado nacional. El ejemplo más relevante fue la política económica keynesiana que condicionó el incremento del capital al desarrollo social mediante el aumento del poder adquisitivo de la población, del consumo, de la técnica y de la cualificación del trabajo. El sistema económico asumió y resolvió las contradicciones internas con políticas sociales y redistributivas. Sin embargo esta situación ha cambiado radicalmente. Las políticas keynesianas restringidas al ámbito interno nacional son infructuosas. El

contexto se ha globalizado." Al Estado nacional le quedan cada vez menos opciones. Dos de ellas quedan excluidas: el proteccionismo y el retorno a una política orientada a la demanda. En la medida en que, en las actuales condiciones económicas mundiales, todavía sea posible controlar los movimientos de capital, un cierre proteccionista de la economía nacional tendría unos costes que rápidamente adquirirían una magnitud inaceptable". (CP. 73). El capital cumple plenamente su vocación ecuménica rompiendo las limitaciones territoriales. Por emplear un símil extraído de la teoría política, el capital, constituido en sujeto de la acción, reclama su derecho de autodeterminación expandiéndose globalmente y desarrollando su propio código de conducta. A ello contribuye en gran medida la expansión y las facilidades de las comunicaciones. A partir de aquí se desnacionaliza la producción económica, se desregularizan los mercados financieros y las inversiones se dirigen a un único mercado laboral y financiero con conexión planetaria. Mientras tanto, el Estado nacional, como marco regulador ha quedado obsoleto, consumándose la escisión entre una economía global y una política constreñida en las fronteras físicas del Estado nacional. Habermas no emplea términos tan dramáticos, habla de "la brecha que continúa abriéndose entre los espacios de acción delimitados del Estado nacional y los imperativos económicos globales que apenas resultan influenciados en términos políticos". (IO. 99). La nueva situación económica mundial se caracteriza por el desarrollo tecnológico que incrementa la producción y por el considerable aumento de las reservas de fuerza de trabajo comparativamente barata. Pero esta situación de bonanza económica no se corresponde con unos beneficios compartidos y generosos al alcance de todos. La desocupación, el adelgazamiento del estado por vía tributaria al verse obligado a atraer los capitales y ganar competitividad generan consecuencias sin perfil dialéctico, esto es, no se observa que el sacrificio pueda servir en beneficio de una mejora futura.

Frente a esta situación al Estado le queda escaso margen de maniobra. Tanto si reacciona con medidas proteccionistas, como si intenta restringir las políticas sociales para reducir costes y ganar competitividad los resultados son negativos. "Las fuentes de la solidaridad social se agostan de tal modo que las condiciones de vida del Tercer mundo de antaño se extienden hasta el propio centro del Primero" (IO.100). Sin recursos propios, y sin la protección del Estado, surge una nueva clase, una subclase de pobres, depauperados abandonados a su suerte. Habermas piensa que los pobres ricos de las regiones desarrolladas carecen de fuerza y de capacidad de respuesta, similar a la

impotencia que experimentan las regiones pobres. Sin embargo sería interesante averiguar la línea de resistencia del sistema, quizás mucho más flexible que la que plantea Habermas cuando enumera las tres autopistas, cauces, por las que discurre la globalización: las tensiones sociales que podrían desencadenar motines autodestructivos, la imposibilidad de restringir localmente la miseria y la erosión moral que puede lesionar el núcleo universalista de una comunidad republicana. La capacidad de resistencia del sistema puede neutralizar los inconvenientes que en un momento dado puedan producirse. Dependerá del grado y extensión de las consecuencias indeseables. Los procesos revolucionarios hace tiempo que han quedado desterrados en las sociedades modernas. Sin embargo cabe recordar como en el caso de la Revolución francesa que no sólo fueron las ideas ilustradas y la exclusión del poder político de una burguesía emergente, sino la crisis económica y financiera las que desencadenaron la revuelta.

El análisis de Habermas responde en parte a esa intuición por la que sospechamos que la participación democrática carece de sostén si no proporciona una salida a los problemas domésticos. En caso contrario se socavarían la confianza en los procedimientos y en las instituciones básicas que hoy en día son las vías de las que emana una integración social basada en la solidaridad mediada jurídicamente. Una solidaridad, en opinión de Habermas, deudora del Estado nacional.

Aunque más allá de estas consideraciones materiales de carácter pragmático también se impone la visión del hombre como un ser con unas necesidades comunicativas:

"La nueva identidad de una sociedad que rebasa las fronteras de los Estados no puede estar referida a un territorio determinado ni a una concreta organización. La nueva identidad ya no puede estar determinada por filiaciones o status de miembro, los cuales, cuando están regulados formalmente, vienen especificados por medio de condiciones de ingreso y salida (por ejemplo, el status de nacional, el de miembro de un partido, etc.). También la identidad colectiva sólo es hoy pensable en su forma reflexiva concretamente, de manera tal que esté fundamentada en la conciencia de oportunidades generales e iguales de participación en aquellos procesos de comunicación en las que tiene lugar la formación de identidad en cuanto proceso continuado de aprendizaje".

(RMH. 109)

Estado soberano y globalización

Por todo lo expuesto no queda duda de que la forma tradicional de organización territorial del poder basado en el Estado soberano se halla en crisis, acosado desde dentro por la complejidad de la sociedad civil, la inmigración y el multiculturalismo, y desde fuera por las corrientes a escala planetaria que se integran en el proceso de globalización

Los Estados son formaciones históricas, y como tales están sujetos a influencias y transformaciones continuas. De la misma manera que el Estado nacional tuvo un origen se entiende que pueda sufrir una eclosión final. Por el momento Habermas no se aventura a formular una estimación futura. Dadas las nuevas tendencias, por una parte, y la capacidad de reacción ciudadana por la otra, el resultado es incierto: podría conducir tanto a su aniquilamiento como a su superación. Las condiciones macro actuales todavía no se decantan irreversiblemente en una u otra dirección; más bien todo apunta a que en el futuro inmediato todo se puede leer en clave abierta. A fin de cuentas parece que nos hallamos según la perspectiva escogida o bien al final de un ciclo o al inicio de otro. Simbólicamente algunos autores lo resumen como la tensión entre el fin del localismo que acentuaría la era de la mundialización y una resistencia activa que generaría un mayor proteccionismo de las formas tradicionales.

La economía, la política y la cultura son las tres instancias vertebradoras de esta sociedad mundial cada vez más interconectada. Si bien el principal agente de este proceso imparable es el económico. “La globalización económica comporta una creciente integración mundial de los mercados de bienes, servicios, capitales y trabajo. Esto es, un aumento del intercambio de bienes y servicios y de la movilidad de factores productivos entre distintos países. Se trata de un proceso que viene impulsado, en gran medida, por los avances tecnológicos en los campos de la información y de las comunicaciones, e implica una interdependencia cada vez mayor de las distintas partes del mundo.” J.M. Jordan Galduf, “Las relaciones Sur-Norte” Universitat de València, 2001 p.24. O en palabras de Habermas: “Con el término *globalización* designamos los procesos orientados hacia la expansión mundial del comercio y la producción, de los mercados de bienes y capitales, de las modas, los medios y programas, las noticias y las redes de comunicación, los transportes y los movimientos migratorios, los riesgos de la

gran tecnología, los daños medioambientales y las epidemias, el crimen organizado y el terrorismo. En estos procesos, los Estados nacionales se ven involucrados en una sociedad mundial cada vez más interdependiente y de la que ellos mismos dependen; una sociedad mundial cuya especificación funcional prosigue sin reparar en absoluto en fronteras territoriales". (OE, 170)

Los espacios estatales con sus fronteras delimitadas sufren los embates de la deslocalización del capital, de la intensificación de las corrientes migratorias y de los problemas medioambientales. "La globalización económica constituye el principal desafío para el orden político y social surgido en la Europa de posguerra. Una solución podría consistir en que se impusiera de nuevo la fuerza regulativa de la política sobre los mercados que se sustraen al control de los Estados-nación". (CP. 70). Son fenómenos que marcan una distancia de carácter más cuantitativo que cualitativo con respecto a las influencias recíprocas a las que han estado tradicionalmente expuestos los Estados. Así las pandemias, los avances técnicos en las guerra y el comercio por poner sólo unos ejemplos ya rebasaban desde la Edad Media el ámbito territorial de cada país. Aunque su impacto fue absorbido en la mayoría de los casos por la estructura estatal, caso de existir ésta; en caso contrario abría un nuevo curso a los acontecimientos con la desaparición o asimilación de núcleos poblacionales, tribus, etc., debido en parte a la inexistencia de un derecho internacional que ignoraba los límites normativos de la guerra y de los procesos de conquista.

Según el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, 1999): "La mundialización no es nueva, pero la era actual tiene características definitivas. El espacio se reduce cada vez más, el tiempo se hace cada vez más breve y las fronteras desaparecen, vinculando la vida de la gente de manera más profunda, más intensa, más inmediata que nunca antes", citado por J. M. Jordan Galduf, p. 24. Esto afecta con más intensidad a la capacidad de decisión de los gobiernos estatales. El marco estatal es la única forma de organización política que sobrevive en el presente. Ni los imperios, ni las ciudades-estado de la península itálica se han podido proyectar más allá de su voluntad inicial. Son formas premodernas.

En realidad se requeriría un análisis histórico del contexto en el que surgió el Estado moderno para averiguar si en el presente están aún vigentes las mismas necesidades que

impulsaron su creación y si aún resulta eficaz para responder a los desafíos que lo cuestionan. Se trataría también de evaluar las posibilidades de dirigir y domesticar el proceso de globalización en marcha: “La globalización ofrece, sin duda, muchas oportunidades para la difusión del desarrollo económico y la reducción de la pobreza por todo el mundo, pero ello difícilmente lo va a conseguir por si sólo la expansión de los mercados sin unas actuaciones públicas que la acompañen y sin un compromiso ético al respecto. Los mercados competitivos son una buena base para la eficiencia, pero no necesariamente para la equidad. Además, la liberalización y las privatizaciones no garantizan por si solas el logro de unos mercados competitivos, y en estos no se agota, desde luego, la vía para el desarrollo de cualquier país: son necesarios también toda una serie de bienes públicos como complemento”. (Galduf, p.25)

Además conviene no olvidar en palabras de Habermas que "... la competencia con los sistemas del socialismo estatal no la ganó el capitalismo, sino que la ganó un capitalismo domesticado en términos de Estado social en las circunstancias favorables de la época de posguerra; y es este capitalismo el que está hoy en disolución". (MAEN. 165)

Supresión o superación del Estado nacional. El modelo neoliberal frente a un republicanismo renovado

Pues bien, la democracia nacional ya no es suficiente para corregir por los medios exclusivos de la participación y de las decisiones ciudadanas unos problemas que tienen carácter transnacional. Habermas menciona dos alternativas. La primera de ellas aún es pronto para certificar su viabilidad. Consiste en la formación de una conciencia pública de ámbito planetario alentada por la intensificación de las relaciones globales y de las influencias entre lo local y lo global. Pero el mismo Habermas duda de que esa conciencia expandida pueda afectar a sistemas autonomizados y diferenciados; incluso estos procesos se alejan cada vez más de aquellos espacios en los que rige la deliberación y los cauces entre la comunicación informal y la formal. La disyuntiva nos sitúa en la segunda alternativa: la de crear instancias políticas supranacionales que intenten someter a control político los mercados y dar una respuesta global a problemas globales. Frente a la globalización económica, la globalización política. Para ello es menester formar actores con capacidad de actuación más allá de las fronteras

nacionales, aún en proceso de construcción. Cita tres modelos: la ONU, la OMC, y la UE. En este último caso las lealtades y los sentimientos nacionales se resisten a una integración política más allá del mercado único.

Estos modelos supranacionales descansarían sobre una nueva identidad de tipo postconvencional: "Lo que pretendo es tan sólo sostener la tesis siguiente: si en las sociedades complejas llegara a generarse una identidad colectiva, la forma que adoptaría sería la de una identidad -materialmente apenas prejuizada, e independiente de organizaciones concretas- de una comunidad de las personas que desarrollan de modo discursivo y experimentan su saber valiéndose de proyecciones concurrentes de identidad, esto es: en rememoración crítica la tradición o estimulados por la ciencia, la filosofía y el arte". (RMH. 113)

Habermas se inclina por un modelo político vertical y federal, pero los Estados aún se aferran a sus identidades y reaccionan a la nueva situación internacional intentando reajustar su economía a los nuevos imperativos con el menor coste posible. "En lugar de ello, deberían llevar el heroico intento de superarse a sí mismos y elevar las capacidades políticas de acción a un nivel supranacional" (IO. 102)

Ante este nuevo orden político y económico mundial, ¿qué cabe esperar del Estado nacional tradicional? Visto que su margen de maniobra es escaso, Habermas manifiesta la necesidad de su superación, más que su supresión, puesto que si lo suprimimos también hacemos desaparecer su marco normativo, la capacidad de regulación y de respuesta política, la autodeterminación ciudadana, la solidaridad estatal, etc. En versión postmoderna el fin del Estado nacional supondría de suyo y en paralelo el fin de la autonomía ciudadana. ¿Un paso atrás hacia el estado de naturaleza?

Esta constelación postnacional se inscribe por consiguiente en un contexto nacional e internacional marcado por la globalización. Ante ese nuevo orden político y económico mundial, ¿qué cabe esperar del Estado nacional clásico? Visto que el margen de maniobra es escaso, Habermas augura la necesidad de su superación frente a la versión en clave postmoderna que plantea su supresión. Si lo suprimimos también estamos haciendo desaparecer sus ventajas: el marco normativo, sus adquisiciones

históricas, la capacidad de regulación y de respuesta política, la autodeterminación ciudadana, la solidaridad estatal, etc., lo que implicaría el fin de la autonomía política.

El carácter políticamente regresivo de la propuesta postmoderna, que en última instancia hace el juego a las tendencias neoliberales, se evidencia al examinar las condiciones actuales de concentración del capital y del poder sin sanción política. El panorama que se describe prevé una sociedad caída en el estado de naturaleza. La línea evolutiva que conducía desde el siervo pasando por el súbdito hasta llegar al ciudadano concluiría en el individuo atomizado. El ciudadano se fragmenta y se privatiza al quedar inscrito en una sociedad despolitizada. Las redes anónimas se apoderan de él y el único margen de maniobra que le queda es el de elegir entre opciones creadas en términos sistémicos, dónde las multinacionales representan la norma y la funcionalidad se erige en criterio último. Las normas que eran la expresión de la soberanía popular pasan a tener un carácter funcional reductor de la incertidumbre. Siguiendo el razonamiento de Habermas, quizás obedeciendo a aquel viejo principio por el que se intuye que la tiranía es preferible a la anarquía. El capital globalizado se autonomiza y la sociedad mundial se desintegra en un conjunto de sistemas funcionales. Habermas concluye que ya no opera ese *universo de significados compartido intersubjetivamente*.

Sin embargo, para los neoliberales este diagnóstico no es veraz, puesto que los individuos interiorizan y comparten la lógica del sistema global, intercambiando sus posiciones indistintamente. Actúan pensando que es lo mejor para sí mismos y para el sistema. Este ya no requiere de reflexiones ulteriores que introduzcan la indecisión inoperante. Es la lógica de la red, la mano invisible. La democracia como espacio público de deliberación y participación política evolucionaría hacia un sistema de derecho privado regido por reglas funcionales. El peligro es obvio, puesto que ningún sistema tiene garantizado su propio éxito, y si se desactiva el factor humano entonces éste queda a merced de sus propias fallas y excesos. Este modelo neoliberal descansa sobre cuatro premisas: "- la imagen antropológica del hombre como empresario que decide racionalmente y que explota su propia capacidad de trabajo; - la imagen social y moral de una sociedad postigualitaria que tiene que asumir marginaciones, rechazos y expulsiones; - la imagen económica de una democracia que reduce a los ciudadanos del Estado a la condición de miembros de una sociedad de mercado y que redefine el

Estado como una empresa de servicios para clientes; - y, finalmente, esa idea estratégica de que no hay mejor política que la que surge por sí misma. (TT. 120)

Ahora bien, la perfectibilidad del sistema aún tiene mucho recorrido, y para que pudiera imperar la funcionalidad y la privacidad exclusiva éste tendría que evitar o neutralizar sus costes. Sin embargo estos son visibles, tanto en lo que afecta a la política -derechos humanos y seguridad internacional- como en el orden económico internacional que se está imponiendo: problemas medioambientales, desigualdad entre los países desarrollados y los subdesarrollados, marginalidad en la disposición de los recursos, menor nivel de vida y de bienestar incluso en las regiones desarrolladas, como consecuencia de la globalización del mercado laboral que pone a disposición del capital grandes reservas de mano de obra barata, etc. En el orden político transnacional, aunque la seguridad no sea una cuestión prioritaria después de la guerra fría y del equilibrio bipolar de fuerzas, se hace igualmente necesaria una regulación internacional que deje paso a una política interior mundial. " La imagen de una sociedad mundial despolitizada e integrada por el mercado ya no se corresponde con un escenario mundial en el que ha hecho su entrada el terrorismo internacional y en el que el fundamentalismo religioso revitaliza categorías políticas olvidadas: también el "eje del mal" convierte a sus adversarios en enemigos. Pero el bello nuevo mundo del neo liberalismo no sólo se ha devaluado empíricamente. Desde el punto de vista normativo, era débil desde el principio, pues priva al individuo de su condición de ciudadano autónomo y lo abandona a las contingencias de un acontecer incontrolable mente complejo. Las libertades subjetivas del sujeto de derecho privado sólo son los hilos de los que el ciudadano autónomo pende balanceándose como una marioneta. (OE. 181)

El diagnóstico es claro: faltan actores, instancias supranacionales con capacidad de intervención que puedan regular y controlar con probabilidad de éxito unos problemas que afectan por su generalidad a la organización política mundial, más que integrada, desintegrada en Estados nacionales. Faltan instituciones y autoridades supraestatales.

La solución es modélica: establecer un frente en el que junto a la creación de instituciones internacionales y la articulación de una mayor comunicación entre las regiones continentales que están emergiendo, se module una opinión pública mundial que de paso a *una sociedad civil movilizadora a escala mundial*.

Lo postnacional frente a lo postmoderno

La radicalización de la democracia que defiende Habermas -"no hay Estado de derecho sin democracia radical"(MAEN. 99)- es impensable sin establecer un vínculo epistemológico que la fundamente. Sin una referencia sólida la tradición democrática ésta se disolvería en centros de poder autónomos desvinculados de cualquier necesidad política legitimadora. Los fundamentos racionales son necesarios para articular la convivencia y fijar el límite de lo posible. No es verosímil pensar que podemos movernos en un vacío epistemológico y conservar las conquistas políticas y sociales de la modernidad, principios como la igualdad, la justicia, la libertad, etc. Si pese a los avances de las tendencias post, postmodernismo, postestructuralismo, etc., estos principios mantienen su vigencia y validez, es porque socialmente los consideramos fundamentados racionalmente y no simples artículos de buena fe. Estos movimientos abrigan en el mejor de los casos una vertiente estética, políticamente insostenible y parasitaria, ya que abandonados a su suerte y sin esa tradición racional ilustrada aún en vigor conducirían al ser humano y a la sociedad al colapso. No es sostenible presentar unos principios reguladores de la convivencia como simples opciones o preferencias sin establecer unos elementos jerárquicos, simétricos que los estructuren. Como si la violencia, la explotación o la miseria fueran desactivados por un simple ejercicio de voluntad y tuvieran en ésta su último asiento. La voluntad es la instancia, de inspiración nietzscheana, que anida en estas tendencias y no puede constituirse en principio actuante, puesto que no ofrece garantías de ninguna clase. A no ser que se demuestre que hay otra instancia intermedia entre esta y la razón, toda vez que ésta última se ha desvanecido. Sería otra esfera de decisión a caballo entre los postulados racionales y el simple decisionismo basado en los intereses o los deseos de los actores que se apoyaría en los imperativos del sistema; pero aún en este último caso tendríamos que demostrar que el sistema no se funda en nuestra creencia o necesidad racional. Los críticos de la racionalidad tendrían que demostrar que podemos renunciar sino a la razón, al menos a la fe que depositamos en ella.

Todo apunta a que Habermas está en lo cierto cuando sostiene que todo planteamiento teórico, y el de los movimientos post no deja de serlo, tiene sus consecuencias políticas y que no es desacertado pensar que la solidez de los primeros se

puede evaluar por los resultados de los segundos. La historia reciente puede ilustrar esta vinculación entre presupuestos teóricos y concreciones políticas. Habermas recuerda y denuncia el caso de cómo el nacionalsocialismo alemán no sólo se nutrió de presupuestos filosóficos, sino de cómo estos, en particular la filosofía nietzscheana y en parte la de Heidegger suministró la base ideológica del autoritarismo y sus excesos que tan trágicas consecuencias tendría sobre todo para el continente europeo."El valor de cualquier obra debe su fuerza, también la de Heidegger a la fuerza de los argumentos, pero también hay que comprender las.....conexiones internas que se dan entre el compromiso político de Heidegger y sus cambios de actitud hacia el fascismo, por un lado, y el hilo argumentativo de una crítica a la razón que también tiene raíces políticas, por otro". (INP. 61)

Son ejemplos históricos de renuncia al paradigma racional y su sustitución por otros, por la voluntad en un caso, o por el sentimiento en el otro. Así, hoy pocos dudan de que estas corrientes ideológicas ya vencidas como el fascismo o el nacionalsocialismo fueron movimientos pseudorracionales y mitologizantes de carácter cuasi-religioso instigados por el deseo y por el sentimiento que apelaron a la razón para revestirse de su autoridad pero que en cualquier caso tuvieron un articulado racional escaso como lo atestigua la doctrina teórica del nacionalismo, tan exigua en argumentos: un difuso darwinismo social unido a postulados raciales. No en vano siempre se detectó y se condenó a los intelectuales como una clase débil y enfermiza.

Es previsible dentro del análisis de la sociedad moderna y del desarrollo capitalista que elabora Habermas que hoy en día la abdicación de la razón tendría como resultado un incremento de las consecuencias negativas de la modernidad. El postmodernismo no se puede alinear en las filas de los movimientos contestatarios de la antiglobalización, del comercio justo, de la auténtica liberalización que no desregulación, etc. En síntesis, razón y política han de ir juntas de la mano si no queremos arriesgar desenlaces indeseables. Es comprensible la cautela y la desconfianza en experimentos teóricos que cuestionan de entrada la vigencia de la razón. Máxime si tenemos en cuenta que el postmodernismo no conduce a una repolitización del individuo, sino que más bien contribuye a su despolitización y desarme ideológico. Se renuncia a las tomas de posición fuerte y se sospecha de las bondades de cualquier mejora social e individual.

VIII. EL PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL

El concepto liberal de ciudadanía frente al republicano

Gracias a las relaciones de reconocimiento recíproco la comunidad política de los ciudadanos libres e iguales pudo autodeterminarse y adquirir entidad y existencia independiente. La misma idea de ciudadanía empero no está dada de una vez por todas. Su contenido es variable y sujeto a perfectibilidad. Originalmente tuvo el sentido de pertenencia a un Estado: es el derecho de ciudadanía quien decide si se forma parte de la población estatal y no el vínculo territorial o familiar, pero este concepto evoluciona modernamente hasta culminar en el reconocimiento y protección de un status que recoja formalmente sus derechos y deberes. “Pero en el lenguaje de los juristas «ciudadanía», *citoyenneté* o *citizenship* sólo ha tenido durante mucho tiempo el sentido de «pertenencia a un Estado» o de “nacionalidad”; sólo recientemente ha sido ampliado el concepto en el sentido de un status de ciudadano, circunscrito por los derechos civiles.” (FV. 624). El ejemplo paradigmático es el de Suiza que promueve una ciudadanía activa, con amplios derechos de participación y de comunicación política, elementos nucleares dentro de la concepción republicana.

Habermas contrasta las dos interpretaciones de la ciudadanía activa: la liberal y la republicana. La primera se remonta al derecho natural de Locke. Está marcada por el individualismo, la privacidad, el interés y la independencia con respecto al Estado, el cuál presta unos servicios a cambio de unas contribuciones como ciudadano: votos e impuestos. En calidad de ciudadanos pertenecemos a una organización y esta pertenencia establece su posición jurídica. Por el contrario, en la concepción republicana, de origen aristotélico, la ciudadanía tiene un sentido comunitario-ético. La organización externa a la cuál pertenece el ciudadano se sustituye por una comunidad de significado ético-cultural que se autodetermina colectivamente. La relación entre el ciudadano y la comunidad es la misma que rige la relación entre las partes y el todo. El vínculo no es externo, contractual, sino que discurre en paralelo, retroalimentándose. Gracias a un universo de significados y prácticas compartidos como puedan ser las tradiciones y las instituciones que el ciudadano reconoce y hace suyas puede éste

conformar su identidad personal y social. Y en esa interdependencia y actuación conjunta es como se manifiesta y regenera la praxis ciudadana.

Esta concepción comunitaria puede resultar amenazante para la absoluta libertad del individuo con respecto al marco que lo sostiene, pero Habermas está dispuesto a admitir cierta superioridad del comunitarismo frente a la posición liberal. La libertad política no se puede lograr y mantener si no hay un impulso común y mucho menos persiguiendo cada cual privadamente sus intereses particulares; es necesario poner en juego una praxis intersubjetiva y compartida: "...la autonomía política es un fin en sí que nadie puede realizar por sí solo, es decir, persiguiendo privadamente sus propios intereses, sino que sólo puede realizarse por todos en común por la vía de una praxis intersubjetivamente compartida." (FV. 627). Al mismo tiempo este marco teórico proporciona una base más sólida para fomentar el reconocimiento recíproco y de esta manera la igualdad entre las partes. El ciudadano no es tan sólo un observador, sino que adopta el papel de participante *en primera persona del plural*. Y es que el sistema aunque esté formalizado y mediado por el derecho no tiene garantizada su pervivencia. Para su mantenimiento y revitalización hace falta algo más que un reconocimiento explícito y formal; necesita recurrir a una fuente autónoma de alimentación que el derecho moderno no puede forzar sin vulnerar los principios sobre los que se asienta. Ese ámbito intransferible e inalienable es el de los motivos e intenciones del participante. Y para que tal participante adopte el estatus de ciudadano es necesario que ese trasfondo de motivos e intenciones se oriente al bien común. Ahora bien, la percepción del bien común y su constitución como valor social no surge de forma natural y espontánea. No podemos recurrir a un falso e ineficaz voluntarismo como si se tratara de un postulado teórico que derramara sus bienaventuranzas con sólo mostrarlo. Hace falta una tierra fértil para que la semilla germine. Habermas lo enuncia sin rodeos; ese medio óptimo es el formado por una cultura política determinada. "El papel del ciudadano institucionalizado jurídicamente ha de quedar inserto en el contexto de una cultura política habituada al ejercicio de las libertades. De ahí que los comunitaristas insistan en que el ciudadano ha de identificarse "patrióticamente" con su forma de vida.... Esto parece contradecir nuestra tesis de que entre el republicanismo y el nacionalismo sólo se da una conexión históricamente contingente, pero no una conexión conceptual. Ahora bien, si consideramos más detenidamente las cosas, de la consideración de Taylor sólo se sigue que los principios universalistas de los Estados

democráticos de derecho necesitan de algún tipo de anclaje político-cultural. Pues los principios constitucionales sólo pueden cobrar forma en prácticas sociales y convertirse en fuerza impulsora del proyecto dinámicamente entendido de establecer una asociación de libres e iguales si quedan situados de tal suerte en el contexto de la historia de una nación de ciudadanos, que consigan conectar con los motivos, intenciones y actitudes de éstos.” (FV. 628)

Para que pueda surgir una comunidad es menester que los miembros que la componen se sientan unidos entre sí por elementos compartidos que en el sentir de Habermas serían de naturaleza estrictamente política, es decir, racionales. Esto es, la propuesta habermasiana consiste en ir sustituyendo el contenido tradicional que configura una comunidad moderna por un armazón de carácter político.

En la terminología bipolar "Comunidad y sociedad" de F. Tönnis -el primer autor que contrapuso las dos categorías-, se trataría ahora de desplazar el énfasis hacia la sociedad, cuya sustancia determinante estaría constituida por los lazos racionales y no tanto por los elementos estratégicos. La cuestión que cabe plantear a continuación es si la racionalidad podría generar los vínculos afectivos fraternales que sustituyan a la comunidad étnica. Si así fuera, señala Habermas, la república podría sostenerse sobre sí misma y garantizar la integración del sistema justamente cuando éste ha evolucionado hacia formas complejas que originan tensiones y amenazan la convivencia. Es el caso de las subculturas o minorías culturales dentro de una cultura hegemónica mayoritaria cuyo ejemplo lo observamos en las inmigraciones o, sin citarlo expresamente, en los sentimientos identitarios emergentes. Si las modernas comunicaciones constituyen la vía por la cual transcurre el primer fenómeno migratorio, el segundo tendría su cauce en la importancia actual de la cultura frente a necesidades primarias ya satisfechas. En efecto, la alfabetización de toda la población y la educación progresiva y cada vez más compleja son las premisas necesarias a partir de las cuales se edifica esta pluralidad de cosmovisiones. Las naciones culturalmente homogéneas que albergaron los primeros estados republicanos se han transformado en sociedades plurales, con culturas y cosmovisiones diferenciadas. Para Habermas no hay alternativa, "a no ser que se pague el precio normativamente insoportable de las limpiezas étnicas" (IO p.94)

La solución según Habermas pasaría por el respeto y la conservación de las diferencias, y no por su fusión o neutralización, que en apariencia sólo es posible con el recurso a la violencia. Sin embargo, empíricamente se puede discutir la presunta homogeneidad cultural de las primeras naciones europeas, a diferencia del caso contrario de los Estados Unidos, cuya heterogeneidad nos recuerda él mismo Habermas. En Europa no hubo grandes enfrentamientos ni limpiezas étnicas, sino una fusión más o menos forzada, de la cultura mayoritaria con los colectivos minoritarios que dio lugar en el caso del país galo a la nación francesa. Si esto es así podríamos estudiar la viabilidad de ofrecer otra solución que se alejara del modelo multicultural que Habermas propone, concebido éste como la coexistencia pacífica de diferentes culturas dentro de un mismo Estado. Podemos imaginar algunas posibilidades como la renuncia voluntaria, o la fusión, o la coexistencia en competencia abierta y leal. En el sentir de Habermas estas no son propuestas serias, sino meras ocurrencias. Las relaciones no se plantearían entonces como un juego de suma cero donde para que unos ganaran otros tendrían que perder. Todos ganan: unos conservan la que ya tenían y otros adquieren una nueva. Habermas no abre esta línea de investigación, que por lo demás se sitúa a contracorriente de las tendencias actuales. El espíritu conservacionista de los defensores de la naturaleza se hace eco también de la diversidad humana, protegiéndola como un bien en sí mismo. Quizás porque entienden que el caso contrario se abriría la puerta al medio extremo de la violencia, bien física, bien administrativa-estatal, cuyo ejemplo más paradigmático nos los recuerda la reciente historia del colonialismo europeo, no sólo económico, sino también cultural.

Cultura mayoritaria versus culturas minoritarias

La solución que propone Habermas es original y arriesgada desde un punto de vista teórico: desvincular la cultura mayoritaria de la cultura política; dos sistemas o niveles que históricamente se han fusionado y confundido y que hoy en día ya no es posible mantener por más tiempo. Las corrientes migratorias que provocan desconfianza y xenofobia, y los nacionalismos periféricos interestatales que generan tensiones dentro de la misma comunidad política pueden abocar en el peor de los casos a enfrentamientos armados y guerras de exterminio. Todos los países europeos y norteamericanos, esto es, las democracias occidentales, experimentan en un grado u otro esta problemática por la parte que les corresponde. Nadie está a salvo. La fusión histórica se hace insalvable. La

misma se representa en la mente de los más críticos como una posición de privilegio injustificada. Para los más, en cambio, la diferencia resulta aún imperceptible. Militan en un insensible etnocentrismo que practican dentro de su propio país.

Por ejemplificar esta situación, pensemos en la identificación que se consume en el seno de un estado plurilingüe entre la lengua mayoritaria y la lengua oficial del país, o entre la cultura mayoritaria y el patrón universal a imitar. Incluso aunque la diferencia quede recogida en el plano formal aún queda por realizar la labor pedagógica que una constitución sensible a las diferencias no soluciona por sí misma. España es un ejemplo de plena actualidad. Entre la cultura mayoritaria, la castellana, aún prevalece socialmente la identidad entre la lengua castellana y la española, entre la bandera nacional y un determinado equipo deportivo, o entre una historia regional mayoritaria y la estatal; otro ejemplo próximo es la resistencia que ofrecen los habitantes de la comunidad autónoma que alberga la sede de la capital a sentirse adscritos a esa comunidad.

En el extremo contrario, esta asimilación es sentida como una pérdida que impide el reconocimiento y el respeto en plano de igualdad de las diferencias propias: históricas, lingüísticas, en el orden de lo simbólico, etc. ¿Por qué razón, en cambio, el hecho diferencial es tan fácilmente compartido y asumido en otras manifestaciones culturales como la diversidad culinaria, convertidas a su vez en símbolo de identidad, pero esta vez respetado y reconocido como tal? La pregunta no es baladí y puede señalar el camino para comprender el fenómeno cultural y los resortes que lo mueven. De la misma manera, cabría preguntarse hasta qué punto una política de reconocimiento en el ámbito cultural podría resolver las tensiones y cohesionar lo uno en lo diverso, tal como reza el lema del tratado constitucional europeo sometido a referéndum en el año 2005.

El punto neurálgico de la argumentación consiste dar consistencia empírica y normativa ese desacoplamiento de la cultura política de la cultura mayoritaria, aún reconociendo que aquella procede de ésta. El objetivo más inmediato es dar una respuesta teórica a uno de las cuestiones sociales que ha generado las redes complejas de la modernidad cuál es el la pluralidad cultural y que puede amenazar al sistema en lo que hace referencia a la integración y cohesión de los miembros de una sociedad. Afecta a la pluralidad de grupos étnicos, confesiones religiosas, formas de vida, etc. Este

mosaico es fuente potencial de tensiones y aunque por una serie de razones históricas tan sólo se han trasladado en los países occidentales a la arena política y no se halla producido enfrentamiento y fractura social, nadie asegura que de continuar la tendencia y ahondarse la brecha entre individuos que comparten el mismo espacio esta pluralidad creciente no acabe por socavar y deslegitimar la base republicana del sistema democrático.

La solución propuesta pasa porque el Estado constitucional de derecho deje de apoyarse en un grupo o en una cultura homogénea. Surge la necesidad de encontrar un mecanismo sustitutorio. Habermas explora las posibilidades que da de sí la constitución republicana y cree que hay recorrido suficiente para lograr la integración social de los ciudadanos e incluso contribuir a su enriquecimiento como miembros de una comunidad política: "El quid del republicanismo consiste precisamente en que el proceso democrático asume también la garantía para los casos en que falle o no se produzca la integración social de una sociedad cada vez más diferenciada. En una sociedad pluralista en términos culturales y pluralista en términos de concepción del mundo, esa carga no debe ser desplazada del nivel de formación de la voluntad política y de la comunicación pública para hacerla recaer de nuevo sobre el substrato aparentemente cuasi-natural de un pueblo supuestamente homogéneo. Sobre tal fachada lo único que se oculta es la voluntad de hegemonía de la cultura de la mayoría. Pero ésta ha de separarse netamente de cualquier fusión con la cultura política compartida por todos los ciudadanos, si es que dentro de esa comunidad política han de poder coexistir y convivir con los mismos derechos otras formas de vida culturales, religiosas y étnicas". (MAEN. 180)

Para ello la Constitución tiene que incluir nuevos valores y competencias al mismo tiempo que asumir la responsabilidad de integrar a sus destinatarios cuya misión recaía anteriormente en la existencia prepolítica de un pueblo o en una nación homogénea. La Constitución liberal ya no es suficiente. Esta supuso un gran avance en la conquista de las libertades cívicas y en la participación política. Ni siquiera hoy en día la democracia más antigua del mundo en lo que concierne al mantenimiento de su antigüedad, los Estados Unidos, país en el que han regido con plenas garantías los principios liberales, está a salvo de tensiones y del tan temido choque cultural. La Constitución republicana se tiene que actualizar y adaptar a los nuevos tiempos. Tiene que incorporar las nuevas tendencias y necesidades culturales en la forma jurídica de derechos. De esta manera se

dota a la Constitución de nuevos contenidos y se refuerza el estatus del ciudadano. Estos, los ciudadanos, se tienen que reconocer iguales y libres en esta Constitución, y sentir que ésta no es sólo salvaguarda sino también un valor activo que garantiza y hace posible el desarrollo íntegro de la persona en su doble dimensión: privadamente al garantizar un marco formal en el que todas las opciones sobre la vida buena compitan libremente, y públicamente al afianzar un espacio deliberativo en el que se desarrollen las virtudes republicanas de formación de la voluntad y de participación. "Nuestro sistema jurídico está cortado, ciertamente, a la medida de la autonomía privada y pública de personas privadas que están concebidas como portadores de derechos subjetivos. Pero estas personas jurídicas no podemos representárnoslas como átomos aislados, puesto que sólo han podido individuarse por vía de socialización. Si se tiene en cuenta la naturaleza intersubjetiva de la persona jurídica, entonces tiene que haber también derechos concernientes al carácter de miembro de una cultura. Toda persona tiene que ser respetada como individuo y a la vez en los contextos culturales en los que se formó su identidad, y sólo en los cuales, llegado el caso, puede mantenerse esa identidad". (MAEN. 103)

Las viejas lealtades se desplazan. Habermas cree ver señales de ello en el pasado más reciente. Así, el nacionalismo exacerbado agotó sus fuentes de energía como consecuencia de las graves confrontaciones acaecidas en el siglo XX. Posteriormente tras la segunda guerra mundial y debido al nuevo contexto internacional de enfrentamiento entre grandes bloques, los Estados nacionales sólo pudieron hacer valer de forma limitada su autoafirmación nacional en política exterior. Internamente al no poder practicar una política de conciliación social basada en el recurso a la nación en peligro los Estados tuvieron que desarrollar una política de bienestar social que limara las desigualdades y los conflictos de clase. En el caso de Alemania a esta situación internacional se le añade una circunstancia propia, cuya peculiaridad fue resultado de la derrota militar. Se le restringió su soberanía y se debilitaron los lazos de la identificación del ciudadano con la nación. De las ruinas y cenizas de la guerra surgió una nueva Alemania en la forma de una Constitución federal. Los alemanes visualizaron en ella a la organización política y territorial que despojaba a la nueva entidad nacional de las referencias a un pasado traumático. El significado de la nación ya no es el mismo, se transforma. El nuevo vínculo resulta más evidente en contraste con la Alemania del Este que puso el énfasis en el internacionalismo socialista y que relegó las señas de

identidad nacional a un segundo plano. Sin embargo este olvido momentáneo ha hecho resurgir con más fuerza si cabe, una vez concluido el paréntesis ideológico, el sentimiento nacionalista en esta parte de Alemania.

En cualquier caso el camino recorrido en la historia reciente sirven para avalar esta propuesta apuntalando sus posibilidades. El objetivo es la creación de una nación de ciudadanos, donde nación ya no representa como en la antigüedad ni el lugar de nacimiento que servía para identificar y clasificar a las personas, ni un grupo étnico homogéneo base de una nación hipostasiada en virtud de elementos prepolíticos: lengua, religión, tradición, etc.

Con este nuevo planteamiento se podría sustituir virtualmente el término nación por el de sociedad: la sociedad de los ciudadanos que se unen al amparo de una constitución que incorpora nuevos derechos de cuarta generación. Se trata de reemplazar la homogeneidad cultural por una nueva clase de homogeneidad: la política, donde todos los ciudadanos tienen acogida, sin exclusiones y puedan ser ellos mismos en su singularidad de grupo o individual.

Hemos hecho referencia al pasado más inmediato, pero la memoria histórica demuestra que las lealtades han cambiado de titularidad. Así en síntesis binaria podemos señalar: ciudadano-polis, criatura- Dios, siervo-señor, súbdito-príncipe, ciudadano-nación, etc. Todos estos cambios y desplazamientos de las identidades han ido acompañados de grandes transformaciones sociales, políticas y económicas. Por eso Habermas vincula la nueva propuesta con las transformaciones de alcance planetario que se están produciendo y que afectan de forma directa a los presupuestos del Estado-nación. El grado y la posibilidad de su realización dependerá de cómo evolucionen los acontecimientos. Aún es pronto para certificar su validez, pero al contrario de lo que muchos autores denuncian, como inconsistencia, como mera formulación abstracta y vacía de contenido, la propuesta pretende basarse en los hechos, comprendéndoles bajo un nuevo marco. El contenido más abstracto de la tesis es a su vez el más concreto y material: concluye en la plena secularización del ser humano y de la sociedad.

El patriotismo constitucional

El patriotismo constitucional no es un ideal inalcanzable. Habermas cita de nuevo el ejemplo de Suiza como modelo en el que se integra una praxis político-cultural compartida a través de diferentes nacionalidades y orientaciones culturales, sin necesidad por tanto de que preexista una población o comunidad sustancial y homogenizada en términos culturales. Es el eje sobre el que gravita su patriotismo constitucional: una cultura política común basada en los derechos humanos y en los principios democráticos de derecho legitimada socialmente a partir de las diferentes tradiciones nacionales: " Las ligaduras que se siguen del patriotismo de la Constitución necesitan de una autocomprensión histórica de la nación, que pueda ser base de una cultura política liberal". (MAEN. 113) Así por ejemplo en el caso alemán, este patriotismo se apoyaría en unas coordenadas concretas: "Para nosotros, ciudadanos de la república Federal, el patriotismo de la Constitución significa, entre otras cosas, el orgullo de haber logrado superar duraderamente el fascismo, establecer un Estado de Derecho y anclar éste en una cultura política que, pese a todo, es más o menos liberal. Nuestro patriotismo no puede negar el hecho de que en Alemania la democracia, sólo tras Auschwitz (y en cierto modo sólo tras el shock de esta catástrofe moral), pudo echar raíces en los motivos y en los corazones de los ciudadanos o, por lo menos de las jóvenes generaciones. Para este enraizamiento de principios universalistas es menester siempre una determinada identidad." (INP. 116)

Se trata de una apuesta de futuro que no necesita tanto de la revitalización del recuerdo de un pasado común, por ejemplo de la formación de los países europeos en la Edad Media, como de una nueva autocomprensión que *responda al papel de Europa en el siglo XX*". A Europa se le ofrece una segunda oportunidad, tras el fracaso de los Imperios. Pero para ello es necesario superar el impulso imperialista dirigido a otras culturas y fomentar la capacidad de aprender de ellas.

Desde estos parámetros reinterpreta el derecho a la autodeterminación como un derecho democrático que legítimamente protege la propia cultura política y *no el derecho a la autoafirmación de una forma de vida cultural privilegiada*. Esa cultura política, articulada en términos de ciudadanía democrática, abriga según Habermas, una vocación universal que presumiblemente concitaría el consenso de cualquier voluntad

racional, allende los mares, y que allanaría el camino para una ciudadanía transnacional. La ciudadanía nacional se transformaría en cosmocidadanía. De hecho al parecer de Habermas ciertos acontecimientos cosmopolíticos ayudarían a ello. Hay elementos para la esperanza: "Se ha iniciado la obsolescencia del Estado de naturaleza que aún perdura entre Estados belicistas.... El Estado cosmopolita ya ha dejado de ser un puro fantasma."

Patriotismo constitucional versus patriotismo comunitario

Uno de los diversos adversarios teóricos del patriotismo constitucional es el comunitarismo. Este sería la respuesta a los intentos de Habermas de fundar la cohesión social y los sentimientos de pertenencia en unos principios constitucionales de carácter abstracto. Esto es, la fidelidad a la comunidad entendida como un actor colectivo diferenciado frente a otros. Aparte de los elementos comunes como puedan ser unos derechos humanos universales o un sistema político democrático. Para los partidarios más extremos del patriotismo comunitarista la existencia y persistencia de la comunidad son incluso previos y están por encima de cualquier ordenamiento político o individual. La Comunidad es el ser que constituye al individuo y sin el cuál no tiene sentido ninguna configuración posterior expresada en términos de derechos o libertades. ¿En qué consiste este ser? ¿Cuáles son sus características? ¿Es un ser fijo, estático e invariable? No cabe duda de que no basta con tener la condición humana para pertenecer a la comunidad. Si así fuera no hablaríamos de comunidad. A falta de una percepción contrastada no podríamos ni conceptualizar la expresión. Tampoco es suficiente compartir un sistema político similar. Sabemos que muchos países se rigen por los mismos principios constitucionales y sin embargo no los adscribimos a una misma comunidad. Las mismas razones sirven para el sistema de producción y distribución de bienes y servicios, con ser uno de los subsistemas sociales que más determinan los valores psicosociales. Por tanto si la pertenencia a una comunidad no se determina por el sistema político-administrativo ni por el sistema económico, sólo nos quedará pensar en las categorías étnicas y en las redes culturales en su más amplia acepción. Esta sería la sustancia de la que estaría formada toda comunidad. Se podrían clasificar en dos subclases. Para una minoría ya desacreditada y de tradición naturalista decimonónica la diferencia categorial se reduciría a la etnia; para los más, en cambio, estaría constituida por la cultura. Esta cultura haría referencia a un conjunto de

representaciones colectivas que condicionarían en grado diverso la personalidad, las percepciones vitales, las aspiraciones, etc. La comunidad en el primer caso se sustanciaría en una comunidad de linaje prepolítica basada en el parentesco; en el segundo caso estaría quintaesenciada por una herencia cultural común.

La propuesta de Habermas frente a los comunitaristas y su aplicación a la UE

En conversación con los comunitaristas, sobre todo con Taylor, Habermas reconoce en ellos la virtud de haber apreciado ese requisito para que la idea de ciudadanía se asiente sobre suelo firme y prospere. Sólo que rechaza y no considera necesaria la forma en la que los comunitaristas la llevan a efecto y que no es otra que identificándose patrióticamente con una forma de vida particular. "La democratización no puede significar una preferencia apriorística por un determinado tipo de organización, en pro, por ejemplo, de la llamada "democracia de identidad". (RMH. 252). Para un comunitarista como Walzer, las comunidades políticas tienen derecho a preservar la integridad de su forma de vida, por encima del derecho individual a la emigración si con ello se pusiera en riesgo la existencia de la comunidad. Según Walzer la autodeterminación política de los ciudadanos incorpora el derecho a la autoafirmación de la propia forma de vida. De este argumento que intuitivamente remite a un estado de cosas definido por un contorno y unos límites, Habermas destaca el sentido universalista que pueda albergar una determinada manera de concebir la praxis política, la organización política de una sociedad. Aunque la interpretación comunitarista no fundamente la ciudadanía sobre la identidad nacional, sí que la vincula a la salvaguardia de determinadas identidades culturales refrendadas por la tradición. Así por ejemplo el derecho de inmigración encontraría sus límites normativos en la conservación de una forma de vida caracterizada por su contenido étnico-cultural.

Habermas rechaza esta interpretación sustancial y particularizada. "Tenemos, pues, que la ciudadanía democrática no ha menester quedar enraizada en la identidad nacional de un pueblo; pero que, con independencia de, y por encima de, la pluralidad de formas de vida culturales diversas, exige la socialización de todos los ciudadanos en una cultura política común". (FV. 628). El punto neurálgico de su argumentación consiste en diferenciar y aislar dentro de una forma de vida cultural singular el núcleo político universalizable de una sociedad que se constituye en comunidad política por encima de

sus especificidades históricas, lingüísticas, culturales, etc."los ejemplos de sociedades multiculturales, como son Suiza y Estados Unidos, muestran que una cultura política, para que en ella puedan echar raíces los principios constitucionales, no necesita en modo alguno apoyarse en una procedencia u origen étnico, lingüístico y cultural, común a todos los ciudadanos. Una cultura política liberal sólo constituye el denominador común de (o el medio cívico-político compartido en que se sostiene) un patriotismo de la Constitución, que simultáneamente agudiza el sentido para la pluralidad e integridad de las diversas formas de vida que conviven en una sociedad multicultural. También en un futuro Estado federal europeo habrán de interpretarse los mismos principios jurídicos desde las perspectivas de tradiciones nacionales diversas e historias nacionales diversas". (FV. 628)

La idea de comunidad étnica queda reemplazada por la idea de comunidad política. Esta se configura en torno a unos principios jurídicos que no son espontáneos o abstractos, sino que arraigan en una cultura política que les nutre y les proporciona sentido. Habermas distingue conceptualmente lo que es una forma de vida cultural de lo que representa la cultura política de una comunidad. El inmigrante tiene el deber de imbuirse y cumplir con los principios de la segunda, pero no tiene por qué renunciar a su propia forma de vida cultural. Sin embargo esta diferencia, que Habermas no acaba de explicar, entre cultura política por un lado, y forma de vida cultural por otra, no es tan clara, ni conceptual ni empíricamente

Acepta sin ninguna duda que el universalismo del Estado democrático de derecho requiera *algún tipo de anclaje político-cultural* pero no va tan lejos como la solución comunitarista propone. Bastó la fe en una cultura política liberal para que en los casos de Suiza y Estados Unidos fuera compatible unidad y pluralidad. De hecho pluralidad de valores y sistemas de creencias no tienen por qué incrementar la intolerancia y las contradicciones en seno de una sociedad compleja: "Las formas de vida son totalidades que surgen siempre en plural. Su coexistencia puede ocasionar fricción, pero esta *diferencia* no produce automáticamente su *incompatibilidad*. Algo parecido sucede con el pluralismo de los valores y los sistemas de creencias. Cuanto más cerca tengan que vivir entre sí los «dioses y demonios» compitiendo en las comunidades políticas, mayor será la tolerancia que demanden; pero no son incompatibles.... Es, por supuesto, una característica de la modernidad que hayamos crecido acostumbrados a vivir con el

disentimiento en el reino de las cuestiones que admiten la "verdad"; percibimos este pluralismo de las convicciones contradictorias como un incentivo de los procesos de aprendizaje; vivimos esperando futuras resoluciones" (HM. 308)

La fórmula que es válida para sostener los fundamentos universales de un sistema constitucional y democrático y permitir simultáneamente la integración de la pluralidad de formas de vida dentro de una sociedad moderna cada vez más compleja, se puede aplicar también al caso de la construcción europea. En 1990 aún se encontraba en su segunda fase de desarrollo como Comunidad europea. Habermas propone ya entonces como hipótesis un futuro Estado federal europeo. Pues bien, una Constitución común europea tendría éxito y sentido desde su adopción e interpretación a partir de las diferentes tradiciones nacionales, una tradición no absolutizada o sustancializada sino atemperada por la reflexión y por el conocimiento de las demás tradiciones. Digamos que la percepción singular de lo general facilita y consagra su existencia. La idea es crear una cultura constitucional europea más allá del ámbito nacional que de algún modo se subordinaría y se regionalizaría, para lo cuál se requiere una referencia a lo particular, a la propia tradición, pero sin restar por ello contenido universalista a los principios constitucionales, sobre todo en lo que afecta a los derechos humanos y a la soberanía popular. La conclusión es clara: "la ciudadanía democrática no tiene que quedar enraizada en la identidad nacional de un pueblo, pero exige la socialización de todos los ciudadanos en una cultura política común (por encima de la pluralidad de formas de vida culturales diversas)".

Sin embargo Habermas no explica los términos en los que tal vinculación entre tradición y Constitución sea posible si es que lo es. Si es una relación esporádica, funcional y oportunista u operaría como una conexión necesaria y deseable. Si esa apropiación de los principios universales ha de pasar necesariamente por el tamiz de lo particular y las condiciones óptimas de interpretación de la tradición particular, máxime teniendo en cuenta que ciertas concepciones de la identidad colectiva hacen inviables la sumisión a principios más abstractos. Tal es el caso de las cosmovisiones identitarias y sustancialistas enfrentadas a una ciudadanía con vocación universal que suministraría el marco teórico para la mezcla y la transformación de las formas dadas y en consecuencia pondría en peligro la conservación incólume de la tradición.

¿Es necesaria por tanto esa referencia a la tradición para el éxito de un universalismo sustentado en una nueva forma de identidad, en una identidad de tipo posconvencional? Y si lo es ¿no introduciríamos un elemento de distorsión que pudiera hacer resurgir ante coyunturas políticas o económicas menos favorables ese nacionalismo exacerbado y excluyente que hace valer los derechos ancestrales por encima de una sociedad cohesionada hasta ese momento en la diversidad? La respuesta dependerá del énfasis, del sentido y del valor que se conceda al pasado, a la costumbre, a lo singular. Haría falta una teoría que sopesara las variables en juego, que analizara una relación conciliadora entre lo particular y lo universal sin restar tal como postula Habermas significado a los principios constitucionales. A veces las Constituciones saltan en pedazos por el énfasis puesto en aspectos singulares, con toda la carga de violencia y las secuelas de destrucción que dejan tras de sí. De la misma manera el recurso a una determinada cultura política reúne en una frase dos términos que muchas veces resultan antitéticos, como pueda ser lo cultural entendido a veces como un trasfondo prepolítico y lo político que en su contexto más dulcificado, republicano, apuntaría a una acción consensuada tras deliberación pública y siempre respetando los procedimientos democráticos.

La política de reconocimiento y la constitucionalización de la diferencia

Cabría preguntarse si el hecho cultural no abriga también en su seno un significado político cuyo reconocimiento pleno implica a su vez su realización efectiva o, por el contrario, como sostiene Habermas, bastaría el reconocimiento, protección y formalización constitucional de los derechos culturales para satisfacer su demanda. Es decir, si una comunidad social y cultural para que pueda sentirse a sí misma en su especificidad ha de dotarse de un aparato estatal y reivindicar legítimamente el derecho a la autodeterminación. De este modo reclamaría para sí el ejercicio de la soberanía interna y externa. Esta demanda estaría en parte justificada históricamente puesto que invariablemente ha sido la mayoría cultural la que ha aglutinado y absorbido unilateralmente a las culturas minoritarias. La experiencia muestra que sólo bajo la forma estatal han podido subsistir y perpetuarse muchas manifestaciones culturales. Pero si el Estado es sensible y recoge estas demandas entonces quedaría desarbolado el principal argumento para reclamar también la autodeterminación política. Como queden recogidos y asegurados estos derechos culturales es una cuestión que el mismo

Habermas juzga secundaria: si bajo un sistema federal, cantonal, autonómico, etc. Ya es la práctica política e histórica la que ha de estudiar la figura determinada y pronunciarse sobre la especificidad del caso. Lo decisivo es que gane terreno la tesis del valor jurídico de la cultura y se comprenda como derecho.

El Estado republicano debe avanzar más en su desarrollo. Al igual que en sus orígenes modernos conquistó para sí los derechos civiles y políticos para luego en el siglo pasado abrirse camino, al principio tímidamente, la idea de unos derechos sociales, ahora debemos incluir los derechos culturales. La presión interna y externa, resultado de la complejidad moderna, lo hacen así necesario. A medida que las comunidades que constituyen minorías van extendiendo su presencia en los países de acogida y se autoorganizan al amparo de los principios y valores constitucionales, reclaman para sí el reconocimiento de su diversidad. Símbolos, prácticas religiosas, etc., exigen su espacio público.

Sin embargo se produce una contradicción entre el reconocimiento y protección de la diversidad y de los derechos culturales que promueven una unidad diferenciada y domesticada por una parte y el reclamo de una identidad europea fundada conceptualmente y empíricamente en el hecho diferencial con respecto a otras culturas: "Dado que el cristianismo y el capitalismo, la ciencia natural y la técnica, el derecho romano y el código napoleónico, la forma de vida burguesa y urbana, la democracia y los derechos humanos, o la secularización del Estado y la sociedad, se han difundido por otros continentes, estos logros ya no constituyen un *proprium*" (OE. 49). La conciencia colectiva europea cobra sentido a partir de su peculiaridad y diferenciación basadas en ciertas experiencias históricas comunes de carácter negativo: ".....las guerras de religión, los antagonismos confesionales y de clase, la decadencia de los imperios, la pérdida de las colonias, la fuerza destructiva del nacionalismo, el Holocausto, y las oportunidades que pueden estar asociadas a la elaboración de tales experiencias. La propia Unión Europea es un ejemplo de cómo los Estados nacionales han elaborado productivamente su pasado belicista".(OE. 59). En resumen: la secularización, la prioridad del Estado frente al mercado y de la solidaridad frente a la productividad, un cierto escepticismo frente a la técnica, el conocimiento de las contradicciones del progreso, el rechazo del derecho del más fuerte y una orientación pacifista basada en experiencias históricas de pérdida.

¿Desborda el grado de complejidad y de pluralidad de la sociedad moderna la solución multicultural?

Los límites empíricos, que no normativos, sin embargo aún no están delimitados. No es fácil dar una respuesta a la pregunta de por qué los hijos procedentes de otro entorno cultural no puedan escolarizarse en su lengua materna y sí en cambio recibir doctrina religiosa de acuerdo con su procedencia o tradición.

La respuesta quizás esté condicionada a una cuestión numérica: cuando puedan competir, según el principio de la mayoría que rige las decisiones democráticas, con los miembros de la cultura autóctona y mayoritaria del país y configurar de este modo el futuro de esa sociedad, que según la perspectiva republicana tiene que ser abierto y no sustancial. De acuerdo con esta premisa cuantitativa, numérica, nadie reclamaría los mismos derechos para un pequeño grupo aislado, ni siquiera ellos mismos sentirían con urgencia la necesidad de su reconocimiento. Pero si un derecho no puede ser cuestión de mayorías, entonces, ¿dónde se fija el límite?, ¿son las mayorías quienes lo determinan, o ha de ser el derecho, como tal subsistente e independiente de quien lo ejerce, quien determina a estas?

Si la fórmula se condensa en la universalización de los derechos culturales para solucionar la imposibilidad práctica de que cada nación pueda constituir su propio Estado y de esta manera conservar con comodidad y plenas garantías su cultura, entonces surgen dificultades técnicas insoslayables. Las mismas pero esta vez en sentido inverso por las cuales el desarrollo de una modernidad compleja y fluyente hizo imposible mantener unidas y convergentes un determinado ethos y el ámbito político. Así como no es posible una reordenación de los Estados, que unas veces sería mediante escisiones y otras mediante anexiones, tampoco es materialmente posible el disfrute de los derechos culturales de todos los miembros de una comunidad política. Ninguna administración está en condiciones de atender a sus ciudadanos en la lengua materna, ni acondicionar las aulas para impartir todas las doctrinas religiosas, aspecto éste, cuya renuncia supondría para muchas colectividades un sacrificio, cuando no una mutilación.

Debido a la presión interna de la cultura mayoritaria, sancionada por la tradición y el poder político, estas dificultades de carácter técnico no se presentan, puesto que en el mejor de los casos se concentran territorialmente y gozan de una autonomía territorial y política que facilitan su cumplimiento. Nos olvidamos de que, como señala el mismo Habermas, sus límites han sido fijados por la historia más o menos violenta y azarosa y no por una libre autodeterminación de los derechos. Postular éstos para una comunidad históricamente consolidada es un ejercicio de voluntad política, pero extender sus principios a individuos procedentes de otra áreas geográficas no resulta una tarea sencilla. Una vez que estos adquieren el estatus de ciudadanía plena, pueden reclamar para sí el ejercicio de aquellos elementos que constituyen su identidad más querida. Y quién sea competente y como se determine su alcance no es una empresa fácil. La reflexión teórica tiene que intentar una respuesta satisfactoria. El objetivo último no sólo es la paz, aquella paz perpetua que perseguía Kant, sino la realización de unos modos de vida sentidos como propios y necesarios.

Los principios universales frente al particularismo de las formas nacionales

La construcción europea hacia dentro se enfrenta a un problema exterior que cuestiona los principios de cohesión, solidaridad e inclusión en los que se basa la articulación interna europea que pretende superar el proteccionismo y el particularismo de la configuración territorial nacional. La inmigración desafía estos principios al generar en los países receptores una situación contradictoria, a medio camino entre el rechazo y la necesidad de integración. Habermas asume el diagnóstico de Hanna Arendt cuando sostiene que unos de los fenómenos sociales más acusados del siglo XX serían los movimientos migratorios en busca de seguridad y de bienestar. Es cierto que ante esta avalancha inesperada sólo caben dos soluciones: que no se produzca, solucionando en los países de origen los problemas que la generan, o bien intentar integrar en los países de acogida a los recién llegados. Esta segunda opción pone a prueba la tensión que hay entre los derechos de ciudadanía y la identidad nacional, una ciudadanía que fundamenta sus bondades y adquisiciones en gran parte en la universalidad de los derechos humanos. Este conflicto entre el universalismo ciudadano y el particularismo nacional queda en la práctica, al menos para el caso alemán, atenuado por la gran cantidad de leyes que no distinguen entre nacionales y extranjeros. El estatus del ciudadano queda en gran parte desacoplado de la identidad nacional. Sin embargo el

problema se resiste en el plano normativo. Habermas analiza la polémica filosófica que genera la idea de una supremacía de los deberes especiales, es decir la consideración del ciudadano nacional que sólo se siente obligado ante los que considera parte de su comunidad y que en consecuencia no atiende a obligaciones universales que rebasen las fronteras estatales.

La explicación utilitarista que intenta dar cuenta de estos deberes es insuficiente, no abarca todo el ámbito de aplicación y deja sin cobertura deberes frente a los más desfavorecidos, como puedan ser los enfermos, los ancianos o los extranjeros. La explicación jurídica e institucional que atribuye responsabilidades a individuos concretos también es insuficiente. Las explicaciones de corte moral se dividen entre los que defienden una posición liberal y los comunitaristas. Los liberales, cuyo representante más conocido es John Rawls, postulan un derecho a la emigración sólo limitado por fuerzas de causa mayor que provocarían mayor daño que el que pretender evitar, y no por el temor de erosionar una forma de vida característica de una comunidad. Moralmente nos sentimos obligados a ello si pensamos que sólo la arbitrariedad de las circunstancias en las que nacemos y no nuestro esfuerzo o libertad personal deciden sobre las oportunidades de un medio que puede ser más o menos hostil y no querido. Simbólicamente se expresa mediante la expresión "velo de ignorancia" que adopta una posición original en la que todos podemos encontrarnos.

Los comunitaristas cuestionan este planteamiento que reduce el sistema a las partes que lo constituyen, nivelando a todos los individuos como si formaran parte de una especie biológica y no de un sistema simbólico mediado por la tradición. El individualismo de este planteamiento liberal es para ellos abstracto y sesgado. Las fronteras no tienen sólo un significado funcional, sino que poseen un contenido sustancial. Remiten a una comunidad histórica de destino y a una praxis política como forma de vida que vertebra la identidad individual y colectiva de sus miembros. Habermas critica el exclusivismo de esta concepción que violenta el pluralismo y la complejidad de las sociedades modernas pero reconoce el sentido ético de la misma. Al fin y al cabo, el Estado moderno no es un ente abstracto configurado por instituciones y principios jurídicos, sino que también representa una forma de vida política. También posee derechos.

IX. LA UNIÓN EUROPEA

Integración sistémica versus integración social

Aunque sobre el plano teórico la idea de ciudadanía es independiente de la conciencia nacional bajo cuyo signo nació y prosperó manteniendo una conexión contingente, no lo es con respecto a ciertas coordenadas de carácter sistémico que tienen que ver con la burocracia y con la economía. "Los sistemas que son la economía y la Administración tienen la tendencia a cerrarse frente a sus entornos y a obedecer solamente a sus propios imperativos de dinero y de poder. Hacen añicos el modelo de una comunidad que se determina a sí misma a través de la práctica política común de los ciudadanos. La idea básica republicana de la integración políticamente autoconsciente de una «comunidad» de libres e iguales es, a todas luces, demasiado concreta y simple para las condiciones modernas, y en todo caso lo es cuando, como base de ella, se piensa en una nación o, incluso, en una comunidad de destino étnicamente homogénea e integrada por tradiciones comunes. Hoy necesitamos un modelo distinto de democracia". (FV. 633). La carta de ciudadanía no posee el mismo contenido en la ciudad Estado de la Grecia clásica que en la sociedad moderna dirigida por una burocracia estatal y por el desarrollo capitalista. Para Habermas no cabe duda de que estos subsistemas son autónomos con respecto a los deseos, las intenciones y valores de los sujetos que operan en virtud de sus propios axiomas. Promueven una nueva forma de integración denominada sistémica, frente a la integración social, basada en los valores y en el entendimiento intersubjetivo de los individuos cuya actuación pasa por el tamiz de la conciencia reflexiva.

La ciudadanía democrática discurre también por este cauce, constituyendo una forma de integración política, suma y complemento de la social: "...la autonomía política es un fin en sí mismo que nadie puede realizar por sí solo, es decir, persiguiendo privadamente sus propios intereses, sino que sólo puede realizarse por todos en común por la vía de una praxis intersubjetivamente compartida." (FV. 627). Pues bien, sobre tal eje sitúa Habermas la relación de tensión entre los imperativos sistémicos y la ciudadanía democrática en la actualidad. Esta polaridad negada por el liberalismo es bien visible en el caso de la Unión Europea donde se produce una disparidad entre dos ámbitos de integración: el nivel supranacional dirigido

sistémicamente por la economía y por la Administración, y la integración política que sólo opera en el marco del Estado nacional. A las dificultades para ampliar los derechos ciudadanos a una comunidad no nacional se añade ahora la lógica descarnada del poder económico que amenaza las mismas fuentes de legitimidad democrática. En el primer caso, si bien la fusión inicial entre republicanismo y nacionalismo resultó ventajosa para ambos, también condicionó las posibilidades de expansión de la ciudadanía al restringir su ámbito de aplicación dentro de una comunidad culturalmente homogénea cohesionada por la tradición y por la costumbre. De ahí que la futura unión política de Europa se halle lastrada en su desarrollo y no pueda aspirar más que a una unión de Estados o nacionalidades sin llegar a beneficiarse de una vertebración federal como la de los Estados Unidos, densificada por una misma cultura política, por una misma lengua y por el logro de un multiculturalismo apaciguado. Habermas recuerda a De Gaulle cuando sentenciaba el futuro del proyecto común europeo como *federación de Estados particulares parcialmente soberanos*.

El déficit democrático de la UE

Habermas observa que existe un déficit democrático en la configuración y funcionamiento de la Unión Europea. No en vano sus órganos de decisión, la Comisión y el Consejo, no se apoyan o se legitiman en la voluntad de los ciudadanos que integran los Estados nacionales. “El Estado constitucional democrático es, de acuerdo con su concepción ideal, un orden querido por el pueblo mismo y legitimado por la formación libre de su voluntad. De acuerdo con Rousseau y Kant, los destinatarios del derecho deben poder concebirse simultáneamente como autores del mismo” (IO p.89)

Llegados a este punto un segmento de la ciudadanía, encuadrados entre los escépticos se preguntan si existe una formación libre de la voluntad. ¿Acaso no nacemos condicionados y todo el proceso de socialización y de educación familiar e institucional no alimenta este proceso, un continuo de acciones y reacciones dirigido por los otros? En este caso los otros serían los dirigentes europeos, los órganos autoconstituidos y decisorios de la Unión europea que asumen unilateralmente la responsabilidad y el riesgo de configurar un nuevo orden en Europa? Por otra parte muchos ciudadanos europeos se resisten, precisamente los destinatarios de esas normas y regulaciones burocratizadas, como de hecho ha sucedido en diversos plebiscitos llevados a cabo en diferentes países, a una integración europea de la que ellos mismos con el paso del

tiempo podrían salir beneficiados. Así por ejemplo el deseo de muchos europeos hubiera sido conservar la moneda nacional como símbolo de identidad y ante un referéndum es posible que hubieran rechazado la unión monetaria. De hecho el déficit democrático ha actuado como un instrumento útil que ha facilitado y acelerado la construcción europea. Cuando el edificio esté plenamente construido los ciudadanos de cada Estado miembro podrían refrendar con su voto el resultado logrado y legitimar un hecho consumado a sus espaldas.

Pero más allá de estas críticas escépticas Habermas tiene claro cuál es la solución: "Está claro que el déficit democrático sólo podrá compensarse en la medida en que surja una esfera pública europea en la cual quede integrado el proceso democrático. En las sociedades complejas la legitimación democrática se produce a través de la interacción de los procesos institucionales de asesoramiento y decisión y un clima de formación informal de la opinión que discurre por los medios de masas y que tiene lugar en la arena de la comunicación pública". (TT. 128)

Y la inexistencia de ese espacio público es el que constituye el principal escollo para una democracia radical en el seno de la Unión Europea: "El único obstáculo auténtico consiste en la falta de un espacio público común, en la falta de un espacio público común en el que puedan tratarse temas e relevancia común. No deja de ser irónico que el que se establezca o no ese contexto de comunicación, del grupo que más depende sea del de los intelectuales mismos, que andan hablando interminablemente de Europa, pero sin hacer nada por ella". (MAEN. 166)

Las resistencias frente a la integración política de Europa

Los Estados nacionales pueden suponer un freno para el fin deseado que es la construcción política de Europa, pero esta resistencia no surge de un egoísmo inherente al espíritu nacional que promovería la exclusión, la ignorancia y el no reconocimiento del otro, dificultando la acción común y la búsqueda de un bien general fundado en unas pautas de comportamiento compartido como puedan ser las instituciones democráticas, ni tampoco por la parte que corresponde al aparato estatal, en el derecho a ejercer el poder y la soberanía política sobre un territorio, sino porque los procesos democráticos sólo funcionan dentro de los límites de los Estados, es decir, sólo en el interior del

Estado han podido surgir y desarrollarse los cauces que hacen posible la existencia de un sistema democrático. "Los Estados nacionales, tal como los hemos conocido hasta aquí, habrían de mantener, también en esa Europa, una importante fuerza configuradora. Mas en el camino de espinas de la Unión Europea, los Estados nacionales constituyen un problema, no tanto porque, sus pretensiones de soberanía sean insuperables, como porque hasta ahora los procesos democráticos, aunque bien lejos de lo que pretenden ser, sólo funcionan dentro de los límites de estos Estados". (FV. 630). Habermas insiste en dos aspectos esenciales para la integración política de la Unión Europea: la comunicación y el espacio público deliberativo, que hoy por hoy se encuentra fraccionado en tantos ecosistemas como Estados nacionales europeos existen en la actualidad.

Por consiguiente, la idea de ciudadanía continúa restringida al ámbito estatal nacional. Ahora bien, esto no significa que no podamos plantearnos la posibilidad de una ciudadanía europea que rebase las fronteras nacionales y que se oriente hacia el bien común europeo. Y ello contra el parecer de algunos autores del prestigio de Raymond Aron que niegan esta posibilidad y consideran en términos instrumentales que Europa es una instancia jurídico-administrativa reguladora de un mercado interior. Se acogen el artículo 9 del Tratado de Roma que establece la unión aduanera como fundamento de la comunidad o recuerdan al Tribunal europeo de Justicia cuando sistematiza los principios del mercado común basado en la libertad mercantil, laboral, empresarial, monetaria y de servicios. De acuerdo con estos principios instrumentales cabe profundizar en el futuro la razón de ser de la Unión Europea, creando a tal fin nuevas instancias reguladoras: un mercado más extenso o un banco central europeo, hechos que acentuarán la interdependencia en las relaciones económicas y reclamarán a su vez la acción en nuevas políticas comunitarias: fiscales, educativas, medioambientales, etc., pero en buena lógica según criterios de racionalidad económica que respondan a un eje competitivo eficaz. La consecuencia es fácil de prever: más burócratas y funcionarios que tomen sus decisiones de espaldas a los procesos de legitimación democrática, decisiones que afectan directamente al buen funcionamiento del sistema e indirectamente al ciudadano que se convierte en mero sujeto paciente y observador impasible. El nuevo marco supranacional rompe la horizontalidad de las relaciones de poder que permanecen circunscritas al ámbito nacional estatal. No existe un ciudadano europeo ni una opinión pública europea.

Por otra parte están los nacionalistas escépticos que descartan la viabilidad de una Unión europea construida hacia el futuro y sin referencias a un sustrato natural sintetizado a partir de la existencia de un pueblo: "Los escépticos ponen esto en duda argumentando que simplemente no existe un «pueblo» europeo capaz de constituir un Estado europeo. Los pueblos nacen, en realidad, con sus constituciones estatales. La propia democracia es una forma de integración política mediada por el derecho. Y es evidente que esta integración depende a su vez de que todos los ciudadanos compartan una cierta cultura política. Pero si se recuerda que en los Estados europeos del siglo XIX la conciencia nacional y la solidaridad ciudadana -que constituyen la primera forma de identidad colectiva- se generaron sólo poco a poco, con ayuda de la historiografía nacional, de la comunicación de masas y del servicio militar obligatorio, no hay motivo para sentirse derrotista. Si esta forma artificial de «solidaridad entre extraños» se debe a un proceso abstractivo lleno de consecuencias históricas que condujo de la conciencia local y dinástica a la conciencia nacional y democrática, ¿por qué este proceso de aprendizaje no habría de poder proseguirse más allá de las fronteras nacionales? (TT. 108)

Habermas se pregunta -una vez superada teóricamente la resistencia de los ingredientes prepolíticos- si la solución pasa por la institucionalización democrática, vía parlamentaria, de la red de expertos en la que se ha concentrado la toma de decisiones o por el contrario, esta tendencia no es más que el reflejo de una deriva que padece el Estado nacional y que se proyecta más allá de él, en este caso, a las instituciones europeas. El sistema económico impone su racionalidad sobre la esfera política, autonomizándose, a la vez que ésta se estataliza. El estatus del ciudadano retrocede en sus aspiraciones. No es cierto por lo demás que la carta de ciudadanía haya ido ampliando sus derechos en línea progresiva con la evolución histórica descrita por Marshall: derechos civiles, políticos y sociales, sino que el aumento del repertorio de posibilidades ante el que el individuo se encuentra es eficaz para la movilidad y el paso de un subsistema a otro dentro de una sociedad cada vez más compleja y diferenciada. Sin embargo no hay un desarrollo similar del papel del ciudadano que incrementa su formación y su participación en la esfera pública. Hay que profundizar en esta línea y superar el punto de vista interesado y miope del simple interés económico: "Sobre la base del Tratado de Maastricht, la Unión Europea debe evolucionar y superar el estado actual de comunidad económica eficiente. Pero en una Europa políticamente unida

deberían adoptarse decisiones en muchos campos, incluido el de la política social, que serían vinculantes en igual medida para todos los miembros -sean daneses o españoles, griegos o alemanes, por mencionar sólo algunos-. La aceptación de estas decisiones - que unos y otros deben compartir- exige aquel tipo de solidaridad abstracta que se formó por primera vez durante el siglo XIX entre los ciudadanos del Estado nacional. Los daneses deben aprender a contemplar a un español y los alemanes a un griego como «uno de los nuestros», de la misma forma que deben hacerlo los españoles con un danés o los griegos con un alemán. El necesario equilibrio entre diferentes constelaciones de intereses y condiciones de vida no puede, en ninguna comunidad política, producirse solamente a partir del cálculo interesado de las propias ventajas de cada uno". (CP. 33)

Habermas recuerda que el Estado de derecho y el Estado social son posibles sin democracia, que los derechos negativos de libertad y los sociales pueden alcanzarse dentro de un Estado paternalista que quiera mantener satisfechos a los súbditos a cambio de su silencio. Desde un punto de vista normativo la libertad y el bienestar material son independientes de las condiciones en las que funcionalmente han surgido, como la existencia del mercado y del propietario privado en el caso de la libertad o del desarrollo de una burocracia estatal en el segundo. De acuerdo con estas premisas funcionales sería posible la conversión del ciudadano en miembro de una organización y en un cliente social. La comunidad política compuesta por ciudadanos libres y autodeterminados sería reemplazada por la megamáquina, por una sociedad regida por los imperativos económicos y administrativos, por el dinero y por el poder con su propia lógica interna e independiente.

La democracia deliberativa

No es ni mucho menos este un modelo deseable. La autonomía ciudadana representa un bien más sustancial que su interpretación instrumental. Sin embargo esta deriva no es irreversible. Habermas cree en la posibilidad de que la Administración pueda racionalizarse conforme a un modelo comunicativo en el que los individuos intervengan libremente, y que la Administración pueda domesticar y dirigir la actividad económica. Apuesta por la revitalización de la democracia a través de una política deliberativa. "Parto aquí de que es posible la formación de una red de distintas formas de comunicación que habrían de estar organizadas de suerte que pudiesen contar a su favor

con la presunción de resultar capaces de ligar la Administración pública a premisas racionales y, a través de la Administración, disciplinar también al sistema económico desde puntos de vista sociales y ecológicos sin tocar, empero su propia lógica interna. Se trata de un modelo de política deliberativa. Este modelo no parte ya del sujeto en gran formato que sería el todo de una comunidad o una comunidad tomada en conjunto, sino de discursos anónimamente entrelazados entre sí". (FV. 634). De acuerdo con este enfoque la soberanía popular es algo más que la institucionalización de una norma jurídica, y la idea de ciudadanía algo *más que un agregado de intereses particulares prepolíticos y el goce pasivo de derechos paternalísticamente otorgados*. Los procesos informales de comunicación constituyen una pieza clave en este modelo deliberativo. Son espontáneos, no previamente dirigidos, y están organizados e insertos en una estructura de poder. "El poder comunicativo sólo se forma en espacios públicos que establecen relaciones comunicativas sobre la base de un reconocimiento recíproco y que posibilitan el uso de libertades comunicativas, es decir, posicionamientos espontáneos de tipo positivo/negativo, respecto a los temas, razones e informaciones que andan en danza". (MAEN. 155). Eso sí, hace falta una cultura política liberal e igualitaria en la que puedan apoyarse. El sujeto participante no forma parte ya de una comunidad sustancial, sino que se integra en una red conformada por discursos anónimos y entrelazados que es la que le integra y le proporciona una identidad de carácter abierto y fluyente. El individuo no sólo se integra en esta red informal de comunicación sino que a su vez influye en ella mediante su participación activa. Habermas explica más adelante los requisitos funcionales que hacen posible una circulación informal de la opinión y cuáles hayan de ser las vías o los canales de comunicación con el poder, con los representantes políticos u órganos de decisión. Estos tienen que ser permeables a las iniciativas, propuestas y valoraciones que partan de la opinión pública. De ahí que tenga que articularse una relación entre los procesos formales e institucionales que conforman la opinión y la voluntad política y los procesos comunicativos informales.

En el ámbito transnacional europeo es deseable también la realización de este modelo, pero primero tenemos que recorrer el camino que llevó al Estado nacional a su logro y a la institucionalización de los derechos de ciudadanía. Para Habermas no fueron tan determinantes los factores conflictivos, el enfrentamiento de los intereses de clase o las guerras i migraciones, como otros elementos que fomentaron y garantizaron las relaciones de inclusión. En la historia reciente europea este mismo esquema viene

representado por un cada vez más desarrollado mercado interior y por las corrientes migratorias. Todo ello contribuye a una creciente movilidad horizontal y a una diversidad multicultural, factores no exentos de dificultades pero que estimulan una mayor conciencia política de la que dan cuenta los diversos movimientos que se han originado en torno suyo: los movimientos pacifistas, ecologistas y feministas dan testimonio de ello; proporcionan por otra parte nuevos estímulos en el espacio público y en el mundo de la vida a la vez que exigen mayor colaboración y coordinación europea.

La unidad en la diversidad

Aunque aún no se dé el caso dentro de cada Estado nacional, en un futuro estas condiciones podrían sentar las bases de un espacio público europeo por el que discurrieran cauces de comunicación transnacionales. Lo que es válido para las sociedades multiculturales, donde existe una diferencia entre una cultura política común y las diferentes expresiones culturales, podría ser válido también para el caso europeo, compuesto por diferentes culturas nacionales. A partir de ellas podría surgir una cultura política común. "Pero de estas diversas culturas nacionales podría diferenciarse en el futuro una cultura política común de alcance europeo. Podría producirse una diferenciación entre una cultura política común y las tradiciones nacionales en arte y literatura, historia, filosofía, etc., que se diversificaron y ramificaron desde principios del mundo moderno". (FV. 636). Esta diferenciación podría originarse de esos movimientos y de esa respuesta común ante los desafíos de la modernidad y de la globalización. "Para ello no se necesita tanto un rememorativo asegurarse de los orígenes comunes en el Medievo europeo como una nueva autoconciencia política que responda al papel de Europa en el mundo del siglo XXI". (FV. 636). Curiosamente o paradójicamente la independencia y la desvinculación del subsistema económico con respecto al mundo de la vida arrastra tras de sí un vaciamiento o descodificación de sentido que hace posible su reconversión y ocupación por espacios más amplios e inclusivos necesitados de una dirección compartida.

Las diferentes culturas nacionales podrían cumplir la misma función expresiva que las manifestaciones literarias, artísticas o culinarias de un ámbito local dentro de un territorio más amplio, articulado y cohesionado éste último en torno a esa práctica política común. El timonel de esta empresa común sería la intelectualidad y los medios

de comunicación. Habermas refuta en parte a sus críticos cuando denuncia el carácter abstracto y académico de su propuesta: "Que el patriotismo constitucional se agota en la veneración de principios abstractos es la tendenciosa y errónea interpretación de ciertos críticos que preferirían aferrarse a algo sólidamente nacional.....El mismo contenido universalista debe extraerse en cada caso del contexto histórico y vital propio, y quedar anclado en las formas de vida de la cultura propia. Toda identidad colectiva, también la postnacional, es mucho más concreta que el conjunto de principios morales, jurídicos y políticos en torno a los que cristaliza". (OE. 59)

No es sólo el estado de necesidad el que impone los mecanismos de cooperación, sino que, sin renunciar crudamente a la cultura nacional y a su vínculo emocional, la sociedad nacional podría integrarse en un marco más amplio aprovechando su inercia y sus ventajas en lo que concierne a su capacidad de integración social, procuradora y vertebradora de sentido. Los mismos principios jurídicos universales serían funcionalmente eficaces cuando se interpretaran desde las diferentes ópticas locales. Así se establecería un vínculo entre lo particular y lo universal. La interpretación en términos nacionales de lo que nos une proporcionaría su sentido.

La idea es configurar un marco institucional para la acción política y crear un espacio público europeo de mayor libertad y seguridad donde se desvanezcan las barreras nacionales con sus enfrentamientos, desconfianzas y nacionalismos latentes. Simultáneamente este proyecto responde a una necesidad de carácter sistémico impuesto por la dinámica planetaria, con el objetivo de mantener el Estado de bienestar y garantizar una legitimación democrática. "Los Estado-nación deberían sentirse ligados, mediante un proceso de cooperación políticamente perceptible en el ámbito nacional, a una comunidad de Estados comprometida en términos cosmopolitas. La cuestión fundamental es, por tanto, si puede surgir en las sociedades civiles y en las opiniones públicas de organizaciones políticas supranacionales una conciencia cosmopolita que pueda generar un sentimiento de común pertenencia a una comunidad". (CP. 78)

La Unión europea se presenta como una alternativa futura al Estado nacional. Algo así como el Estado nacional europeo y su correlato social en una identidad europea: "Las poblaciones deben «ampliar hacia arriba», por decido así, sus identidades

nacionales añadiéndoles una dimensión europea. La solidaridad ciudadana, restringida a los miembros de la propia nación, y que ya hoy es bastante abstracta, debe extenderse en el futuro a los ciudadanos europeos de otras naciones. Esto pone sobre el tapete la cuestión de la «identidad europea». Sólo la conciencia de un destino político común y la perspectiva convincente de un futuro común pueden impedir que las minorías derrotadas en las urnas obstruyan la voluntad de la mayoría. (OE. 48)

La propuesta se aleja de cualquier diseño utópico; está más bien sujeta y determinada por las condiciones empíricas. Se trata de un análisis más sociopolítico que filosófico. Es con todo una propuesta audaz y arriesgada. Consiste en ir sustituyendo la identidad nacional como forma tradicional de integración social, cohesión y solidaridad por una identidad europea, aunque el marco -la estructura orgánica- sea algo difuso. "Hoy sabemos que muchas tradiciones políticas que reclaman autoridad basándose en su carácter aparentemente natural, son en realidad «inventadas». En cambio, una identidad europea que naciese en la luz de la esfera pública tendría desde el principio el carácter de algo «construido». Pero sólo un constructo voluntarista podría tacharse de arbitrario. No es arbitraria la voluntad ético-política que se hace valer en la hermenéutica de los procesos de autocomprensión. (OE. 51), también: "La solidaridad ciudadana que rebasa las fronteras locales y dinásticas no es, desde luego, algo natural, sino que sólo se formó a la vez que los Estados nacionales. Ahora la unificación europea nos obliga a superar la estrecha perspectiva nacional. Sin una ampliación de la solidaridad ciudadana más allá de las fronteras nacionales, no puede funcionar una redistribución de las cargas en el seno de una comunidad supranacional de veinticinco Estados". (OE. 69)

Habermas apuesta por un Estado federal europeo que adoptaría la forma ideal de un Estado nacional europeo. La nación conservaría su sentido aunque de una forma renovada y ampliada. Hay que reconocer que la propuesta supone un salto en el vacío, inicia el camino arduo de transformación y de superación de las identidades nacionales, estableciendo unas prioridades y una jerarquía relegando éstas al ámbito local, incluso privado de vida. Las resistencias que cabe vencer no son pocas. Sin embargo del otro lado la propuesta es moderada, casi no cambia en sustancia el modelo nacional, Europa se asegura lo que ya viene siendo, sin derrotar definitivamente en la praxis política las identidades locales y fragmentarias. Incluso no tiene inconveniente en mantener incólume el sistema político internacional organizado en Estados nacionales, si éstos

aún mantuvieran la oportunidad de poder hacer frente a los desafíos globales, y bajo la premisa de que abordar el diseño de un modelo político planetario es un despropósito alejado de la realidad: "El Estado federal democrático de gran formato (la república mundial) es un modelo equivocado. Pues no existe ninguna analogía estructural entre, por un lado, la Constitución de un Estado soberano que puede determinar por sí mismo qué tareas políticas hace suyas (es decir, que dispone de competencias sobre sus competencias) y por otro lado, la Constitución de una organización mundial inclusiva pero ceñida a unas pocas funciones acotadas con mucha precisión". (OE. 131).

Todo lo más Europa debe jugar un papel determinante en ese contexto global y construir una alternativa que contribuya a afianzar el surgimiento de una política interior mundial

Habermas sostiene de una forma un tanto precipitada que los europeos hemos vencido al nacionalismo. Refiriéndose a la nueva identidad inscrita en un ámbito comunicativo, ésta "puede apoyarse en un trasfondo cultural común y en la experiencia histórica compartida de haber superado felizmente el nacionalismo" (IO p. 143)

CONCLUSIÓN

Habermas defiende la constitución de una política interior mundial que resuelva no sólo los problemas sistémicos que afectan a la humanidad y que desbordan el ámbito de actuación de una política organizada en términos nacionales, sino que permita superar las contradicciones de unas orientaciones de valor universales constreñidas hasta el presente al Estado territorial. Instancias supranacionales como la Unión Europea o la OMC son la lanzadera de los cambios deseables y necesarios que tienen que darse en la escena internacional. La propuesta no es sólo teórica, sino que adquiere sentido a partir de las condiciones empíricas que afectan a todos por igual: corrientes migratorias, terrorismo internacional, economía globalizada, problemas medioambientales, etc., y una cierta cultura política liberal que se está consolidando en los Estados nacionales clásicos y que amplía hacia arriba los derechos de ciudadanía más allá de las fronteras. No se trata de implantar una República mundial o un macro Estado, sino de salvaguardar las diferentes sensibilidades culturales, formas de vida y tradiciones nacionales dentro de unos principios constitucionales y democráticos universales. Para ello el Estado nacional clásico se tiene que transformar: desvinculando la cultura mayoritaria de la estructura estatal con la que tradicionalmente se ha identificado el Estado y desactivando la carga explosiva que abriga desde su origen la idea de nación.

Habermas parte de varias premisas discutibles: 1) que existió un vínculo necesario – aunque no de carácter conceptual- entre el nacionalismo y el republicanismo, toda que las identidades tradicionales se habían deslegitimado y disuelto y no podían suministrar la necesaria integración social para el nuevo orden democrático surgido de la Revolución francesa: ni la conciencia religiosa escindida, ni el Estado moderno con sus disposiciones administrativas o jurídicas, ni la esfera privada de actuación que el individuo desarraigado iba generando en el interior de ese nuevo Estado, 2) que la identidad nacional es una figura de la conciencia de signo postradicional, apoyada en una herencia profana que hace coincidir una tradición histórica común de cultura, lenguaje, literatura con la forma de organización que representa el Estado, cuando en realidad la nueva identificación no es ni más abstracta ni más universal que la conciencia religiosa a la que suplanta. De hecho el particularismo y los anclajes en las fuerzas irracionales de esta nueva identidad han causado auténticas catástrofes civilizatorias: enfrentamientos armados locales y mundiales, colonizaciones y

proteccionismos económicos que llegan hasta la actualidad. El argumento recuerda y es similar a aquél que hacía emerger y fundamentar las relaciones morales entre los individuos de las ideologías religiosas sin las cuales imperaría el desorden y el estado de naturaleza en la sociedad. 3) que se puede domesticar esa tensión entre la vocación universal del Estado de derecho y la democracia, de una parte, y el particularismo y la autoafirmación de la nación hacia el exterior, de la otra. Una contradicción más o menos apaciguada según Habermas en las naciones clásicas que se encontraron con formas de organización estatal ya configuradas. 4) que por tanto en la actualidad sólo cabe desprenderse de ese significado latente e irracional para constituir una auténtica nación de ciudadanos, expresión en sí misma antitética. Para Habermas los cauces democráticos sólo han funcionado dentro del Estado nacional y por tanto no se puede arrojar el agua de la bañera junto al niño. En su análisis no queda bien diferenciado el uso de la nación como expresión de la soberanía popular en el origen de la Revolución francesa, por una parte, el nacionalismo, y la nación étnica y cultural por la otra. Su uso de la expresión nación de ciudadanos contiene aún elementos prepolíticos que hacen inviable la superación de esa contradicción en el seno del Estado nacional. La alternativa hubiera sido fundamentar y proponer no una nación de ciudadanos, sino una sociedad de ciudadanos integrada colectivamente a partir de otras premisas contrafácticas que evitaran normativamente y empíricamente ese vínculo tradicional entre republicanismo y nacionalismo. Esto iría más en línea coherente con su propuesta de patriotismo constitucional, un patriotismo que funda nuevas identificaciones y que según sus críticos es abstracto, formal y pálido producto de seminario.

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS DE HABERMAS.

- *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1962. Reeditado, con un nuevo prólogo en Suhrkamp, Frankfurt a.M, 1990 (trad. cast: *Historia y Crítica de la Opinión Pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981).
- *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1963. Nuevo prólogo en la edición de Suhrkamp, Frankfurt, 1970. (trad. cast: *Teoría y Praxis. Estudios de Filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987,
- *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968 (trad.cast: *Ciencia y Técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos, 1984).
- *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968. Edición ampliada en 1973, que incorpora un nuevo «Epílogo» (trad.cast: *Conocimiento e Interés*, Madrid, Taurus, 1982).
- Con ADORNO, T., ALBERT, H., DAHRENDORF, R., PILOT, H. y POPPER, K: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, Luchterhand, 1969 (trad.cast: *La Disputa del Positivismo en la Sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973).
- *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970. (trad.cast: *La Lógica de las Ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988).
- *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971. Edición ampliada: 1981. (trad.cast: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1985).
- Con LUHMANN, N: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971. La aportación de Habermas se reeditó en el ya citado *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. (trad.cast: en *La Lógica de las Ciencias Sociales*, op.cit, págs.).
- *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973 (trad.cast: *Problemas de Legitimación del Capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975).
- *Kultur und Kritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.
- *Zur Rekonstruktion der Historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976 (trad.cast: *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*, Madrid, Taurus, 1981).
- *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981 (trad.cast. parcial:

Ensayos Políticos, Barcelona, Península, 1988)

- *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 vols, Band I: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Band II: *Zur Kritik der Funtionalistischen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981 (trad.cast: *Teoría de la Acción comunicativa*, 2 vols. Volumen I: *Racionalidad de la acción y racionalización social*, vol. II: *Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987).

- En Thompson y Held (eds.) *Critical Debates*, op.cit, «A Reply to my Critics», págs. 219-83 (trad. cast: «*Réplica a objeciones*», en *Teoría de la Acción comunicativa: Complementos y Estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1984, págs. 399-477).

- *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.
(trad.cast: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985)

- *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984 (trad.cast: *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y Estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989)

- *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985 (trad. cast: *El Discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1989)

- *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985 (trad.cast: en los referidos *Ensayos Políticos*)

- Con BERNSTEIN, R., JAY, M., MCCARTHY, T., RORTY, R., WELLMER, A. y otros: *Habermas and Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1985, «Cuestiones y Contracuestiones», págs. 305-43 (trad.cast: *Habermas y la Modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988).

- «*Entgegnung*», en Honneth, A. y Joas, H. (eds.) *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, págs. 327-405.

- *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987 (trad.cast parcial en *Identidades Nacionales y Postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989).

- *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufäitze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988 (trad.cast: *Pensamiento Postmetafisico*, Madrid, Taurus, 1990).

- *Die nachholende Revolution*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990 (trad.cast: *La Necesidad de Revisión de la Izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991).

- *Vergangenheit als Zukunft*, Zürich, Pendo, 1990.

- *Texte und Kontexte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991 (trad.cast: *Textos y Contextos*, Barcelona, Ariel, 1994).
- *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991 (trad.castellana parcial en: *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991, del artículo: «*Justicia y Solidaridad*», en *Etica comunicativa y Democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, Y del artículo principal, que da título al volumen: en *Aclaraciones a la Etica del Discurso*, Madrid, Trotta, 2000)
- *Sobre la relación entre Política y Moral*, Buenos Aires, Almagesto, 1991.
- *Autonomy and Solidarity. Interviews with Jürgen Habermas*, editado por Peter Dews, London, Verso, 1992.
- *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, (trad.cast: *Facticidad y Validez*, Madrid, Trotta, 1998)
- «*Human Rights and Popular Sovereignty: the Liberal and Republican Versions*», en *Ratio Iuris*, n° 7, 1994, págs. 1-13.
- *Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995 (trad.cast: *Más allá del Estado Nacional*, Madrid, Trotta, 1997).
- *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996 (trad. cast. *La Inclusión del Otro. Estudios de Teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999).
- En Niznik, J. y Sanders, T. (eds.): *Debating the State of Philosophy*. Habermas, Rorty and Kolakowski, Westport, Praeger Publishers, 1996 (trad. cast: *Debate sobre la situación de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 2000, el ensayo «*El manejo de las contingencias y el retorno del historicismo*», págs. 13-42).
- *Von sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997 (Existe una traducción castellana parcial: en fragmentos filosófico-teológicos: *de la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid, Trotta, 1999 y en *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001)
- *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998 (trad.cast: *La Constelación postnacional: ensayos políticos*, Barcelona, Paidós, 2000)
- *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999.
- En BRUNKHORST, H., KOHLER, W. y LUTZ-BACHMANN, M.: *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internatinale Politik*, Frankfurt,

Suhrkamp, 1999, el ensayo titulado «*Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte*», págs. 216-27.

- Con RAWLS, J. *Debate sobre el Liberalismo Político*, Barcelona, Paidós, 1998 (contiene dos ensayos que aparecen en la edición alemana de *Die Einbeziehung des Anderen*, titulados «*Politischer Liberalismus - Eine Auseinandersetzung mit Rawls*», y «*Venünftig versus Wahr - oder die Moral der Weltbilde*», respectivamente).

- *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart, Reclam, 2001 (trad. cast. *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* Barcelona, Paidós, 2002).

- *Glauben und Wissen*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001.

- *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001 (trad. cast. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona, Paidós, 2002).

- *Zeit der Übergänge*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001 (trad. cast. *Tiempo de transiciones*, Madrid, Trotta, 2004)

- *Der gespaltene Westen*, Frankfurt, Suhrkamp, 2004 (trad. cast. *El Occidente escindido*, Madrid, Trotta, 2006)

SÍMBOLOS UTILIZADOS:

CP: La constelación postnacional

FV: Facticidad y validez

HM: Habermas y la modernidad

IO: La inclusión del otro

INP: Identidades nacionales y postnacionales

MAE: Más allá del Estado nacional

NRI: Necesidad de revisión de la izquierda

OE: El occidente escindido

RMH: Reconstrucción del materialismo histórico

TT: Tiempo de transiciones

LIDI: Las ilusiones de la identidad, Gómez García, P (coord.)

PP: Parerga y Paralipómena, Schopenhauer, A

2. OTRAS OBRAS CONSULTADAS

- BENHABIB, Seyla: *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005
- FOSSAS, Enric y REQUEJO, Ferrán (Eds.): *Asimetría federal y estado plurinacional. El debate sobre la acomodación de la diversidad en Canadá, Bélgica y España*, Madrid, Trotta, 1999
- GALDUF, Josef M. Jordan y ANTUÑANO, Isidro: *Las relaciones Sur-Norte*, Fundació General de la Universitat de València, 2001
- GELLNER, Ernest: *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1984
- GOMEZ, Pedro (coord.): *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, Cátedra, 2000
- PRIETO, Evaristo: *Jürgen Habermas: acción comunicativa e identidad política*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2003
- QUESADA, Fernando (Ed.): *Plurinacionalismo y ciudadanía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003
- RIUTORT, Bernat: *Razón política, globalización y modernidad compleja*, El Viejo Topo, 2001
- SCHOPENHAUER, Arthur: *Parerga y Paralipómena*, Barcelona, RBA, 2002
- SMITH, Anthony D.: *Nacionalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2004

3. SOBRE NACIÓN Y NACIONALISMO

- ADES, Dawn (ed.) (1989): *Art in Latin America: The Modern Era, 1820-1980*. Londres, South Bank Centre, Hayward Gallery.
- AKZIN, Benjamin (1964): *State and Nation*. Londres, Hutchinson.
- ALTER, Peter (1989): *Nationalism*. Londres, Edward Arnold.
- ANDERSON, Benedict (1991): *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, 2a ed. Londres, Verso.
- (1999): «The goodness of nations», en Peter van der Veer y Hartmut Lehmann (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton, Princeton University Press.
- ARGYLE, W J. (1969): «European nationalism and African tribalism», en P. H. Gulliver (ed.), *Tradition and Transition in East Africa*. Londres, Pali Mali Press. -

- (1976): «Size and scale in the development of nationalist movements», en Anthony D. Smith (ed.), *Nationalist Movements*. Londres, Macmillan, y Nueva York, St Martin's Press.
- ARMSTRONG, John (1976): «Mobilized and proletarian diasporas». *American Political Science Review* 70: 393-408.
- (1982): *Nations before Nationalism*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
 - (1995): «Towards a theory of nationalism: consensus and dissensus», en Sukumar Periwal (ed.), *Notions of Nationalism*. Budapest, Central European University Press.
 - (1997): «Religious nationalism and collective violence». *Nations and Nationalism* 3, 4: 597-606.
- ASIWAJU, A. I. (ed.) (1985): *Partitioned Africans: Ethnic Relations across Africa's International Boundaries, 1884-1984*. Londres, C. Hurst and Company.
- ATIYAH, A. S. (1968): *A History of Eastern Christianity*. Londres, Methuen.
- BAKER, Keith Michael (1988): *Inventing the French Revolution*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BALIBAR, Étienne, e Immanuel WALLERSTEIN (1991): *Race, Nation, Class*. Londres, Verso.
- BARNARD, F. M. (ed.) (1965): *Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism*. Oxford, Clarendon Press.
- (1969): «Culture and political development: Herder's suggestive insights». *American Political Science Review* 62: 379-397.
- BARON, Salo (1960): *Modern Nationalism and Religion*. Nueva York, Meridian Books.
- BARRY, Brian (1999): «The limits of cultural politics», en Desmond Clarke y Charles Jones (eds.), *The Rights of Nations: Nations and Nationalism in a Changing World*. Cork, Cork University Press.
- BARTH, Fredrik (ed.) (1969): *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston, Little, Brown y Co.
- BASSIN, Mark (1991): «Russia between Europe and Asia: the ideological construction of geographical space». *Slavic Review* 50, 1: 1-17.
- BAYNES, N. H., Y H. Sto L. B. Moss (eds.) (1969): *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization*. Oxford, Londres y Nueva York, Oxford University Press.
- BEAUNE, Colette (1985): *Naissance de la Nation France*. París, Éditions Gallimard.

- BEETHAM, David (1974): Max Weber and the Theory of Modern Politics. Londres, Allen and Unwin.
- BEISSINGER, Mark (1998): «Nationalisms that bark and nationalisms that bite: Ernest Gellner and the substantiation of nations», en John Hall (ed.), *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BELL, Daniel (1975): «Ethnicity and Social Change», en Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan (eds.), *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- BENDIX, Reinhard (1996) [1964]: *Nation-building and Citizenship*, ed. ampliada. New Brunswick, NJ, Transaction Publishers.
- BERLIN, Isaiah (1976): *Vico and Herder*. Londres, Hogarth Press.
- (1999): *The Roots of Nationalism* (Ceddo Henry Hardy). Londres, Chatto and Windus.
- BHABHA, Homi (ed.) (1990): *Nation and Narration*. Londres y Nueva York, Routledge.
- (1994): «Anxious nations, nervous states», en Jean Copjec (ed.), *Supposing the Subject* Londres, Verso.
- BILLIG, Michael (1995): *Banal Nationalism* Londres, Sage.
- BINDER, Leonard (1964): *The Ideological Revolution in the Middle East*. Nueva York, John Wiley.
- BLYDEN, Edward (1893): «Study and Race» *Sierra Leone Times*, 3 de junio de 1893.
- BRACHER, Karl (1973): *The German Dictatorship: The Origins, Structure and Effects of National Socialism* Harmondsworth, Penguin.
- BRANCH, Michael (ed.) (1985): *Kalevala, The Land of Heroes*, trad. W F. Kirby. Londres, The Athlone Press, y New Hampshire, Dover Books.
- BRANDON, So Go F. (1967): *Jesus and the Zealots* Manchester, Manchester University Press.
- BRASS, Paul (1979): «Elite groups, symbol manipulation and ethnic identity among the Muslims of North India», en David Taylor y Malcolm Yapp (eds.), *Political Identity in South Asia*. Londres y Dublín, Cunan Press.
- (1991): *Ethnicity and Nationalism*. Londres, Sage.
- BREMMER, Ian, y Ray TARAS (eds.) (1993): *Nations and Politics in the Soviet Successor States* Cambridge, Cambridge University Press.
- BREUILLY, John (1993): *Nationalism and the State*, 2a ed. Manchester, Manchester University Press.

- (1996a): *The Formation of the First German Nation-State, 1800-1871*. Basingstoke, Macmillan.
- (1996b): «Approaches to nationalism», en Gopal Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation* Londres y Nueva York, Verso.
- BROCK, Peter (1976): *The Slovak National Awakening*. Toronto, University of Toronto Press.
- BROWN, David (1994):, *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia*. Londres y Nueva York, Routledge.
- BRUBAKER, Rogers (1992): *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- (1996): *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe* Cambridge, Cambridge University Press.
- CALHOUN, Craig (1997): *Nationalism*. Buckingham, Open University Press.
- CAMPBELL, John, y Philip SHERRARD (1968): *Modern Greece*. Londres, Ernest Benn.
- CARR, Edward (1945): *Nationalism and After*. Londres, Macmillan.
- CAUTHEN, Bruce (1997): «The myth of divine election and Afrikaner ethnogenesis», en Geoffrey Hosking y George Schoptlin (eds.), *Myths and Nationhood*. Londres, Macmillan.
- (2000): «Confederate and Afrikaner Nationalism: Myth, Identity and Gender in Comparative Perspective», tesis doctoral inédita, University of London.
- CHAMBERLIN, E. R. (1979): *Preserving the Past* Londres, J. M. Dent and Sons.
- CHATTERJEE, Partha (1986): *Nationalist Thought and the Colonial World*. Londres, Zed Books.
- (1993): *The Nation and Its Fragments*. Cambridge, Cambridge University Press.
- COBBAN, Alfred (1963): *A History of Modern France, 1715-1799*, vol. 1, 3a ed. Harmondsworth, Penguin.
- (1964): *Rousseau and the Modern State*, 2a ed. Londres, Allen and Unwin.
- COHEN, Edward (2000): *The Athenian Nation*. Princeton, Princeton University Press.
- COHEN, Robin (1997): *Global Diasporas, An Introduction*. Londres, UCL Press.
- COHLER, Anne (1970): *Rousseau and Nationalism*. Nueva York, Basic Books.
- COLEMAN, James (1958): *Nigeria, Background to Nationalism*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.

- COLLEY, Linda (1992): *Britons, Forging the Nation, 1707-1837*. New Haven, CT, Yale University Press.
- CONNOR, Walker (1972): «Nation-building or nation-destroying?». *World Politics* XXIV, 3: 319-355.
- (1994): *Ethno-Nationalism: The Quest for Understanding*. Princeton, Princeton University Press.
- CONVERSI, Daniele (1997): *The Basques, the Catalans and Spain: Alternative Routes to Nationalist Mobilisation*. Londres, C. Hurst and Co.
- CORRIGAN, Philip, y Derek SAYER (1985): *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford, Blackwell.
- COTTAM, Richard (1979): *Nationalism in Iran* Pittsburgh, PA, Pittsburgh University Press.
- CROW, Tom (1985): *Painters and Public Life in Eighteenth Century Paris*. New Haven y Londres, Yale University Press.
- DAVID, Rosalie (1982): *The Ancient Egyptians: Beliefs and Practices*. Londres y Boston: Routledge and Kegan Paul.
- DELANTY, Gerard (1995): *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*. Basingstoke, Macmillan.
- DE PAOR, Liam (1986): *The Peoples of Ireland*. Londres, Hutchinson and Co., y Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press.
- DEUTSCH, Karl (1966): *Nationalism and Social Communications*, 2a ed. Nueva York, MIT Press.
- , y William FOLTZ (eds.) (1963): *Nation-Building*. Nueva York, Atherton.
- DIAZ-ANDREU, Margarita, y Timothy CHAMPION (eds.) (1996): *Nationalism and Archaeology in Europe*. Londres, UCL Press.
- , y Anthony D. SMITH (eds.) (2001): «Nationalism and Archaeology», *Nations and Nationalism* 7, 4 (special issue).
- DIECKHOFF, Alain (2000): *La Nation dans tous ses états: Les identités nationales en mouvement*. París, Flammarion.
- DOAK, Kevin (1997): «What is a nation and who belongs? National narratives and the ethnic imagination in twentieth-century Japan». *American Historical Review* 102, 2: 282-309.
- DUNN, John (1978): *Western Political Theory in the Face of the Future*. Cambridge, Cambridge University Press.

- DURKHEIM, Émile (1915): *The Elementary Forms of the Religious Life*, trad. J. Swain.
Londres, Allen y Unwin.
- ELAZAR, David (1986): «The Jewish people as the classic diaspora: A political analysis», en Gabriel Sheffer (ed.), *Modern Diasporas in International Politics*. Londres y Sydney, Croom Helm.
- ELEY, Geoff, y Ronald SUNY (eds.) (1996): *Becoming National*. Nueva York y Londres, Oxford University Press.
- ELLER, Jack, y Coughlan REED (1993): «The poverty of primordialism: the demystification of ethnic attachments». *Ethnic and Racial Studies* 16, 2: 183-202.
- ERIKSEN, Thomas Hylland (1993): *Ethnicity and Nationalism*. Londres y Boulder, CO, Pluto Press.
- ESMAN, Milton (ed.) (1977): *Ethnic Conflict in the Western World*. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- (1994): *Ethnic Politics*. Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- FEATHERSTONE, Mike (ed.) (1990): *Global Culture: Nationalism, Globalisation and Modernity*. Londres, Newbury Park, y Nueva Delhi, Sage Publications.
- FINLEY, Moses (1986): *The Use and Abuse of History*. Londres, Hogarth Press.
- FISHMAN, Joshua (1980): «Social theory and ethnography: neglected perspectives on language and ethnicity in Eastern Europe», en Peter Sugar (ed.), *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*. Santa Barbara, ABC-Clio.
- FONDATION HARDT (1962): *Greco et Barbares: Entretiens sur l'Antiquité Classique VIII*, Geneva.
- FRANKFORT, Henri (1948): *Kingship and the Gods*. Chicago, Chicago University Press.
- FRFEDEN, Michael (1998): «Is nationalism a distinct ideology?» *Political Studies* XLVI: 748-765.
- FRYE, Richard (1966): *The Heritage of Persia*. Nueva York, Mentor.
- (1975): *The Golden Age of Persia: The Arabs in the East*. Londres, Weidenfeld and Nicolson.
- GANS, Herbert (1979): «Symbolic ethnicity». *Ethnic and Racial Studies* 2, 1: 1-20.
- GEERTZ, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*. Londres, Fontana.
- GELLNER, Ernest (1964): *Thought and Change*. Londres, Weidenfeld y Nicolson.
- (1973): «Scale and Nacion». *Philosophy of the Social Sciences* 3: 1-17.

- (1983): Nations and Nationalism. Oxford, Blackwell.
 - (1996): «Do nations have navels?». Nations and Nationalism 2,3: 366-370.
 - (1997): Nationalism. Londres, Weidenfeld and Nicolson.
- GERSHONI, Israel, y Mark JANKOWSKI (1987): Egypt, Islam and the Arabs: the Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930. Nueva York y Oxford, Oxford University Press.
- GIDDENS, Anthony (1985): The Nation-State and Violence. Cambridge, Polity.
- (1991): The Conditions of Modernity. Cambridge, Polity.
- GILBERT, Paul (1998): The Philosophy of Nationalism. Boulder, CO, Westview Press.
- GILDEA, Robert (1994): The Past in French History. New Haven, CT, y Londres, Yale University Press.
- GILLINGHAM, John (1992): «The beginnings of English imperialism». Journal of Historical Sociology 5,4: 392-409.
- GILLIS, John (ed.) (1994): Commemorations: The Politics of National Identity. Princeton, Princeton University Press.
- GLAZER, Nathan, y Daniel MOYNIHAN (eds.) (1963): Beyond the Melting-Pot. Cambridge, MA, MIT Press.
- (eds.) (1975): Ethnicity: Theory and Experience, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- GLENNY, Misha (1990): The Rebirth of History. Harmondsworth, Penguin.
- GOLDBERG, Harvey (ed.) (1996): Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era. Bloomington, IN, Indiana University Press.
- GREENFELD, Liah (1992): Nationalism: Five Roads to Modernity. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- GROSBY, Steven (1991): «Religion and nationality in antiquity». European Journal of Sociology 32: 229-265.
- (1994): «The verdict of history: the inexpungeable tie of primordiality - a reply to Eller and Coughlan». Ethnic and Racial Studies 17, 1: 164-171.
 - (1995): «Territoriality: the transcendental, primordial feature of modern societies». Nations and Nationalism 1,2: 143-162.
 - (1997): «Borders, territory and nationality in the ancient Near East and Armenia». Journal of the Economic and Social History of the Orient 40, 1: 1-29.
- GUIBERNAU, Monserrat (1996): Nationalisms: The Nation-state and Nationalism in the Twentieth Century. Cambridge, Polity.

- (1999): *Nations without States: Political Communities in a Global Age*. Cambridge, Polity.
- GUTIÉRREZ, Natividad (1999): *The Culture of the Nation: The Ethnic Nation and Official Nationalism in Twentieth-Century Mexico*. Lincoln, NB, University of Nebraska Press.
- HALL, John (ed.) (1998): *The State of the Nation; Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge, Cambridge University Press."
- (1992): «The new ethnicities», en J. Donald y A. Rattansi (eds.), *Hace, Culture and Difference*. Londres, Sage.
- HARVEY, David (1989): *The Conditions of Postmodernity*. Oxford, Blackwell.
- HASTINGS, Adrian (1997): *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HAYES, Carlton (1931): *The Historical Evolution of Modern Nationalism*. Nueva York, Smith.
- HECHTER, Michael (1975): *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*. Londres, Routledge and Kegan Paul.
- (1988): «Rational choice theory and the study of ethnic and race relations», en John Rex y David Mason (eds.), *Theories of Ethnic and Hace Relations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1992): «The dynamics of secession». *Acta Sociologica* 35: 267-283.
- (1995): «Explaining nationalist violence». *Nations and Nationalism* 1, 1: 53-68.
- (2000): *Containing Nationalism*. Oxford y Nueva York, Oxford University Press.
- HEDETOFT, Ulf (1995): *Signs of Nations: Studies in the Political Semiotics of Self and Other in Contemporary European Nationalism*. Aldershot, Dartmouth Publishing Company.
- HERB, Guntram, y David KAPLAN (eds.) (1999): *Nested Identities: Nationalism, Territory and Scale*. Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers.
- HERBERG, Will (1960): *Protestant-Catholic-Jew*. Nueva York, Doubleday.
- HERBERT, Robert (1972): *David, Voltaire, Brutus and the French Revolution*. Londres, Allen Lane.
- HERDER, Johann Gottfried (1877-1913): *Sämmtliche Werke*, ed. B. Suphan. Berlín, Weidmann.
- HOBSBAWM, Eric (1990): *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge, Cambridge University Press.

- , y Terence RANGER (eds.) (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HOOSON, David (ed.) (1994): *Geography and National Identity*. Oxford, Blackwell.
- HOROWITZ, Donald (1985): *Ethnic Groups in Conflict* Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
- (1992): «Irredentas and secessions: adjacent phenomena, neglected connections», en A. D. Smith (ed.), *Ethnicity and Nationalism: International Studies in Sociology and Social Anthropology*, vol. LX. Leiden, Brill.
- HOSKING, Geoffrey, y George SCHÖPFLIN (eds.) (1997): *Myths and Nationhood*. Londres y Nueva York, Routledge.
- HROCH, Miroslav (1985): *Social Preconditions of National Revival in Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HUMPHREYS, R. A., Y J. LYNCH (eds.) (1965): *The Origins of the Latin American Revolutions, 1808-1825*. Nueva York, Knopf.
- HUTCHINSON, John (1987): *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*. Londres, Allen and Unwin.
- (1994): *Modern Nationalism*. Londres, Fontana.
- (2000): «Ethnicity and modern nations». *Ethnic and Racial Studies* 23,4: 651-669.
- ICHIJO, Atsuko (1998): «Scottish Nationalism and Identity in the Age of European Integration», tesis doctoral inédita, University of London.
- IM HOF, Ulrich (1991): *Mythos-Schweiz: Identität-Nation-Geschichte*. Zürich, Neue Verlag Zürcher Zeitung.
- JONES, Sian (1997): *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and the Present* Londres y Nueva York, Routledge.
- JUERGENSMEYER, Mark (1993): *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
- JUST, Roger (1989): «The triumph of the ethnos», en Elisabeth Tonkin, Maryon McDonald y Malcolm Chapman (eds.), *History and Ethnicity*. Londres y Nueva York, Routledge.
- KAHAN, Arcadius (1968): «Nineteenth-century European experience with policies of economic nationalism», en H. G. Johnson (ed.), *Economic Nationalism in Old and New States*. Londres, Allen and Unwin.
- KALDOR, Mary (1999): *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*. Cambridge, Polity.

- KANDIYOTI, Deniz (ed.) (2000): «Gender and Nationalism». *Nations and Nationalism* 6, 4 (special issue).
- KAPFERER, Bruce (1988): *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Washington, DC, y Londres, Smithsonian Institution Press.
- KAUFMAN, Eric, y Oliver ZIMMER (1998): «In search of the authentic nation: Landscape and national identity in Switzerland and Canada». *Nations and Nationalism* 4, 4: 483-510.
- KAUTSKY, John (ed.) (1962): *Political Change in Underdeveloped Countries*. Nueva York, John Wiley.
- KEARNEY, Hugh (1990): *The British Isles, A History of Four Nations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KEODIE, Nikki (1981): *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*. New Haven, CT, Yale University Press.
- KEDOURIE, Elie (1960): *Nationalism*. Londres, Hutchinson.
- (ed.) (1971): *Nationalism in Asia and Africa*. Londres, Weidenfeld and Nicolson.
- (ed.) (1992): *Spain and the Jews: The Sephardi Experience, 1492 and After*. Londres, Thames and Hudson.
- KEDWARD, Roderick (ed.) (1965): *The Dreyfus Affair*. Londres, Longman.
- KEMÍLAINEN, Aira (1964): *Nationalism, Problems concerning the Word, the Concept and Classification*. Yvaskyla, Kustantajat Publishers.
- KENNEDY, Emmet (1989): *A Cultural History of the French Revolution*. New Haven, CT, y Londres, Yale University Press.
- KENRICK, Donald, y Graham PUXON (1972): *The Destiny of Europe's Gypsies*. Londres, Chatto-Heinemann.
- KIDD, Colin (1999): *British Identities before Nationalism: Ethnicity and Nationhood in the Atlantic World, 1600-1800*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KITROMILIDES, Paschalis (1989): «"Imagined communities" and the origins of the national question in the Balkans». *European History Quarterly* 19, 2: 149-192.
- (1998): «On the intellectual content of Greek nationalism: Paparrigopoulos, Byzantium and the Great Idea», en David Ricks y Paul Magdalino (eds.), *Byzantium and the Modern Greek Identity*. King's College London, Centre for Hellenic Studies. Aldershot, Ashgate Publishing.

- KNOLL, Paul (1993): «National consciousness in medieval Poland», *Ethnic Studies* 10, 1: 65-84.
- KOHL, Philip, y Clare FAWCETT (eds.) (1995): *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KOHN, Hans (1940): «The origins of English nationalism». *Journal of the History of Ideas* 1: 69-94.
- (1955): *Nationalism, Its Meaning and History*. Nueva York, Van Nostrand.
- (1965): *The Mind of Germany*. Londres, Macmillan.
- (1967a): *The Idea of Nationalism* [1944], 2a ed. Nueva York, Collier-Macmillan -
- (1967b): *Prelude to Nation-States: The French and German Experience, 1789-1815*. Nueva York, Van Nostrand.
- KREIS, Jacob (1991): *Der Mythos von 1291: Zur Entstehung des Schweizerischen Nationalfeiertags*. Basel, Friedrich Reinhardt Verlag.
- LANG, David (1980): *Armenia, Cradle of Civilisation*. Londres, Allen and Unwin.
- LARTICHAUX, J.-Y. (1977): «Linguistic Politics during the French Revolution». *Diogenes* 97: 65-84.
- LEHMANN, Jean-Pierre (1982): *The Roots of Modern Japan*. Londres y Basingstoke, Macmillan.
- LEIFER, Michael (ed.) (2000): *Asian Nationalism*. Londres y Nueva York, Routledge.
- LLOBERA, Josep (1994): *The God of Modernity*. Oxford, Berg.
- LYDON, James (1995): «Nation and race in medieval Ireland», en Simon Forde, Lesley Johnson y Alan Murray (eds.), *Concepts of National Identity in the Middle Ages*. Leeds, University of Leeds, Leeds Studies in English.
- LYONS, F. S. (1979): *Culture and Anarchy in Ireland, 1890-1930*. Londres, Oxford University Press.
- MANN, Michael (1993): *The Sources of Social Power*, vol. 11. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1995): «A political theory of nationalism and its excesses», en Sukumar Periwal (ed.), *Notions of Nationalism*. Budapest, Central European University Press.
- MARWICK, Arthur (1974): *War and Social Change in the Twentieth Century*. Londres, Methuen.
- MATOSSIAN, Mary (1962): "Ideologies of "delayed industrialization": Some tensions and ambiguities», en John Kautsky (ed.), *Political Change in Underdeveloped Countries*. Nueva York, John Wiley.

- MAYALL, James (1990): *Nationalism and International Society*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MCCRONE, David (1998): *The Sociology of Nationalism*. Londres y Nueva York, Routledge.
- McNEILL, William (1986): *Polyethnicity and National Unity in World History*. Toronto, University of Toronto Press.
- MELUCCI, Alberto (1989): *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Londres, Hutchinson Radius.
- MENDELS, Doron (1992): *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*. Nueva York, Doubleday.
- MICHELAT, G., y J.-P. H. THOMAS (1966): *Dimensions du nationalisme*. París, Librairie Armand Colin.
- MILLER, David (1995): *On Nationality*. Oxford, Oxford University Press.
- MINOGUE, Kenneth (1967): *Nationalism*. Londres, Batsford.
- MITCHELL, Marion (1931): «Émile Durkheim and the philosophy of nationalism». *Political Science Quarterly* 46: 87-106.
- MOSSE, George (1964): *The Crisis of German Ideology*. Nueva York, Grosset and Dunlap.
- (1975): *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- (1990): *Fallen Soldiers*. Oxford y Nueva York, Oxford University Press.
- (1994): *Confronting the Nation: Jewish and Western Nationalism*. Hanover, NH, University Press of New England / Brandeis University.
- MOTYL, Alexander (1999): *Revolutions, Nations, Empires*. Nueva York, Columbia University Press.
- NAIRN, Tom (1977): *The Break-up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*. Londres, Verso.
- (1997): *Faces of Nationalism: Janus Revisited*. Londres, Verso.
- NASH, Manning (1989): *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago y Londres, University of Chicago Press.
- NORA, Pierre (1997-1998): *Realms of Memory: The Construction of the French Past*, ed. Lawrence Kritzman. Nueva York, Columbia University Press, 3 vols. (*Les Lieux de memoire*, París, Gallimard, 7 vols., 1984-1992).

O'BRIEN, Conor Cruse (1988a): *God-Land.. Reflections on Religion and Nationalism*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

- (1988b): «Nationalism and the French Revolution», en Geoffrey Best (ed.), *The Permanent Revolution: The French Revolution and Its Legacy, 1789-1989*. Londres, Fontana.

OKAMURA, J. (1981): «Situational ethnicity». *Ethnic and Racial Studies* 4, 4: 452-465.

O'LEARY, Brendan (ed.) (1996): «Symposium on David Miller's *On Nationality*». *Nations and Nationalism* 2, 3: 409-451.

- (1998): «Ernest Gellner's diagnoses of nationalism: or, what is living and what is dead in Ernest Gellner's philosophy of nationalism?», en John Hall (ed.), *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge, Cambridge University Press.

ORRIDGE, Andrew (1982): «Separatist and autonomist nationalisms: the structure of regional loyalties in the modern state», en Colin Williams (ed.), *National Separatism*. Cardiff, University of Wales Press.

PANOSSIAN, Razmik (2000): «The Evolution of Multilocal National Identity and the Contemporary Politics of Nationalism: Armenia and Its Diaspora», tesis doctoral inédita, University of London.

PAREKH, Bikhu (1995): «Ethnocentricity of the nationalist discourse». *Nations and Nationalism* 1,1: 25-52.

PARSONS, Talcott (1966): *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

PEARSON, Raymond (1993): «Fact, fantasy, fraud: perceptions and projections of national revival», *Ethnic Groups* 10, 1-3, 43-64.

PEEL, John (1989): «The cultural work of Yoruba ethno-genesis», en Elisabeth Tonkin, Maryon McDonald y Malcolm Chapman (eds.), *History and Ethnicity*. Londres y Nueva York, Routledge.

PENROSE, Jan (1995): «Essential constructions? The "cultural bases" of nationalist movements», *Nations and Nationalism* 1,3: 391-417.

PERIWAL, Sukumar (ed.) (1995): *Notions of Nationalism*. Budapest, Central European University Press.

PETERSEN, William (1975): «On the sub-nations of Europe», en Nathan Glazer y Daniel Moynihan (eds.), *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

- PIETERSE, Neederveen (1995): «Europe among other things: closure, culture, identity», en K. von Benda-Beckmann y M. Verkuyten (eds.), *Nationalism, Ethnicity and Cultural Identity in Europe*. Utrecht, ERCOMER.
- PLAMENATZ, John (1976): «Two types of nationalism», en Eugene Kamenka (ed.), *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea*. Londres, Edward Arnold.
- POOLE, Ross (1999): *Nation and Identity*. Londres y Nueva York, Roudedge.
- PREECE, Jennifer Jackson (1998): *National Minorities and the European Nation-States System*. Oxford, Clarendon Press.
- PURVIS, James (1968): *The Samaritan Pentateuch and the Origins of the Samaritan Sect*, Harvard Semitic Monographs, vol. 2. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- RAM, Uri (1995): «Zionist historiography and the invention of Jewish nationhood: The case of Ben-Zion Dinur». *History and Memory* 7: 91-124.
- (1998): «Postnationalist pasts: The case of Israel». *Social Science History* 22, 4: 513-545.
- RAMET, Sabrina (1996): *Balkan Babel: The Disintegration of Yugoslavia from the Death of Tito to Ethnic War*, 2a ed. Boulder, CO, Westview Press.
- RENAN, Ernest (1882): *Qu'est-ce qu'une nation?* París, Calmann-Levy.
- REYNOLDS, Susan (1984): *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300*. Oxford, Clarendon Press.
- RICHMOND, Anthony (1984): «Ethnic nationalism and post-industrialism». *Ethnic and Racial Studies* 7, 1: 4-18.
- RICKMANN, Sonja Puntsher (1997): «The myth of European unity», en Geoffrey Hosking y George Schopflin (eds.), *Myths and Nationhood*. Londres y Nueva York, Roudedge.
- ROBERTS, Michael (1993): «Nationalism, the past and the present: the case of Sri Lanka». *Ethnic and Racial Studies* 16, 1: 133-166.
- ROBINSON, Francis (1979): «Islam and Muslim separatism», en David Taylor y Malcolm Yapp (eds.), *Political Identity in South Asia*. Dublín y Londres, Curzon Press.
- ROSDOLSKY, R. (1964): «Friedrich Engels und das Problem der "Gcschichtslosen Völker"». *Archiv für Sozialgeschichte* 4: 87-282.
- ROTBERG, Robert (1967): «African nationalism: concept or confusion?» *Journal of Modern African Studies* 4, 1: 33-46.

- ROUDOMETOV, Victor (1998): «From "Rum millet" to Greek nation: Enlightenment, secularisation and national identity in Ottoman Balkan society, 1453-1821». *Journal of Modern Greek Studies* 16,1: 11-48.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1915): *The Political Writings of Rousseau*, 2 vols., ed. C. E. Vaughan. Cambridge, Cambridge University Press.
- ROUX, Georges (1964): *Ancient Iraq*. Harmondsworth, Penguin.
- RUSTOW, Dankwart (1967): *A World of Nations*. Washington DC, Brookings Institution.
- SARKISYANZ, Emanuel (1964): *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*. La Haya, Nijhoff.
- SCHAMA, Simon (1987): *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*. Londres, William Collins.
- (1989): *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*. Nueva York, Knopf, y Londres, Penguin.
- (1995): *Landscape and Memory*. Londres, Harper Collins (Fontana).
- SCHEUCH, Erwin (1966): «Cross-national comparisons with aggregate data», en Richard Merritt y Stein Rokkan (eds.), *Comparing Nations: The Use of Quantitative Data in Cross-National Research*. New Haven, CT, Yale University Press.
- SCHLESINGER, Philip (1987): «On national identity: some conceptions and misconceptions criticised». *Social Science Information* 26,2: 219-264.
- (1991): *Media, State and Nation: Political Violence and Collective Identities*. Londres, Sage.
- (1992): «Europe - a new cultural battlefield?» *Innovation* 5, 1: 11-23.
- SCHNAPPER, Dominique (1997): «Beyond the opposition: "civic" nation versus "ethnic" nation». *ASEN Bulletin* 12: 4-8.
- SCHÖPFLIN, George (2000): *Nations, Identity, Power: The New Politics of Europe*. Londres, C. Hurst y Co.
- SCHULZE, Hagen (1996): *States, Nations and Nationalism*. Oxford, Blackwell.
- SCOTT, George Jm (1990): «A resynthesis of primordial and circumstantialist approaches to ethnic group solidarity: towards an explanatory model». *Ethnic and Racial Studies* 13, 2: 148-171.
- SELTZER, Robert (1980): *Jewish People, Jewish Thought*. Nueva York, Macmillan.
- SETON-WATSON (1977): *Nations and States*. Londres, Methuen.

- SHEFFER, Gabriel (ed.) (1986): *Modern Diasporas in International Politics*. Londres y Sydney, Croom Helm.
- SHILS, Edward (1957): «Primordial, personal, sacred and civil ties». *British Journal of Sociology* 7: 13-45.
- SLUGA, Glenda (1998): "Identity, gender and the history of European nations and nationalism". *Nations and Nationalism* 4, 1: 87-111.
- SMITH, Anthony D. (1979): *Nationalism in the Twentieth Century*. Oxford, Martin Robertson.
- (1981a): *The Ethnic Revival in the Modern World*. Cambridge, Cambridge University Press.
 - (1981 b): «War and ethnicity: the role of warfare in the formation of self-images and cohesion of ethnic communities». *Ethnic and Racial Studies* 4, 4: 375-397.
 - (1983): *Theories of Nationalism*, 2a ed. Londres, Duckworth, y Nueva York, Holmes and Meier.
 - (1986): *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, Blackwell.
 - (1989): «The origins of nations». *Ethnic and Racial Studies* 12, 3: 340-367.
 - (1991): *National Identity*. Harmondsworth, Penguin.
 - (1992): «National identity and the idea of European unity». *International Affairs* 68, 1: 55-76.
 - (1994): "The problem of national identity: ancient, medieval, modern?". *Ethnic and Racial Studies* 17, 3: 375-399.
 - (1995): *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge, Polity.
 - (1997): «The Golden Age and national renewal, en Geoffrey Hosking y George Schopflin (eds.), *Myths and Nationhood*. Londres, Routledge.
 - (1998): *Nationalism and Modernism*. Londres y Nueva York, Routledge.
 - (1999a): *Myths and Memories of the Nation*. Oxford y Nueva York, Oxford University Press.
 - (1999b): «Sacred territories and national conflict». *Israel Affairs* 5,4: 13-31.
 - (2000a): *The Nation in History*. Hanover, NH, University Press of New England/Brandeis University, y Cambridge, Polity.
 - (2000b): «The "Sacred" dimension of nationalism". *Millennium: Journal of International Politics* 29, 3: 791-814.
 - (ed.) (1974): *Religion and Political Modernization*. New Haven, CT, Yale University Press.

- SNYDER, Louis (1954): *The Meaning of Nationalism*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- (1976): *The Varieties of Nationalism: A Comparative View*. Hinsdale, Illinois, The Dryden Press.
- SOYSAL, Yacemin (1994): *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago, University of Chicago Press.
- STACK, John (ed.) (1986): *The Primordial Challenge: Ethnicity in the Contemporary World*. Nueva York, Greenwood Press.
- STALIN, Joseph (1973): «The Nation», en Stalin, *Marxism and the National Question*, reimpresso en Bruce Franklin (ed.), *The Essential Stalin: Major Theoretical Writings, 1905-1952*. Londres, Croom Helm.
- STEINBERG, Jonathan (1976): *Why Switzerland?* Cambridge, Cambridge University Press.
- STERN, Menahem (1972): «The Hasmonean revolt and its place in the history of Jewish society and religion», en Haim Ben-Sasson y Shmuel Ettinger (eds.), *Jewish Society Through the Ages*. Nueva York, Schocken Books.
- STONE, John (ed.) (1979): «Internal Colonialism». *Ethnic and Racial Studies* 2, 3 (special issue).
- SUBARATNAM, Lakshmanan (1997): «Motifs, metaphors and mytho-moteurs: some reflections on medieval South Asian ethnicity». *Nations and Nationalism* 3, 3: 397-426.
- SUBTELNY, Orest (1994): *Ukraine: A History*, 2a ed. Toronto, Buffalo, Londres, University of Toronto Press.
- SUGAR, Peter (ed.) (1980): *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*. Santa Barbara, ABC-Clio.
- SUNY, Ronald (1993): *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution and the Collapse of the Soviet Union*. Stanford, CA, Stanford University Press.
- TILLY, Charles (ed.) (1975): *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton, Princeton University Press.
- TOMLINSON, John (1991): *Cultural Imperialism*. Londres, Pinter Publishers.
- TONKIN, Elisabeth, Maryon McDONALD y Malcom CHAPMAN (eds.) (1989): *History and Ethnicity*. Londres y Nueva York, Routledge.
- TONNESSON, Stein, y Hans ANTLOV (eds.) (1996): *Asian Forms of the Nation*. Cambridge, Cambridge University Press.

- TREVOR- ROPER, Hugh (1961): *Jewish and Other Nationalisms*. Londres, Weidenfeld and Nicolson.
- TRIGGER, B. G., B. J. KEMP, D. O'CONNOR y A. B. LLOYD (1983): *Egypt: A Social History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- TUVESON, E. L. (1968): *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*. Chicago, Chicago University Press.
- VAN DEN BERGHE, Pierre (1978): «Race and ethnicity: a sociobiological perspective». *Ethnic and Racial Studies* 1, 4: 401-411.
- (1995): «Does race matter?». *Nations and Nationalism* 1, 3: 357-368.
- (1994): *Religious Nationalisms: Hindus and Muslims in India*. Berkeley, CA, University of California Press.
- VIROLI, Maurizio (1995): *For Love of Country: An Essay on Nationalism and Patriotism*. Oxford, Clarendon Press.
- VITAL, David (1975): *The Origins of Zionism*. Oxford, Clarendon.
- (1990): *The Future of the Jews: A People at the Crossroads?* Cambridge, MA, y Londres, Harvard University Press.
- WALLACE, William (1990): *The Transformation of Western Europe*. Londres, RIIA/Pinter.
- WALZER, Michael (1985): *Exodus and Revolution*. Nueva York, Basic Books.
- WEBER, Eugene (1979): *Peasants into Frenchmen: The Modernisation of Rural France, 1870-1914*. Londres, Charro and Windus.
- (1991): *My France: Politics, Culture, Myth*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- WEBER, Marx (1948): *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. Hans Gerth y C. Wright Mills. Londres, Routledge and Kegan Paul.
- (1968): *Economy and Society*, 3 vols. Nueva York, Bedminster Press.
- WEBSTER, Bruce (1997): *Medieval Scotland: The Making of an Identity*. Basingstoke, The Macmillan Press.
- WIBERG, Hakan (1983): «Self-determination as an international issue», en Ioann Lewis (ed.), *Nationalism and Self Determination in the Horn of Africa*. Londres, Ithaca Press.
- WILLIAMS, Gwyn (1985): *When was Wales?* Harmondsworth, Penguin.
- WILMSEN, Edwin, y Patrick McALLISTER (eds.) (1996): *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*. Chicago y Londres, University of Chicago Press.

- WILSON, H. S. (ed.) (1969): *Origins of West African Nationalism*. Londres, Macmillan and Co.
- WINTER, Jay (1995): *Sites of Memory, Sites of Mourning*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WISEMAN, D. J. (ed.) (1973): *Peoples of the Old Testament*. Oxford, Clarendon Press.
- WRIGHT, John, Suzanne GOLDENBERG y Richard SCHOFIELD (eds.) (1996): *Transcaucasian Boundaries*. Londres, UCL Press.
- YUVAL-DAVIS, Nira (1997): *Gender and Nation*. Londres, Sage.
- , y Floya ANTHIAS (eds.) (1989): *Woman-Nation-State*. Londres, Sage.
- ZARTMANN, William (1964): *Government and Politics in North Africa*. Nueva York, Praeger.
- ZEITLIN, Irving (1984): *Ancient Judaism*. Cambridge, Polity.
- ZERNATTO, Guido (1944): «Nation: the history of a word». *Review of Politics* 6: 351-366.
- ZERUBAVEL, Yael (1995): *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*. Chicago y Londres, University of Chicago Press.
- ZIMMER, Oliver (1999): «Forging me Swiss Nation, 1760-1939: Popular Memory, Patriotic Invention and Competing Conceptions of Nationhood», tesis doctoral inédita, University of London.