

IDENTIDAD NACIONAL, RECONOCIMIENTO Y DEMOCRACIA

Bernat Riutort Serra

RESUMEN: Desde sus primeros escritos Habermas ha reflexionado sobre la identidad de sujetos y colectividades, sobre la democracia, sobre la dialéctica del reconocimiento y sobre la nación y el nacionalismo, especialmente para el caso alemán. Las diversas intervenciones sobre estos temas han sido episódicas aunque muy numerosas y en buena medida respondiendo a problemas o debates político-intelectuales. Mantenemos que a lo largo de sus trabajos hay un hilo coherente que intentamos destacar, valorar y criticar.

ABSTRACT: Since his first writhings Habermas has reflected on the identity of subjects and collectivities, on democracy, on the dialectic of recognition and on nationhood and nationalism, especially in the case of Germany. The diverse interventions in these themes have been episodic although very numerous and for the most part answer political or intelectual questions and debates. We maintain that throughout his work these is a coherent thread that we try to highlight, evaluate and criticize.

El pensamiento de impronta hegeliana se enfrenta una y otra vez con el problema filosófico de la identidad. Habermas no es ajeno al cuestionamiento. Lo considera críticamente desde la filosofía y las ciencias sociales. La identidad colectiva en las sociedades complejas tensa sus propias categorías, tanto en la teoría de la acción comunicativa, como en el debate político.

I

Identidad colectiva y reflexivización de la tradición

Intelectualmente la identidad colectiva se presenta como una cosmovisión narrativa de la propia tradición que interpreta el presente a través del pasado y se proyecta hacia el futuro, sea en una versión mítica, religiosa, de historia nacional o de clase,... Sirve de plexo identificador de la población y de marco interpretativo y motivacional mínimo para el mantenimiento de la cohesión social. La tradición y la identidad que la representa narrativamente no son estáticas. La identidad toma un rumbo u otro según quien hegemoniza la interpretación de la tradición y *según la actitud de la comunidad al continuarla*. La tradición es un campo en el que pugnan por afirmarse diferentes versiones..

En cada momento histórico se ofrecen varias interpretaciones de perfiles difusos de la tradición. En una tradición no existe un sentido original, puro, al que se pueda volver. La "verdad histórica" de una tradición no es un problema de objetividad, sino de *comprensión dialógica*. Todo interprete parte de una precomprensión que implica una determinada ubicación en la tradición. Las interpretaciones se superponen unas a otras en diversas estratos que iluminan la profundidad del pasado desde el presente histórico del intérprete que tiene que reelaborar un hilo conductor.

Para Habermas, la ilustración representa un punto de inflexión clave de la historia occidental en el modo de apropiarse de la tradición y posibilita una relación crítica en el modo de continuarla; *introduce una mediación reflexiva que irrumpe en la continuidad sacralizada y permite incorporar la dimensión crítica*.

No se trata de negar la fuerza de la tradición sobre el devenir humano. Somos seres históricos, hemos de dialogar con el pasado para comprender nuestro presente. El pasado nos constituye como intersubjetividad en la que nos formamos. Se trata de introducir la reflexión en la apropiación interpretativa de la tradición; superando las *constricciones alienantes del dogmatismo de la tradición*. Los significados que la tradición vehicula representan, a la vez que los procesos intersubjetivos pasados que posibilitan nuestro presente, las condiciones sociales, políticas y económicas bajo las que se generaron y a las que sirvieron de justificación, por lo que al volver sobre ellas reflexivamente no se reproducen hipostatizadas y sacralizadas. El desvelamiento conlleva una dialéctica supradadora.¹

La crítica establece una distancia respecto del legado que nos constituye, nos sitúa reflexivamente sobre nuestro pasado y modifica nuestra posición apropiativa de éste, facilitando la discriminación sobre como continuar la tradición. Los prejuicios que parecían inamovibles y naturales se desvelan como producidos socialmente, quienes se hallan sometidos a ellos tienen la posibilidad de superarlos. Para Habermas, *al participar en la construcción de una identidad colectiva en la modernidad tenemos que esclarecer nuestra posición en relación al tratamiento dogmático o crítico de la tradición que pretendemos continuar*. Si en este punto asumimos el legado de la ilustración, la tradición tiene que justificarse ante el tribunal de la crítica dialógica antes de justificar el presente a partir de la interpretación del pasado.

Razón crítica y narrativa nacional

En el siglo diecinueve, en parte como reacción al universalismo abstracto de la ilustración, el nacionalismo romántico construyó narrativas históricas que se apropiaban de la tradición para configurar identidades colectivas nacionales, cultivando los rasgos diferenciales. Estas narrativas tenían carácter interclasista. Como construcción intelectual eran un tipo de narración profana elaborada desde las ciencias del espíritu que articulaba elementos diversos; lengua, étnia, religión, literatura, historia, etc. Identificando la

¹ Habermas, J., *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos. Madrid. 1988. McCarthy, J., *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos. Madrid. 1987. Holub, R.C., *Jürgen Habermas. Critic in the Public Sphere*. Routledge. New York. 1991.

"herencia" cultural con la justificación del Estado existente, o del que aspiraban a construir, concebidos como "*causalidad de destino*" colectivo. La historiografía y las ciencias del espíritu cumplieron la función de dar sentido al acontecer, articulando significativamente la identificación colectiva. La construcción de la narrativa podía basarse en elementos reales, pero, como tal, era artificial. Proyectaba una nación *imaginaria* que se presentaba como "natural", como "*causalidad de destino*". A menudo se desarrollaba sin aceptar la crítica respecto de sí mismas.

Las identidades nacionales han sido construídas por élites intelectuales y políticas modernas y se han difundido a través de los modernos medios de comunicación de masas y la enseñanza obligatoria. Hegemonizar una determinada imaginaria nacional ha requerido controlar los medios de producción y difusión ideológicos por parte de las élites promotoras. El potencial movilizador de la identidad nacional es tan grande que desde que surgió ha estado en el centro de los recursos utilizados por el poder, o por quienes se quieren hacer con él, para conducir los acontecimientos en su favor, bajo la capa legitimante de los "intereses nacionales".

Crear en la nación imaginaria conlleva vivirla como real, por lo que tiene efectos de realidad. La nación cultural vivida como predada *no precisa justificarse ante ningún tribunal de la razón*. Lo que *fue* contingente adquiere la solidez de lo necesario, es un "hecho natural", sean las fronteras, la lengua, la composición étnica, los fundadores, etc. La integridad comunitaria y territorial de la nación deviene desde sus orígenes un *destino*. Pero, en la medida que las ciencias del espíritu presentan requerimientos críticos y científicos, entran en contradicción con la "novela" histórica y la mitología nacional que narra los afanes emancipativos, la misión singular de la colectividad nacional. La historiografía nacional surgió bajo el "compromiso" implícito de *no "barrer la historia a contrapelo"*, mostrando las contradicciones de la historia "nacional" y el sufrimiento de quienes han quedado por el camino, cuyas razones han sido olvidadas y no son recuperadas en el hilo conductor de la narrativa nacional.²

II

Sociedades complejas e identidad colectiva

Habermas constata la existencia de identidad colectiva en las sociedades que han logrado continuidad y se autointerpretan como diferentes.³ Las ciencias sociales han teorizado en múltiples ocasiones y desde diversas ópticas como las sociedades generan y mantienen su identidad a través de sus esfuerzos. La identidad no es algo dado de una vez por todas. Cuando una sociedad tiene dificultades en el mantenimiento de su identidad se enfrenta con problemas de integración social. Si estos crecen puede deslizarse hacia una *crisis de legitimación* social que se resuelve en el sentido de la reconstrucción de la identidad o de la desintegración social.⁴

² Habermas, J., "Conciencia histórica e identidad nacional". *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid. 1989.

³ Habermas, J., "¿Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?". La reconstrucción del materialismo histórico. Taurus. Madrid. 1981.

⁴ Habermas, J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Amorrortu. Buenos Aires. 1975.

La identidad colectiva requiere normas y valores que integren a la población, cimentando la interacción en el mundo de la vida y generando sentimientos de pertenencia entre sus miembros. La gestación y mantenimiento de la identidad colectiva precisa de una *práctica cultural* que organiza intelectualmente y justifica la "continuidad" y "bondad" comunitaria. En un lado del abanico cultural estos condicionantes concurren de manera aporoblemática en las comunidades tribales, cuya identidad colectiva se reproduce narrativamente a través de la fuerza coesionante del mito. En el otro extremo del abanico, las sociedades modernas desarrolladas, mucho más extensas, complejas, desiguales y plurales, en las cuales se torna más costoso e incierto mantener una identidad colectiva que sostenga las diversas subjetividades que la forman. |

En Occidente, durante el siglo diecinueve y la primera mitad del veinte, las principales formas de identidad colectiva de *nuevo tipo* fueron la nación y la conciencia de clase. Actualmente no hay un sustituto funcional comparable. Ambas identidades *post-tradicionales* presentan una doble vertiente:

a) La identidad nacional ha jugado un papel socialmente constructivo y progresista cuando se ha desarrollado; (i) *coincidiendo con discursos universalistas y emancipativos* que extendían las relaciones al marco nacional, liberándolo de servidumbres y localismos tradicionales e impulsando el Estado democrático; (ii) *promoviendo movimientos de liberación* contra el colonialismo que configuraban voluntades políticas colectivas asociadas a programas racionales, al mismo tiempo que facilitaban la movilización colectiva para liberarse del yugo de las potencias imperialistas.

b) Por el contrario, en contextos de crisis económica y social, frente a las incertidumbres del mundo cambiante y a la relación con los "otros" percibidos como peligros, ha mostrado una conciencia de *reafirmación nacional reaccionaria*, carente de objetivos universalistas y emancipativos; (i) en el mejor de los casos este tipo de reacción se ha presentado como un programa a la defensiva, impotente y particularista; (ii) en el peor, ha tomado las características de un peligrosísimo, agresivo e irracional fenómeno de regresión social en todos los aspectos.

La nación es una identidad colectiva *post-tradicional* que crea vínculos y prejuicios sociales muy fuertes que contribuyen a legitimar la autoridad estatal, o en su defecto, a formarla. La visualización externa de este sentimiento de pertenencia tiene su momento culminante en la guerra; la homogeneización y movilización colectiva bajo la bandera nacional. El nacionalismo es la identidad colectiva moderna que ha penetrado más profundamente en la población. Al finalizar el siglo veinte la nación tiene una notable capacidad de pervivencia, pero, según Habermas, es incapaz de solucionar los problemas de identidad colectiva planteados.

El partido obrero pretendió trascender su forma particularista articulando *la conciencia de clase con objetivos universalistas y emancipativos*. Durante un largo período tales objetivos motivaron sus actuaciones —en cualquier caso, sus adherentes creían en ellos. Mientras tanto, la burocratización progresiva y otros condicionantes históricos deformaban sus designios emancipativos. (i) La versión bolchevique del partido—Estado inspiró regímenes que pronto desembocaron en el fracaso. (ii) La socialdemócrata, abandonó los objetivos revolucionarios e impulsó programas de bienestar que desarrollaron los derechos sociales. En la fase actual del capitalismo tardío ha llegado a sus límites y está en crisis. La transformación de la sociedad del trabajo en sociedad de la

comunicación global ha agotado el potencial identificante y emancipativo proveniente de los programas basados en la conciencia política de la clase obrera.⁵

En sus revisiones teóricas, Habermas, nos relaciona las identidades nacionales, segmentadas verticalmente, con las identidades de clase, segmentadas horizontalmente, como *de hecho* se han presentado en la historia, por lo que no explica los conflictos concretos. No analiza la formación de bloques sociales y políticos interclasistas, transversales respecto de la segmentación vertical y horizontal, con fuerza configuradora global. Tampoco la complejidad de las luchas por la hegemonía que ideológicamente integra y combina elementos verticales y horizontales, configurando y extendiendo la identidad colectiva articulada en torno a determinados valores y prácticas.⁶

Identidad nacional y democracia

Con la formación de las sociedades burguesas los individuos se emancipan de los vínculos tradicionales, se les reconocen ciertas libertades, son ciudadanos, contratantes libres, cumplen el servicio militar, se extiende la educación obligatoria, reciben información periódica de países lejanos, etc. Tal proceso de individualización y extensión de las relaciones sociales requiere una nueva forma de identidad colectiva adecuada a los cambios. El nacionalismo surge en este nuevo contexto, impulsado y elaborado por élites interesadas. Se difunde rápidamente y cataliza el sentimiento de pertenencia a una nueva comunidad ampliada. El Estado-nación logra el mayor desempeño de estas funciones.

El Estado moderno, *anterior a la conciencia política nacional, creó el espacio para la democratización posterior, así como para la homogeneización cultural de la población en el ámbito nacional*. El Estado nacional soberano que surge de la Revolución francesa es el paradigma para el nacionalismo decimonónico. En el Estado nacional clásico se da una tensión entre las proclamaciones universalistas del Estado de Derecho democrático y el particularismo nacional —definido frente al exterior y al fraccionamiento feudal. Los estados clásicos y los surgidos del Risorgimento mediaron y equilibraron estas contradicciones con relativo y desigual éxito.

Las libertades individuales y la autodeterminación son partes constitutivas, a menudo en conflicto, de las doctrinas nacionalistas. Remiten, de un lado, a los derechos y la soberanía democrática de los ciudadanos y del otro, a la autoafirmación política colectiva de la nación. La tensión entre ambos principios es permanente en la historia. El Estado con una población nacional homogénea ha sido una ficción. En el Estado nacional coexisten minorías con reivindicaciones culturales y nacionales, que al proclamar sus derechos o su soberanía entran en contradicción con la autoafirmación del Estado-nación.

En la primera etapa de los estados nación clásicos la relación entre democratización y nacionalismo se potenció mutuamente. La constitucionalización de los derechos y los inicios de la democratización del Estado contribuyeron a aportar un nuevo marco legal,

⁵ Habermas, J., "La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas". *Ensayos Políticos*. Península. Barcelona. 1988.

⁶ Riutort, B., "La formación de las identidades nacionales en Europa occidental". *Revista de Estudios Sociales*. nº4. Santa Fe. Argentina 1993. Riutort, B., "Democracia y praxis en el joven Habermas". *Revista de Estudios Sociales*. nº7. Santa Fe. Argentina. 1994.

valorativo, participativo y simbólico a los nuevos ciudadanos, dignificando y proclamando la soberanía nacional, el nuevo "nosotros". Por otra parte, la autoconciencia nacional de la población aportó la homogeneización cultural que facilitó el sentimiento de unidad y la movilización política en la lucha y consolidación de los estados constitucionales que proclamaban los derechos personales para todos. La ciudadanía nacional cohesionó a la población del estado-nación en torno a los ideales de soberanía popular y derechos individuales.⁷

Las tendencias contrarias a la convergencia permanecieron más o menos latentes y en determinadas circunstancias y lugares se manifestaron con fuerza: *La autocomprensión nacionalista se impuso sobre la concepción liberal y republicana*. La idea de autoafirmación nacional frente a los extraños, interpretados como potenciales enemigos, internos o externos, adquirió primacía. Si tal concepción de nación se expande, las libertades individuales y la democracia pasan a ser obstáculos para la autoafirmación nacional. La nación exige de los soldados de la patria el sacrificio supremo si es necesario. La defensa nacional recupera para el Estado secularizado elementos de trascendencia sacra. La nación se torna una comunidad superior a los individuos que "reciben su ser de ella". *No es una nación soberana de ciudadanos libres e iguales, sino una comunidad de origen sin la cual nuestra vida carece de sentido*. Se torna destino etnocéntrico para sus miembros. El particularismo se impone al universalismo de la ciudadanía libre y democrática.

En la primera mitad del siglo xx, *el nacionalismo integral* radicalizó el lado del particularismo a costa de la democracia, avasallando las libertades y los derechos de los ciudadanos y considerando a los extranjeros como un peligro para la integridad de la nación. El egoísmo nacional, liberado de las ataduras constitucionales y universalistas, provocó dictaduras y totalitarismos antidemocráticos. El nacionalismo integral con sus relatos cargados de xenofobia, elitismo y mitología legitimó el racismo, la violencia masiva y la guerra. La radicalización de este nacionalismo en la versión del nazismo provocó una barbarie hasta entonces desconocida.

Al acabar el siglo veinte: 1) Las nuevas alianzas militares y la inmensa capacidad destructiva desbordan el marco de los estados nación y replantean el concepto de servicio militar ciudadano, central en el nacionalismo clásico. 2) Ingentes flujos migratorios diversifican el componente étnico y cultural de las poblaciones, la multiculturalidad se expande. 3) La explosión de las comunicaciones y la difusión del turismo de masas rompe el aislamiento de los plexos nacionales. 4) Las ciencias del espíritu acusan el impacto de las exigencias metódicas en las comunidades científicas, desbordando su carácter nacional.

Identidad nacional y ciudadanía.

Desde el período romano hasta el siglo dieciocho el término "nación" ha significado comunidad de origen étnico, geográfico, cultural, lingüístico o tradicional, contrastando con el término "civitas" que se refería a la integración política en el Estado. En sentido

⁷ Habermas, J., "Tres modelos de democracia sobre el concepto de una política deliberativa". Debats n°39. Valencia 1992 y The European Nation State-Its Achievements and its Limits. On the Past and Futur of Souvercignity and citizenship". 17 th IVR Worl Congres. Bologna. June 1995.

muy restringido el "ciudadano" es el individuo "natural" de un Estado. Modernamente ha significado poseedor de derechos civiles, más tarde se le añadieron los derechos políticos y recientemente se le han agregado los derechos sociales, a la vez que implicaba ser copartícipe de deberes cívicos.

El liberalismo que proviene de Locke tiene una concepción *individualista e instrumental* del ciudadano. La concepción de la libertad es *negativa*; establece el espacio dentro del cual caben opciones diversas. Los derechos subjetivos son la base del orden jurídico. Un ciudadano es un individuo al que el Estado reconoce derechos subjetivos frente al mismo Estado y a los demás ciudadanos. El ciudadano está separado del Estado, en la privacidad de la sociedad civil. Formalmente todos los ciudadanos son iguales y pueden influir en la toma de decisiones. Los ciudadanos persiguen sus intereses privadamente. El paradigma es el supuesto agente racional en el mercado.

La tradición republicana tiene su origen en Aristóteles. Es una concepción comunitaria ético-política. Los ciudadanos forman parte de la comunidad política. Su identidad personal y social se desarrolla participando en las tareas públicas. La libertad *positiva* de los ciudadanos se manifiesta como *praxis* que forma la voluntad colectiva. No hay una separación estricta entre gobernantes y gobernados; comparten la gestación de las decisiones de gobierno. La democracia es un fin en sí mismo. Las leyes no son causa, sino resultado de los esfuerzos cooperativos de la ciudadanía. Los motivos y actitudes ciudadanas forman la cultura jurídica y dan vida a las normas. La legitimidad de la ley depende del procedimiento democrático. La participación está en la base del derecho positivo.

Rousseau y Kant concebían el contrato social como un pacto entre ciudadanos libres e iguales que fundaba el poder legítimo. La soberanía era autolegislación de los ciudadanos. Los elementos adscriptivos no conferían legitimidad. La Revolución francesa proclamó la soberanía nacional; proclamación que en este caso tendía a hacer aplicables las extensiones *natio* y *civitas*. Pero, explícitamente, la "nación" era republicana; ciudadana y no comunidad de origen. La virtud ciudadana era la *praxis* política ejercida por los ciudadanos con derechos civiles y políticos que participaban en la gobernación del Estado. La nación se definía políticamente, era una nación política. La nación de ciudadanos era diferente de la nación prepolítica. La fórmula de Renan para la nación fue paradigmática; la voluntad política de los ciudadanos, un "plebiscito cotidiano".

La nación del romanticismo era prepolítica: Comunidad de procedencia que debía redimirse en la construcción del Estado nacional. Durante el siglo diecinueve el nacionalismo romántico se combinó con el republicanismo. El nacionalismo se apropió los elementos adscriptivos, a partir de ellos elaboró historias nacionales que justificaban la reivindicación de la soberanía popular. La asociación entre nacionalismo y republicanismo parecía normal. El "etnos" y el "demos" coincidían a costa de no pasar el cepillo a contrapelo de la historia. Pero, la complementariedad fue cosa de la época.

Algunos destacados comunitaristas actuales como Taylor han identificado la ciudadanía con una forma de vida concreta. Las tradiciones aceptadas de la comunidad étnico-cultural ha vuelto a relacionarse con el concepto republicano de nación de ciudadanos. Además, han presupuesto la incorporación de los derechos subjetivos liberales en la nueva síntesis. La nación de ciudadanos libres ha de vivificarse en una forma de vida concreta que induzca motivos y actitudes sedimentadas en una tradición étnico-cultural.

Multiculturalidad, política y eticidad.

En la sociedad moderna, capitalista y compleja, el recurso a las religiones privatizadas, la ciencia, el arte autonomizado, la moral profana y al Estado secularizado, dificultan la formación y mantenimiento de la identidad colectiva. A la vez, la racionalidad estatal-nacional que debería garantizar la identidad colectiva es sobrepasada por la realidad. Los procesos de globalización se desarrollan a gran velocidad; la integración en áreas multinacionales como la Unión Europea, las alianzas militares, las organizaciones y corporaciones internacionales, las redes globales, las migraciones masivas, la nueva división internacional del trabajo, etc. Los significados sociales que ofrecen contenidos identificantes coexisten en un marco que permite a los individuos participar de algunos de ellos, junto a otros que se ignoran y enfrentan. Para Habermas, antropológicamente, a medida que avanza la modernidad, el yo tiende a escindirse respecto de la naturaleza, la sociedad y la interioridad, quedando, en su individualidad, a la intemperie respecto de vínculos intersubjetivos.

Las nuevas identidades colectivas surgidas en la tardomodernidad, principalmente, los *nuevos movimientos sociales*, no pueden encajarse sin grandes problemas en marcos estatales, en organizaciones concretas, en filiaciones o en grupos de estatus, tampoco pueden reemplazar funcionalmente el papel jugado por las identidades colectivas modernas, la nación y la conciencia de clase. De hecho, las normas y valores nuevos surgen de contextos vitales poco institucionalizados. Tales procesos plantean el universalismo y el respeto de la diferencia como la perspectiva adecuada para abarcar la generalidad de los fenómenos, lo que significa relativizar las propias formas de existencia en favor del reconocimiento del otro. Presuponen la superación del orden internacional basado en la fuerza por otro basado en el derecho.⁸

Para Habermas, en la sociedades multiculturales, las identidades colectivas diferentes *deben hallar la forma de coexistir en la misma comunidad política*. Para ello, la *cultura política oficial* del Estado *debe* dejar de ser la cultura de la identidad colectiva más poderosa. *Desacoplarse de ella y ofrecer un marco de tolerancia y reconocimiento para las identidades diferentes, entre las cuales se cuenta la mayoritaria.*

La propuesta anterior recoge y formula tendencias existentes en las sociedades avanzadas. Concibe el vínculo intercomunitario en torno a elementos más abstractos que tienen menor capacidad de identificación colectiva. Para asentarse solidamente la ciudadanía democrática en sociedades multiculturales, ha de reforzarse con elementos cívicos de contenido social y cultural; políticas de bienestar y reconocimiento que compensen a las minorías sociales, culturales y étnicas desfavorecidas. La tendencia al aumento de la segmentación social y a la reducción de las políticas sociales universalistas exacerba las rivalidades sociales, étnicas y culturales incrementando los odios intercomunitarios.

Una identidad política abstracta capaz de adaptarse a la pluralidad de identidades culturales en su seno se ha de configurar en base a estructuras democráticas y derechos reconocidos que canalicen los procesos participativos y respeten las diferencias, más que

⁸ Habermas, J., "The European Nation State...." op. cit.,...

en base a contenidos materiales.⁹ Precisa un *mayor grado de racionalización de la comunidad política en torno a principios constitucionales y procedimientos democráticos*.

En las sociedades complejas las interpretaciones narrativas de la identidad colectiva *han* de ser revisables, no están exentas de crítica. Pero, requieren una actitud respetuosa con la propia tradición y con la de los demás. Las *nuevas* identidades deberían concebirse *en el marco de procesos de comunicación no distorsionados en los que se pueda participar formalmente en igualdad de condiciones*. Se trata de configurar un lugar institucional con capacidad para generar un grado de integración que permita coexistir y comunicarse a las diversas identidades colectivas, para ello se requiere *tolerancia y reconocimiento del otro*. Lo contrario forzaría la homogeneización, anularía la democracia y la complejidad. A esta nueva cultura civico-política la llama *patriotismo constitucional*.

Habermas sugiere que al finalizar el siglo, en las sociedades complejas y democráticas, el peso relativo de los aspectos constitucional y democrático *ha* de primar sobre el particularismo, a la vez que se garantizan las identidades colectivas. Aunque, por el contrario, *hay* tendencias inquietantes de signo contrario como la xenofobia y el fundamentalismo que deben combatirse. Los postulados democráticos y constitucionales caracterizan la cultura cívica y desactivan, en parte, el potencial particularista excluyente, a la vez que ofrecen un marco para las distintas formas de vida. El multiculturalismo existente requiere una profundización en los principios constitucionales y la democratización del Estado.

Con el ideal del patriotismo constitucional, Habermas, *pretende diferenciar entre cada cultura particular, reconocida por el Estado y la política estatal que compete a todos los ciudadanos del mismo Estado*. El marco estatal abarca institucionalmente las diversas formas de vida, sin asumir compromisos fuertes con el contenido sustantivo de una de ellas sobre el de las otras. Bajo su paraguas deben cobijarse las diversas interpretaciones de la tradición que identifican a cada comunidad, posibilitando la pervivencia de las minorías culturales y nacionales junto a la cultura y nacionalidad mayoritaria, generando de este modo un ámbito excéntrico de identidades, en general más flojas. En una sociedad multicultural el patriotismo constitucional ha de reemplazar a la homogeneización nacionalista, garantizando la tolerancia y el reconocimiento recíproco. *El denominador común se ha de establecer en torno a un concepto procedimental y deliberativo de la política*. La identidad en torno a los principios y procedimientos integra a los ciudadanos de culturas y nacionalidades diferentes a un nivel político más abstracto, generando un nuevo tipo de patriotismo.

Para Habermas, la tradición del republicanismo comunitarista reduce la praxis política a la formación democrática de la voluntad colectiva en una comunidad definida prepolíticamente, dejando fuera de su alcance aquellas cuestiones políticas que no incumben al entendimiento ético entre ciudadanos de la nación prepolítica. En situaciones pluralistas y multiculturales tal estrechamiento prepolítico de la política impide canalizar conflictos que pueden hallar un punto de consenso intercomunitario, aunque sea basándose en razones diferentes. En tales situaciones, el posible equilibrio no responde a un acuerdo ético, sino a un compromiso bajo un marco procedimental institucionalizado. Una sociedad democrática y multicultural genera una cultura política constitucional y

⁹ Habermas, J., "Ciudadanía e identidad nacional, consideraciones sobre el futuro europeo". Debats n° 39. Valencia, marzo 1992.

participativa, sin que la comunidad de origen sea condición necesaria. El patriotismo constitucional diferencia y garantiza la nación como comunidad de origen reconocida, de la identidad colectiva ciudadana que abarca culturas diferentes.

Habermas reinterpreta el republicanismo basándose en su teoría de la acción comunicativa. La participación política genera integración social. La formación práctica de la voluntad colectiva produce solidaridad ciudadana. La praxis política participativa constituye el plexo ético para la vida social y se orienta al consenso racional. El paradigma de la acción política republicana es el diálogo con intención comunicativa. Propone una concepción de la ciudadanía y la democracia que supere e integre las concepciones liberal y republicana. El marco procedimental de la política deliberativa puede alojar tanto el elemento liberal del compromiso y la separación de la sociedad civil de la política, como el elemento republicano de formación participativa de la voluntad colectiva, tanto el elemento instrumental de la política como el elemento comunicativo. Se trata de una disposición a la cooperación política en un marco procedimental justificado racionalmente y aceptado por la ciudadanía. *El concepto procedimental de política deliberativa se convierte para Habermas en el núcleo normativo de la teoría de la democracia.*

El carácter contrafáctico del planteamiento habermasiano, en momentos en que se precisan ideales colectivos para afrontar los problemas crecientes del multiculturalismo resulta estimulante, pero, inadvertidamente, desliza una voluntad de reconciliación de las contradicciones sociales que, de no desarrollarse críticamente, puede quedar en el reino del "alma bella". La síntesis dialéctica que propone entre liberalismo y republicanismo adquiere su concepto en el carácter procedimental de la política deliberativa, pero, está por ver si tal marco es suficiente para abarcar los nuevos problemas políticos y constitucionales que trae aparejada la cultura del patriotismo constitucional que propone. Tanto la formulación del concepto de patriotismo constitucional, como del concepto procedimental de política deliberativa presentan serios problemas de ambigüedad; ¿el patriotismo constitucional, como cultura política, condiciona la interpretación del concepto procedimental de la política deliberativa, o a la inversa?. ¿La interpretación del marco procedimental-deliberativo es visto como un "consenso solapado", o como una "superación dialéctica" que crea nueva eticidad intercomunitaria?. La síntesis de liberalismo y republicanismo desde sus idealizaciones, sin desarrollar su crítica, ¿no lleva aparejado en el corazón de la presunta reconciliación superadora una realidad que marcha por derroteros poco transitables?, etc. Un caso paradigmático de estas dificultades puede verse en su discusión sobre el reconocimiento de los derechos colectivos.

III

Identidad colectiva y luchas por el reconocimiento

Desde sus escritos de los años sesenta Habermas entendió la dialéctica del reconocimiento recíproco como un patrón de inteligibilidad de las relaciones humanas en contextos intersubjetivos. El esquema general de la lucha por el reconocimiento de Habermas es el siguiente: La demanda de reconocimiento para una identidad colectiva; 1) expresa violaciones de la dignidad vividas solidariamente por sus miembros e infligidas a dicha colectividad por otra, tal violación puede ser real o supuesta, pero, si es vivida como tal por la colectividad tiene efectos de realidad; 2) pretende restituir la integri-

dad del nosotros memoscábada, parte esencial de este proceso es la toma de "conciencia de sí" de la propia identidad violada; 3) Si la lucha por el reconocimiento *se desarrolla comunicativamente*, impulsa y articula la afirmación de la integridad ético-política colectiva de los ofendidos, frente a los ofensores, los cuales han de restituir la imagen de los ofendidos. El proceso genera un *contexto normativo compartido* entre las diferentes identidades colectivas, una eticidad.

Recientemente, tanto por la expansión de las demandas de derechos colectivos en las sociedades multiculturales democráticas, como por la disolución del bloque soviético y los cuestiones nacionales planteadas, los problemas de reconocimiento entre las comunidades han adquirido actualidad teórica y práctica. No es de extrañar que Habermas, en desacuerdo con las conclusiones de Taylor sobre el reconocimiento de los derechos en las sociedades multiculturales, ofreciese su propia interpretación crítica.

Como es sabido las demandas de reconocimiento de derechos se han efectuado en dos sentidos generales. (1) Las primeras se han formulado en torno a la identidad de cada *individuo* como sujeto universal de derechos. (2) Las segundas han pretendido garantizar prácticas, concepciones y papeles que son *bienes para una colectividad* y su carencia pone, real o supuestamente, en peligro su integridad.

Para Taylor¹⁰ la defensa de las segundas genera tensiones a la preservación de las primeras. Si, en un Estado, ambas formas de reconocimiento entre derechos derivan en un conflicto abierto la tensión se resuelve, en general, apostando por un tipo de derechos a costa del otro. El reconocimiento universalista de los derechos individuales es de tal manera neutral y general que no puede considerar el reconocimiento de la particularidad de lo que es bueno para una comunidad concreta, puesto que supondría parcialidad respecto de los individuos del mismo Estado que no participan de este bien colectivo, excluyéndose su reconocimiento. Por el contrario, si el reconocimiento estatal toma partido por la concepción de la vida buena de una comunidad, cuya realización requiere políticas activas orientadas a garantizar el bien colectivo, se niega como derecho universal, puesto que no es aplicable a individuos y comunidades del Estado que no comparten esta forma de vida; con la aplicación del derecho colectivo reconocido pueden ser menoscabados derechos individuales y de otras comunidades.

Teniendo en cuenta que considera que ambas argumentaciones ofrecen razones de peso, Taylor plantea la solución de separar los ámbitos de aplicación de ambos tipos de derechos para no negar la "verdad" de cada argumentación o caer en la arbitrariedad, al partir de supuestos contradictorios. El reconocimiento de los derechos individuales básicos se deslinda del reconocimiento de los derechos colectivos. Así, distingue entre libertades fundamentales que no pueden ser violadas en ningún caso y derechos básicos respecto de los cuales podrían justificarse restricciones, con el fin de garantizar la supervivencia de formas de vida en peligro, consideradas un *bien para futuras generaciones*. Esta solución puede ser prudente en determinadas circunstancias, pero no resuelve el problema del estatus de ambos tipos de derechos como tales, es más un compromiso político que una solución teórica.

¹⁰ Taylor, Ch., "Atomisme i <<multiculturalisme: la política del reconeixement". (ed) Castiñeira, A., *Comunitat i nació*. Proa. Barcelona. 1995.

El problema de los conflictos entre derechos individuales y derechos colectivos es un problema distinto del de la admisión de la *categoría* de los derechos colectivos como tales. En este punto Taylor superpone dos discusiones distintas. Logicamente es prioritario el problema del estatus del reconocimiento de derechos colectivos en lugar del conflicto entre derechos, si bien en la historia su génesis es la inversa. De hecho, el problema del conflicto entre derechos existe entre los mismos derechos individuales. La delimitación de sus aplicaciones requiere de múltiples discusiones y desarrollos legislativos y jurídicos. La praxis política, legislativa y jurídica va dando soluciones que pueden ser modificadas.

Según Habermas¹¹ la interpretación que hace Taylor del modelo liberal individualista es parcial, léase; libertades individuales reconocidas en forma de derechos básicos iguales para todos *más* tribunales encargados de resolver los conflictos entre agentes autónomos. Al interpretar así el sistema de derechos individuales *sólo* se destaca un aspecto: la protección legal de la autonomía subjetiva. Con esta concepción del modelo liberal los bienes colectivos *también* deben ser reconocidos como derechos para poderse preservar, de lo contrario no hay garantías para las formas de vida.

Para Habermas, el sujeto autónomo liberal que supone Taylor para el modelo está devaluado en *su componente democrático*. La autonomía moral y política de los sujetos implica la participación en la autoría de la ley a la que se está sometido. El problema que plantean los bienes colectivos a la concepción de los derechos individuales básicos es el de la *interpretación democrática*. La clave está en la formulación adecuada de la teoría de los derechos que restituya el *momento democrático*. Los derechos fundamentales no son *sólo* un sistema de normas universales garantizadas mediante los tribunales. El *proceso de mediación* práctica a través de la participación democrática *parte de* individuos iguales, estos, a su vez, *son sujetos históricos que participan de identidades colectivas*. Es lógico que los participantes autónomos, *como* particulares, impulsen el disfrute individual de sus bienes culturales. De manera que los bienes colectivos aparecen evaluados en la interpretación democrática como *eticidad*, *no* como principios constitucionales.

La síntesis del liberalismo y el republicanismo que Habermas realiza en sus últimos escritos se concibe aquí *desde* la primacía del individualismo, por ello el reconocimiento de los bienes colectivos se mantiene en el nivel de la *eticidad*, pero no en el de los principios, dando así un contenido más determinado al concepto procedimental de la política deliberativa elaborado en otras discusiones.

El sistema de leyes es neutral, *la actualización de éste en las decisiones legislativas media la universalidad del derecho con la eticidad de cada sociedad concreta*. Es el proceso de actualización de los derechos en los discursos concretos el que aparece en su contexto determinado. Las normas legales se elaboran por un determinado cuerpo legislativo y se aplican a una comunidad concreta. *Las normas legales están embebidas de valores sociales*, puesto que son individuos concretos de cada sociedad los que las hacen, pero, a su vez, han de someterse a los principios de neutralidad y universalidad del derecho. Habermas *excluye explícitamente el reconocimiento en el sistema de derechos de los contextos de vida mismos*; supondría reconocer derechos colectivos. Las leyes comunes a todos los ciudadanos han de ser neutrales respecto de las diferencias entre las distintas formas de vida.

¹¹ Habermas, J., "Lluites pel reconeixement a l'estat democràtic constitucional". Comunitat i nació, op. cit...

Las confrontaciones históricas que han llevado al reconocimiento de los derechos en el terreno político no las han protagonizado actores individuales, sino colectivos. Las luchas colectivas por el reconocimiento de los derechos individuales son immanentes al proceso democrático. Los derechos constitucionales son el resultado de estas luchas. Los individuos han participado en las luchas integrados en procesos colectivos. Habermas destaca el momento democrático y colectivo del proceso de reconocimiento que configura desde abajo el ámbito de lo público y lo privado, pero el resultado han sido proclamaciones de derechos individuales universales, los cuales *no excluyen* la protección del disfrute individual de los bienes culturales, al contrario, en una sociedad democrática los suponen en la actualización legal y en la elaboración política de la eticidad.

Ante las demandas de reconocimiento de derechos colectivos en estados multiculturales apela al momento democrático de la constitución del soberano y acepta que sus miembros tienen identidad cultural, pero la voluntad soberana sólo puede expresarse en términos individualistas y universales. *Lo colectivo sólo entra en la medida en que a través de la mediación democrática puede ser considerado como una actualización de un derecho individual universal.* Esta forma de abordar el problema propone un repliegue ordenado hacia la concepción individual y democrática de los derechos con reconocimiento de la protección de los bienes culturales en lo que respecta a la actualización. El problema es si esta solución procedimental-deliberativa solventa los problemas planteados por el desarrollo del patriotismo constitucional, o si da cuenta del reconocimiento de derechos colectivos existente.

Para Habermas, la actualización de los derechos individuales puede hacer posible el disfrute de bienes colectivos, pero no garantizar constitucionalmente derechos colectivos. La garantía de estos significaría la merma de libertad a los individuos para situarse críticamente frente a su propia cultura. Habermas dice que la cultura es intersubjetiva, afirma que no puede garantizarse su existencia sin proteger los contextos de vida compartidos, pero no la reconoce como tal intersubjetividad en el sistema de derechos. A pesar del esfuerzo por solucionar el hiato mediante la actualización del sistema de derechos, el problema de Taylor permanece; *puede ser que no baste la defensa legal del individuo en sus contextos culturales para garantizar formalmente la supervivencia de una cultura.*

La solución individualista democrática de Habermas al problema de las demandas de constitucionalización de derechos colectivos desarrolla dimensiones del proceso. Pero, supone una reducción deontológica individualista contradictoria para quién discurre desde la intersubjetividad de la acción comunicativa. La relación dialéctica entre individuo y comunidad ha de desarrollarse intersubjetivamente en el ámbito del derecho sin caer en el individualismo atomista que rechaza el reconocimiento de intersubjetividades históricas, ni en el organicismo comunitarista que violaría derechos individuales y colectivos de otros.

La dialéctica del reconocimiento intersubjetivo permite pasar del ámbito individual de reconocimiento de derechos al ámbito intersubjetivo, en el cual encuentren acomodo los elementos comunitarios. La condición de corrección de esta dialéctica del reconocimiento *es la reciprocidad que se ha de dar entre los individuos y entre las colectividades a cada nivel de reconocimiento*, así se mantiene la universalidad y la neutralidad. El reconocimiento constitucional de una identidad colectiva ha de abrirse *simultáneamente* al reconocimiento de las identidades de quienes quedan fuera y necesitan ser defendidos. El peligro para las libertades individuales no reside en el reconocimiento constitucional

del derecho colectivo, surgido de una demanda particular, sino de su imposición sobre individuos o colectividades que no lo desean.

Habermas ejemplifica su interpretación de este proceso aduciendo el caso del derecho de autodeterminación: si una colectividad se autodetermina y como consecuencia de ello se separa del Estado del que formaba parte, reproduce a otro nivel la misma situación, se habrán formado nuevas minorías en su interior —el caso del Quebec sirve de punto de referencia. La solución de Habermas es el patriotismo constitucional y la política procedimental deliberativa que en el marco de las constituciones liberales podrían facilitar la solución a dichos problemas. Pero es el caso —como veremos— que para el proceso de reunificación alemán, Habermas propugna la estrategia de la autodeterminación de los súbditos de la antigua RDA, y lo hace en nombre del patriotismo constitucional y de la política procedimental deliberativa. Hay algún lugar donde se reconoce un derecho colectivo a la autodeterminación, previo a la constitucionalización, pero Habermas no desarrolla este presupuesto puesto en juego inadvertidamente.

La solución habermasiana no desarrolla plenamente la dimensión comunicativa. La constitucionalización de derechos colectivos puede ser el resultado de un proceso que contemple el momento democrático que destaca Habermas y, además, reconozca derechos colectivos logrados en una lucha por el reconocimiento, siempre y cuando *simultáneamente se reconozcan* los derechos de los individuos y comunidades excluidos. El derecho constitucionalizado a la identidad cultural es un derecho universal y neutral si reconoce *recíprocamente* los derechos individuales y la identidad de las *otras* colectividades y establece un procedimiento con garantías y democrático para su aplicación. Tal dialéctica no sería completa si, como consecuencia lateral, no abordase el encaje de los derechos de las identidades “dobles”, “mestizas”, “bilingües”, “cosmopolitas”, etc. En el caso del reconocimiento del derecho de autodeterminación citado más arriba, su reconocimiento sería simultáneo al reconocimiento de los derechos individuales y los derechos de las nuevas minorías creadas, de lo contrario no se darían los presupuestos de reconocimiento. Es claro que las condiciones internacionales que garantizarían la corrección del proceso no se dan, lo cual no significa que no deban propagarse.

El reconocimiento de los derechos colectivos se viene practicando tanto entre los estados como en el interior de los estados. Aunque los métodos, correlaciones de fuerzas y las circunstancias mediante los que se han puesto en práctica son más que discutibles. En cualquier caso precisan de una mayor discusión y desarrollo jurídico, tanto en el campo del derecho internacional, como en el seno de cada constitución. Si el desarrollo del derecho moderno ha tenido diversas fases: los derechos liberales se reconocieron como consecuencia de la lucha contra el absolutismo; los derechos políticos se reconocieron como consecuencia de las demandas de participación democrática de las masas; los derechos sociales se reconocieron como consecuencia de las luchas obreras por su emancipación, los derechos culturales posiblemente se reconocieran como consecuencia de las crecientes luchas que se plantearan con el imparable crecimiento del multiculturalismo.

De hecho este proceso está en marcha. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU reconoce derechos colectivos. Los EE.UU. promovieron el reconocimiento de derechos colectivos durante la primera guerra mundial, en concreto del derecho de autodeterminación. El reconocimiento de derechos de negociación colectiva implica un reconocimiento de derechos colectivos, etc. Ejemplos recientes del reconocimiento del derecho de autodeterminación promovidos por las Naciones Unidas son los

casos de Croacia, Bosnia, Macedonia. En España, la Constitución española actual no reconoce el derecho de autodeterminación de las nacionalidades, pero, en el artículo dos, "reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones" que integran la Nación española y, en el artículo tres punto dos, reconoce, junto a la oficialidad del español en todo el Estado, la oficialidad de las demás lenguas españolas en las respectivas Comunidades Autónomas. En el caso de la Constitución Española hay un reconocimiento explícito de derechos colectivos junto a los derechos individuales. Los problemas de desarrollo y aplicación dependen de correlaciones de fuerzas, praxis democrática, debate intelectual, momento histórico, etc, en cualquier caso, no se pueden eludir.

IV

Tradiciones intelectuales y nacionalismo alemán

En la última década parte de las intervenciones de Habermas sobre la identidad colectiva han sido respuestas a problemas políticos en Alemania. No obstante, esta problemática está latente desde sus primeras reflexiones. La relación entre la tradición alemana de pensamiento y la europea es *inmanente* a su filosofía. Los conceptos tematizados anteriormente tienen su principal referencia contextual en la discusión sobre la cuestión alemana.

Cuando Habermas comienza a formarse en las tradiciones académicas alemanas de posguerra, el conocimiento de las atrocidades acaecidas en el período nazi, la lectura de los manuscritos del joven Marx y el retorno de grandes intelectuales alemanes obligados a emigrar —especialmente de origen judío—, presenta al joven pensador una panorámica escindida de la alta cultura: Una parte alienta un tipo de pensamiento sobre la singularidad alemana respecto de Occidente, mayoritario en el panorama filosófico "provinciano" alemán. La otra parte es un componente básico de la ilustración europea, relegada en la academia alemana de los cincuenta— de Herder a Kant, de Marx a Freud, los círculos de Viena y Berlín, etc.¹²

El problema de la identidad alemana y la disputa entre tradiciones de pensamiento en la filosofía alemana contemporánea tienen una dimensión filosófica e histórico-política. En el período nacionalsocialista fue la cosmovisión de la *singularidad* alemana la que se "impuso", obligando a la otra, la *ilustrada*, al exilio interior o exterior, siendo presentada como "inauténtica". En estas condiciones, la rebeldía del joven intelectual contra la identificación de lo alemán con la visión de la alta cultura que sirvió directa o indirectamente a la legitimación de la muerte masiva, le lleva a tomar partido por la cultura "ilustrada" de los "exiliados", como parte del pensamiento alemán a reivindicar y continuar, convirtiéndole en un alemán europeo y cosmopolita.

En la actualidad, el pensamiento neoconservador pretende reinterpretar el período del nacionalsocialismo, desdibujando y suavizando sus aristas, para reintegrarlo en una *con-*

¹² Habermas, J., "La nueva intimidad entre política y cultura". "Entrevista con Angelo Bolaffi", "Entrevista con Robert Maggiori". La necesidad de la revisión de la izquierda. Tecnos. Madrid. 1991.

tinuidad nacional alemana. Tal proceso está relacionado con las dificultades y esperanzas de la construcción europea, la posición de la República Federal Alemana en el proceso de reunificación alemán, la incontenible expansión multicultural en Europa, la reacción homogeneizadora y xenófoba por parte de grupos de la cultura "alemana" mayoritaria, etc. La cuestión de la identidad alemana vuelve a la escena pública y se convierte en problema político.

Habermas critica la tradición antiilustrada; según él, dicho pensamiento estimula intelectualmente el irracionalismo, inspira el decisionismo elitista, la nostalgia de los orígenes y un neopopulismo reaccionario que acaba por ofrecer una interpretación de la alteridad como chivo expiatorio de las frustraciones de la colectividad imaginada. Es una nueva mitología de salvación secular configurada como respuesta a las incertidumbres generadas por la industrialización y la modernidad.¹³ En la coyuntura de crisis de la república de Weimar, el *pathos* ideológico conservador radicalizado se convirtió en ánimo colectivo de amplias masas, espoleado por el tremendo impacto social de la crisis del capitalismo de los años treinta. Esta corriente antioccidental y anticivilizatoria, extremada en el nazismo, tuvo consecuencias nefastas y ayuda a explicar porque la gran mayoría de la población calló, o participó de tamaña barbarie.

La tradición antiilustrada, provenga del "nuevo" conservadurismo o del esteticismo posmoderno, rechaza la ilustración alemana. La hace culpable del desencantamiento y pérdida de la identidad colectiva alemana y del destino de la razón cosificadora causante de los males de la modernidad. Cuestiona las fuentes ilustradas de la nueva cultura política y filosófica alemana de posguerra, con la intención de erosionar su engarce en la "razón occidental". Por contra, Habermas destaca que la ilustración alemana ha sido capaz de cuestionar su propia racionalidad sin caer en el irracionalismo.

La tradición conservadora —con un trasfondo fundamentalista cristiano— ve lo específicamente alemán en valores opuestos a la ilustración y a la Revolución Francesa. Desde Fichte la tradición antiilustrada teorizó la especificidad de la cultura alemana; según ellos, disponía de una respuesta diferente y adecuada a los *males* de la modernidad occidental. El conservadurismo diagnostica los males de la crisis actual en los caminos sin salida de las tradiciones ilustradas, liberales y socialistas, proponiendo como salida la vuelta a la tradición filosófica y cultural alemana. Para ellos, la autoinculpación alemana neuriotiza la identidad y diluye lo específico de la nación. Al acabar la segunda Guerra Mundial, en la RFA, según los neoconservadores, se impuso una "revolución cultural" que promocionó la razón abstracta.¹⁴

¹³ Habermas, J., "la modernización rezagada". "La nación tardía". Perfiles filosófico-políticos. Taurus. Madrid. 1984.

¹⁴ Habermas, J., "Conciencia histórica e identidad postradicional". "Identidad nacional e identidad posnacional". *Identidades nacionales y posnacionales*. Tecnos. Madrid. 1989.

El nacionalismo y crítica intelectual a la modernidad

a) En el siglo diecinueve el pensamiento antiilustrado alemán se articula en torno a los problemas que plantea la culminación del idealismo hegeliano. Entre las respuestas a dichos interrogantes va tomando fuerza una corriente que rechaza progresivamente la "razón occidental". Tal reacción filosófica se desarrolla en paralelo al fracaso de la revolución alemana y al rezagamiento de la modernización en el siglo diecinueve.¹⁵

Para Hegel la característica central de la modernidad es la *libertad subjetiva*. En torno a ella se organiza la sociedad civil, la igualdad jurídica y la autonomía ética. El burgués, el ciudadano y el hombre, como figuras del individualismo moderno, se disocian entre sí. Este desarrollo *emancipa a los individuos de las ataduras tradicionales, pero, rompe la vivencia de totalidad con el cosmos*. La integración social garantizada por las cosmovisiones religiosas se ha desintegrado en el proceso de emancipación de la razón. La irreversibilidad del aprendizaje ilustrado deja al individuo moderno inerte ante los nuevos problemas, sólo abordables en sentido reactivo mediante la *represión* o, en sentido superador, mediante la *radicalización* de la ilustración, es decir, *elevando el grado de reflexión de la razón sobre sí misma para reintegrar en un momento sintético superior lo que ha quedado dislocado*.

En Hegel, la elevación de la razón a Absoluto es la solución a la pérdida de sentido que genera en el individuo moderno la autonomización y privatización religiosa. La filosofía es la encargada de volver a asegurar la integración del individuo en el Todo; toma a su cargo la resolución del problema de la modernidad y sus consecuencias prácticas. La dialéctica de la ilustración es la senda propuesta.

Pero, la reconciliación filosófica que concluye la historia muestra su impotencia en el presente que se pretende racional. La izquierda hegeliana denuncia el conformismo de la filosofía hegeliana con el despotismo monárquico y destaca la necesidad de *emancipación*, a partir de la *apropiación* por el hombre de sus propias fuerzas. La superación de la filosofía ha de ser *práctica*. No obstante, la *praxis* puesta en juego por los jóvenes izquierdistas es abstracta, no logra superar lo que pretende.

La derecha hegeliana centra su atención en los costes de aplicar la razón hegeliana a una sociedad que se resiste al cambio, modificando el concepto abstracto de razón. Lo compensa renovando el concepto de tradición y oponiéndose al momento revolucionario implícito en la dialéctica de la ilustración. Incapaz de afrontar los problemas de la modernidad, el historicismo de las ciencias del espíritu pretende restituir el *sentido perdido* en la modernidad a través de la memoria compensadora, mitológica, de lo teutónico.

El romanticismo alemán interpreta el arte como generador de vínculos con la totalidad, reemplazando en esta función a la religión, afectada por la secularización. El arte ha de crear una nueva mitología que pueda vivirse como fuente de *integración*. Para Schelling, la poesía, con su fuerza mitológica, desplaza a la reflexión en su capacidad de integración. Para Schlegel, la fantasía, el caos originario y la adivinación, confluyen en la poesía como *otro* de la razón, generando fuerza integradora. Hölderlin relaciona la figura de Dionisos con la renovación de las *fuerzas originarias* perdidas.

¹⁵ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus. Madrid. 1993.

Nietzsche reacciona contra el historicismo. La sobrecarga de saber histórico arruina la libertad que da vivir *el presente*. El saber exclusivo de la tradición inhibe la acción y refuerza la decadencia. La salida del dilema del pensamiento *no* es el historicismo, *tampoco* un nuevo proceso reflexivo, aunque sea práctico; sólo cabe situarse *fuera* de la dialéctica de la ilustración. La modernidad es una fase de la historia en extinción. La modernidad centrada en la razón subjetiva es cuestionada. Hay que *tornar a lo otro del pensamiento que no es razón, a la fuerza de lo mítico*. La Grecia arcaica es fuente inspiradora para la nueva época. El arte es el depositario del poder mítico; es excentrico respecto de la conciencia y posibilita experiencias creadoras.

El sentimiento de unidad tiene sus fuentes en el mito. Míticamente Dionisos representa la nueva época. No obstante, El paralelismo de Höldelin entre Cristo y Dionisos mantiene al mito en la modernidad, *no* se libera del subjetivismo cristiano, por contraposición a la fuerza de la naturaleza y lo polimorfo. Lo otro de la razón aparece cuando el principio de individuación se debilita; el éxtasis, lo titánico, se manifiesta; *lo profundo emerge con el olvido de sí*. El arte contemporáneo activa el instante creativo, aintellectual y amoral. La nueva redención no tiene mediaciones, no es dialéctica. La modernidad vuelta nihilismo es abandonada. El descentramiento del sujeto libera lo otro de lo útil y lo moral. *La voluntad de poder tiene un núcleo puramente estético. El dominio de la subjetividad moderna es la perversión de la voluntad de poder*. El anuncio del fin de la modernidad aparece como eterno retorno. La crítica a la razón occidental es externa.

b) En la República de Weimar y en el período nazi, el pensamiento antiilustrado, confiere otra dimensión a la salida mítico-estética del problema de la modernidad; *lo reinterpreta vía destino del ser y afirmación de la superioridad alemana*. Es una interpretación histórico-existencial del destino del pueblo alemán. Según Habermas la actual revitalización acrítica de tales fuentes de pensamiento nos retrotrae a una tradición que ha legitimado el holocausto y la barbarie.

Desde su juventud, Habermas, criticó el *sentido de la irradiación* política de la obra de Heidegger. Detrás de esta crítica late el cuestionamiento de un modo de extrañar la ilustración que alimenta un clima intelectual antidemocrático de excepcionalidad que urge decisiones heroicas y que ha tenido nefastas consecuencias en Alemania, induciendo un nuevo tipo de primitivismo bajo la supuesta vuelta mítica a los orígenes auténticos del pensamiento.¹⁶

Heidegger se sitúa en el movimiento del pensar dionisiaco puesto en juego por Nietzsche como crítica de la modernidad nihilista. Para ello, retorna a los orígenes del pensamiento filosófico, no para situarse en el momento mítico, sino para *cuestionar el olvido de la pregunta filosófica inicial por el Ser, en favor del ente*. Considera el destino de los entes a la luz que les confiere el Ser. Pretende otra lectura de toda la historia occidental a partir de otra lectura de la tradición-filosófica; de su olvido del Ser. *La historia de la metafísica se convierte en la clave interpretativa de la historia occidental*. Cualesquiera que sean los entes, su sentido se inscribe en el destino del Ser. El sentido histórico y cultural de la sociedad se articula sobre la base de la precomprensión colectiva del acontecer en el mundo pensado en la filosofía. Presupone una organización ontológica formadora de las expectativas y horizontes de los entes.

¹⁶ Habermas, J., "Con motivo de la publicación del curso de 1935 (1953)". "La grandeza de un influjo (1959)". *Perfiles filosófico-políticos*, op. cit... "Heidegger: Obra y visión del mundo". *Identidades nacionales y postnacionales*, op. cit...

El pensamiento técnico ignora el Ser, su lógica responde a la pregunta por el ente y cierra la posibilidad de preguntarse por el Ser. *El hombre masa moderno es portado por una técnica que tiene su propia dinámica y que induce al olvido del Ser.* Este hombre está sumido en una pérdida total de orientación, odio, inautenticidad y falta de creatividad. Los paradigmas de esta situación son Rusia y América. *La civilización europea está en peligro. Alemania está en el centro del problema civilizatorio-metafísico, es destino y esperanza de vuelta al Ser, es el pueblo metafísico por excelencia.* Alemania ha de volver a su Ser retornando a sus fuentes originarias, a su tradición.

Lo alto, espiritual, excepcional, creativo y heroico, manifestación de la fuerza y la verdad se opone a lo bajo, encarnado en este momento por las masas de individuos indiferenciadas de la civilización occidental en la era de la técnica, representación del mero entendimiento y la falsedad del pensamiento cosificante y calculístico que lo nivela todo, pusilánime, tendente al compromiso y a la normalidad estéril.

Para Habermas, pensar lo excepcional, heroico, creativo, violento y originario en Alemania en el año 35, desde la más alta expresión filosófica de la época, tenía que alimentar actitudes decisionistas e irracionales en el mundo cultural, muy en sintonía con las profecías escatológico-políticas de la ideología dominante. Tanto más cuanto que la profundidad heideggeriana olvida unilateralmente la relación de su propia reflexión, tanto con el pensamiento teológico cristiano sobre la existencia histórica, como la dimensión del pensamiento moderno, no sólo calculístico, también comprensivo que sitúa a la filosofía en una dinámica dialéctica. En los años cuarenta Heidegger concibe *la voluntad de poder como la manifestación del dominio europeo-occidental del mundo.* El superhombre puede, en una época de nihilismo consumado, de carencia total de sentido, sentar de golpe la voluntad de poder.

La hermenéutica heideggeriana de los cincuenta, aunque con otra coloración y otros agentes, mantiene el sentido de su filosofía anterior; las edades del mundo, el destino adialógico del Ser, la obediencia reverencial al "pastor" por senderos impracticables, etc. La influencia de la actitud antiilustrada de su hermenéutica es clave en la filosofía alemana actual. La crítica a la relación de la filosofía de Heidegger con el compromiso práctico no ha despertado a sus seguidores.

Carl Schmitt, contemporáneo intelectual y político de Heidegger, elabora con extrema coherencia una serie de tópicos que abundan en el decisionismo heroico y elitista del pensamiento alemán. Según él, Hobbes reconoció el núcleo decisionista indeclinable de la soberanía estatal, pero cedió ante la Ley una vez instituida, con el fin de justificar el Estado de derecho.¹⁷

Para Schmitt, el Estado moderno afirma su soberanía con la victoria sobre el pensamiento revolucionario que pretende subvertirlo, es el orden que se impone al caos de los deseos individuales. "Soberano es quien decide sobre el Estado de excepción". Las fuerzas subversivas pretenden hablar en nombre de la verdad y la justicia. El Estado no puede dejar la definición de ambos términos en manos ajenas, tiene que garantizar la definición de la verdad y la justicia. Si se dejan ámbitos de privacidad ciudadana, la subjetividad puede introducirse en la toma de decisiones estatales. La privacidad burguesa acaba generando una proyección pública; configura la opinión pública, cuestionando la soberanía del Estado sobre la sociedad civil.

¹⁷ Habermas, J., "Carl Schmitt: Los terrores de la autonomía". *Identidades nacionales y postnacionales.* op. cit...

El poder es la condición del Estado político verdadero. El Estado ha sido tomado por los poderes sociales, vaciándose de verdadero poder. Los poderes sociales no responden de sus intervenciones, no son soberanos. La responsabilidad debe corresponder exclusivamente al Estado, pero éste, en su condición actual, está vacío de poder. El Estado parlamentario liberal y el Estado social son manifestaciones de la falta de soberanía estatal. La República de Weimar es el paradigma, ha sido tomada por los poderes sociales irresponsables (partidos, sindicatos, etc) y no puede afirmar su soberanía frente a sus enemigos, representa un Estado decadente. Solamente el Estado de excepción que conduzca hacia el *Estado total* puede parar esta desintegración del poder en la sociedad. Los culpables de tal proceso han sido pensadores y activistas judíos que se han infiltrado en las instituciones y en el pensamiento alemán con el fin de debilitar el Estado y conseguir la emancipación judía.

Lo político es la manifestación existencial de la voluntad de afirmación de un pueblo contra sus enemigos internos y externos. *La lucha existencial de la comunidad por afirmar su identidad contra otra, cuya naturaleza, respectivamente, le obliga a disputarle la afirmación es irreversible y constituye la esencia de la política.* Toda política remite a la guerra interna o externa.

c) Tanto Heidegger como Schmitt, son destacados representantes de una categoría de intelectuales alemanes a los que se llamó "mandarines". Es la élite del humanismo culto de las facultades de letras y los gimnasios. Dicho estamento emerge a finales del siglo diecinueve y se diluye a comienzos de los años setenta.¹⁸

Según Ringer, el origen de la tradición se remonta a la lucha de los "mandarines" contra las consecuencias de la modernización y la introducción de los conocimientos científicos y técnicos en la enseñanza. Su poder reside en el *prestigio* que les confiere el estatus académico y funcional; el lugar más alto entre los grupos de la sociedad. Los mandarines debían cultivar y difundir valores para justificar su privilegio, al tiempo que preservaban su diferencia frente a élites más poderosas en el terreno económico y político.

Los mandarines elaboraron una teoría del derecho y del Estado y una cosmovisión que hegemonizó la enseñanza. Su situación era precaria, se sostenían mediando un equilibrio entre la aun poderosa aristocracia terrateniente y la pujante burguesía industrial. La cosmovisión generada por los mandarines ofrecía una *imagen neutral y superior de la autoridad estatal frente a una ciudadanía apolítica.* Pero, a medida que la modernización y la industrialización capitalista avanzó la posición del mandarinato fue más inestable y defensiva, decayendo su papel legitimador y el mundo que justificaba. *Proyectando y amplificando el hundimiento de su mundo como crisis de la cultura occidental.*

El nuevo marco democrático de la república de Weimar, ajeno por completo al papel apolítico que los mandarines atribuían a las masas, desplazó la función pretendidamente neutral y superior que los mandarines ejercían en la justificación del orden. En este ambiente de crisis, los elementos irracionalistas de la tradición antiilustrada, se precipitaron reactivamente en el diagnóstico de la época que ofrecieron los universitarios más conspicuos. La crisis de identidad de los mandarines coincide en el tiempo con la crisis de la república de Weimar. El papel de la universidad alemana en el período previo al

¹⁸ Habermas, J., "Los mandarines alemanes". *Perfiles filosófico-políticos*. op. cit...

ascenso del nazismo y su consolidación se ha de interpretar en el contexto de la desmoralización de los mandarines:

Siguiendo a Ringer, Habermas agrupa las posiciones de los mandarines según la interpretación que hacen del proceso de modernización; los "modernistas", de manera desencantada y cruenta, dan cuenta de los cambios que conlleva la sociedad burguesa; los "ortodoxos", reaccionan afectivamente y enlazan con las tradiciones irracionistas, entre estos, los intelectuales dedicados a las disciplinas histórico-filológicas son el núcleo central. Habermas relaciona las teorías de los mandarines con la tradición filosófica antiilustrada alemana. El talante antimodernista, el nacionalismo, el elitismo, la fobia antipartidos, el profundo resentimiento, el rechazo de la problemática clasista etc, era un caldo de cultivo común entre ellos y fue *la cultura de base* del nazismo. De manera que aunque no se pueda establecer una relación de causa a efecto entre el "espíritu" de los mandarines y el nacionalsocialismo, se puede afirmar que *la reacción de este espíritu a su decadencia creará un clima favorable al nacionalsocialismo*.

d) A mitad de los años ochenta con ocasión de la conmemoración en Bitburg del cuarenta aniversario del fin de la segunda Guerra Mundial los presidentes Kohl y Reagan tenían que presidir un acto de reconciliación entre oficiales de los ejércitos alemán y estadounidense. Al saberse que en dicho cementerio estaban enterrados numerosos miembros de las SS se vinieron abajo sus pretensiones. El nacionalismo conservador fracasó en su intento de rescatar la memoria del ejército alemán bajo el nazismo. En los años siguientes los historiadores conservadores replantearon una serie de tópicos sobre el nazismo, desdibujando sus aristas e intentando rescatar la narración sobre la identidad alemana del desprestigio a que la había llevado el nacionalismo nazi. Habermas interpretó la "nueva" narración conservadora como un intento de reconstruir el discurso del nacionalismo en la línea de la tradición que subyace al desastre y que después de la derrota y la instauración de instituciones democráticas en la RFA estaba desprestigiada, aunque no había desaparecido.¹⁹

La "disputa de los historiadores" ocurre en un contexto en el cual el conservadurismo alemán pretende revisar el "consenso antitotalitario" de la cultura política alemana hasta los años ochenta, basado, por una parte, en el anticomunismo y por otra, en el antifascismo. El primero continúa igual. El segundo, se pretende diluir. Para Habermas, está en juego la revitalización del irracionismo, lo que iría en detrimento de la nueva cultura democrática. El cultivo neohistoricista del pasado conecta con la historiografía de los vencedores y el olvido de los vencidos. Según Benjamin, está en la base de la legitimación de los movimientos nacionales del siglo diecinueve. Es una historiografía que fue clave para crear la identidad nacional de pueblo superior.²⁰

La defensa que se hace desde el lado de los historiadores conservadores de la vinculación de la RFA y Occidente se centra en aspectos militares y de política exterior, pero no en la cultura común. Para Habermas el matiz es revelador del trasfondo desde el cual los historiadores argumentan; el intento de revitalizar el nacionalismo alemán. La pretensión de reforzar la supuestamente débil identidad alemana pasa por reconstruir la con-

¹⁹ Habermas, J., "A Kind of Settlement of Damages (Apologetic Tendencies)". *New German Critique*. vol 15. 1988. "Concerning the Public Use of History". *New German Critique*. vol 44. 1988. Torpey, J., "Introduction: Habermas and the Historians". *New German Critique*. 15.

²⁰ Habermas, J., "Crítica concienciadora o crítica salvadora". *Perfiles filosófico-políticos*.

tinuidad de la narración de la historia reciente, haciéndola asumible a las generaciones actuales. La estrategia narrativa requiere, de una parte, reconocer ciertos aspectos nefandos del nacionalsocialismo, relativizándolos como error de las élites nazis, al tiempo que se sobredimensionan los aspectos de normalidad en la vida cotidiana de los alemanes y la supuesta heroicidad del ejército contra el enemigo comunista común.

Habermas critica el intento de diluir lo excepcional; desdibujar la ruptura, el antes y después del desvelamiento del holocausto. *La conciencia de la ruptura garantiza que la identidad alemana actual enlace con la tradición occidental*. El encubrimiento indirecto de la excepcionalidad de la historia alemana en la época nazi vuelve a conectar la identidad alemana con la tradición antioccidental e irracionalista que está en el origen de la barbarie del nacionalismo radicalizado.

La interpretación de la tradición alemana tiene consecuencias diferentes si se hace desde la autoconciencia de ruptura a partir de Auschwitz o sobre la base de la "normalización" del pasado. Una u otra clave *proyectan la conciencia nacional alemana hacia su dimensión irracional, o hacia su tradición democrática de posguerra*; hacia la idea de la nación central con un destino histórico excepcional, o hacia la integración de los esfuerzos alemanes en la construcción europea.

Identidad alemana y reunificación

Según Habermas, el nacionalismo alemán anterior a la segunda Guerra Mundial tuvo más capacidad de permear las emociones populares que el republicanismo. El nacionalismo asoció la unidad alemana a la exclusión de los "otros". Sus manifestaciones extremas derivaron en el exterminio de los "enemigos internos" —socialdemócratas, judíos, extranjeros, comunistas, intelectuales, gitanos, homosexuales, marginados, etc.

Después de la segunda Guerra Mundial el Reich quedó dividido en dos estados. La política de bloques impedía cambiar el estatus *quo*. En este período coexistían dos interpretaciones de la situación: 1) Se pasaba por una época de transición que debía acabar con la reunificación de las dos alemanías en el Estado nacional, considerado una patología transitoria de la identidad; 2) Alemania había tenido un corto y desafortunado período de unidad. Con la división en dos estados la unidad cultural de los alemanes se había disociado de la unidad estatal. La nacionalidad se tornaba difusa y se identificaba con lo aceptable de los respectivos estados.

La integración de la RFA en Occidente se llevó a cabo con el acuerdo de la población. Existía un "sentimiento prooccidental". La población sentía un doble rechazo antitotalitario que condicionó la nueva cultura política en la RFA; debido al fracaso nazi y a la imagen negativa del comunismo en la RDA. La integración afectó a todos los ámbitos: *Económico*; reforma monetaria, CEE; *Político*; consolidación del Estado democrático de bienestar, la OTAN; *Cultural*; apertura de las ciencias y las humanidades.

El motor silencioso que tiraba del proceso de occidentalización era el "milagro económico"; ejercía una "muda capacidad de persuasión". El orgullo por los logros económicos reemplazó el *tipo* de nacionalismo. La Constitución y la democracia arraigaron; primero, de manera pragmática, por estar asociadas al desarrollo económico, más que por vía normativa; después, el paso del tiempo y las circunstancias, promovieron la formación de *patriotismo constitucional*. Hasta los años setenta *no* cuajó la complementación entre sentimiento nacional y mentalidad republicana. En este período, los debates

llevados por intelectuales, movimiento estudiantil y nuevos movimientos sociales, sobre rearme, Ostpolitik, autoritarismo e insensibilidad constitucional, contribuyeron a abrir el tono tecnocrático de la cultura política. Cuarenta años de Estado social han servido para acostumbrar a la población al modo de vida occidental, valores e instituciones. En estas condiciones *ha cuajado lentamente un republicanismo mayoritario* que en los setenta y ochenta ha profundizó en las libertades. La mentalidad política de la RFA cambió.²¹

El consenso antifascista de las primeras décadas de la RFA rechazaba genericamente el nazismo, pero ponía entre paréntesis su consideración. A partir de la segunda mitad de los sesenta el antifascismo de la nueva cultura reclamaba una posición de principio, deteriorando las conexiones implícitas no tematizadas del conservadurismo con el período nazi. De manera que el ataque conservador a la cultura política del patriotismo constitucional en la RFA pasaba por cuestionar el consenso antifascista. La llamada neoconservadora actual a la cohesión prepolítica de la "nación" original, frente a valores y libertades universales, considerados abstractos, *pretende hallar estratos en la mentalidad colectiva sobre los que resonar y remover el particularismo excluyente*.

Los acontecimientos desencadenados a tenor de la crisis del sistema soviético posibilitaron la manifestación de los deseos de las poblaciones sometidas. La caída del Muro mostró el absurdo de una situación que se había vuelto cotidiana. Los sentimientos de alivio y liberación se juntaron con la solidaridad entre alemanes. El conservadurismo *interpretó* esta efervescencia popular como renacimiento del sentimiento nacional. Los verdes veían una manifestación democrática revolucionaria. El paso del tiempo serenó las emociones, las encuestas no detectaron un fuerte incremento del nacionalismo. La reunificación planteaba la estrategia seguir.

Habermas afrontó este proceso con la *preocupación por el futuro de la nueva mentalidad republicana democrática frente a un posible renacimiento del nacionalismo alemán, en un momento de euforia que podía romper de nuevo el equilibrio entre nacionalismo y republicanismo*. Debido a lo cual puso el acento en el *procedimiento democrático* que facilitase la autodeterminación. La incontenible presión para desbloquear la transición capitalista podía convertirse en una anexión real que deteriorase el plexo de cultura republicana y el patriotismo constitucional, en beneficio de un sueño hegemónico en "centroeuropa". La arrogancia de la superioridad económica podía devenir en potenciación del nacionalismo étnico.

La estrategia del Gobierno jugó la baza económica, forzando la desestabilización y la anexión de *facto*. La reforma monetaria eliminó completamente la autonomía relativa de la RDA. Inmediatamente se puso en marcha la asimilación administrativa a las instituciones de la RFA. La vía seguida por el neoconservadurismo siguió la vía del nacionalismo económico. El potencial de la RFA reflejaba el poder del marco.

La estrategia propugnada por Habermas pasaba por un proceso formal de autodeterminación de los ciudadanos de la RDA en el seno del proceso de unidad europea, sin que de hecho se encontrasen por la fuerza de los acontecimientos anexionados a la RFA. Su objetivo era preservar y potenciar el patriotismo constitucional para la Alemania ampliada. El acto público de toma de decisión democrática en ambas repúblicas era imprescindible.

²¹ Habermas, J., "La hora de las emociones nacionales. ¿Mentalidad republicana o conciencia nacional?. De nuevo sobre la identidad de los alemanes: ¿Un pueblo unido bajo el signo del marco alemán?". La necesidad de la revisión de la izquierda. op cit... "La nación alemana". El País, 3 mayo 1990.

dible para asegurar la legitimidad y los valores liberal-democráticos. Los temores de Habermas no han llegado a plasmarse porque la cultura constitucional y democrática de la población ha resistido el embate lanzado por el nacionalismo étnico.

Proceso de integración europeo e identidad colectiva.

Después de la segunda Guerra Mundial Europa Occidental inició un proceso de unión económica y política en el trascurso del cual el Estado-nación a perdido centralidad, en favor de configuraciones multinacionales y postnacionales. La forma y ritmo de la construcción se ha basado en la economía, seguida de la administración para gestionarla. La integración ciudadana y democrática se ha ignorado. Tal proceso culminará en la unión monetaria y el banco central europeo, "aspirando" a que otras esferas les sigan.

Al acabar el siglo XX tres fenómenos replantean la relación entre ciudadanía e identidad nacional en Europa: 1) La reunificación alemana y la liberación de los estados bajo el dominio soviético; 2) La integración europea realizada bajo el motor económico, mientras los estados son desbordados por el marco multinacional creado; 3) Los movimientos migratorios del exterior recomponen la demografía de las naciones.

La integración económica a través del mercado y la integración política realizada por medios administrativos son formas de integración sistémica. La integración política a través de la participación y la integración social creando un plexo compartido de normas y valores son formas de integración social. El desfase entre la integración sistémica y la integración social en la construcción europea es inmenso. La relación entre el desarrollo capitalista y el desarrollo democrático europeo está completamente desequilibrada. Las formas democráticas de los estados miembros no pueden suplir la falta de un público europeo y unas instituciones de participación ciudadana. Cada vez más decisiones que afectan a las poblaciones europeas son tomadas al margen del control democrático. *Si deseamos mantener la cultura política republicana es urgente desarrollar la ciudadanía europea. El camino es institucionalizar los principios constitucionales a escala europea y potenciar la formación de una opinión pública europea.* El patriotismo de la constitución arraigado en las formas de vida de un futuro Estado federal europeo es para nuestro autor la solución a un mosaico de formas de vida diversas en un marco común de integración que sólo puede realizarse a través de principios abstractos.