

# DEMOCRACIA Y NACIÓN

Por JOSÉ J. JIMÉNEZ SÁNCHEZ

«La propia idea del Estado Nacional es hoy la desgracia de Europa y de todos los continentes»

K. JASPERS, *Freiheit und Wiedervereinigung*,  
Múnich, 1960, pág. 53.

## SUMARIO

1. INTRODUCCIÓN.—2. LA REIVINDICACIÓN DEL ESTADO NACIONAL.—3. LA CRISIS DEL ESTADO NACIONAL. EL ESTADO REPUBLICANO.—4. CONCLUSIÓN

### 1. INTRODUCCIÓN

En septiembre de 2002, el lehendakari Ibarretxe pronunció un discurso (1) ante el Parlamento vasco, cuya posible deriva soberanista suscitó multitud de reacciones por parte de quienes configuran la opinión pública de nuestra sociedad. La mayor parte de ellas fueron contrarias a su pretensión, aunque también surgieron otras más comprensivas, entre las que habría que destacar la de Herrero de Miñón. Para éste, el discurso es una propuesta que se hace dentro de la Constitución, evidentemente con la pretensión de su reforma, pero en tanto que responde al libre ejercicio de los derechos reconocidos en el marco constitucional es perfectamente defendible y el lehendakari tiene, consecuentemente, todo el derecho a exponerla. Su propuesta se asienta sobre tres requisitos: la decisión que se adopte ha de ser democrática; habrá de tomarse en una situación de paz y diálogo y además, todo lo ante-

---

(1) *Texto íntegro del discurso del lehendakari en el debate de política general del Parlamento vasco*, en <http://servicios.diariovasco.com>, 30-9-2002.

rior encuentra su fundamento en que el pueblo vasco tiene identidad propia, tiene derecho a decidir sobre su futuro. Este tercer elemento es el que puede implicar un mayor problema, aunque en opinión de Herrero los que «creen, además, que la Constitución se sustenta en la cohesión de un cuerpo político no pueden negar (...) el derecho a “ser” de una parte de ese cuerpo que se considera a sí misma cuerpo sustantivo» (2).

Sin embargo no fue ésta la opinión mayoritaria de los miembros de la Conferencia Episcopal cuando adoptaron en noviembre de 2002 una Instrucción Pastoral sobre «Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias» (3), en la que se distancian de la idea de que a cada nación le corresponda la forma política estatal y a cada Estado una nación; pues si bien la nación posee una soberanía de tipo espiritual, no la posee política, que es la propia del Estado. La razón de tal distinción se encuentra en que la nación es «un hecho, en primer lugar, cultural», y el Estado «una realidad primariamente política», que «puede coincidir con una sola nación o bien albergar en su seno varias naciones o entidades nacionales» (punto 34).

Las dos opiniones giran, y esto es lo que ahora nos importa, en torno al problema central sobre el que discurre el discurso de Ibarretxe, en tanto que aborda lo que considera, y con razón, «uno de los grandes debates que el mundo debe afrontar en el siglo XXI, esto es, cómo dar encaje jurídico, social y político a las realidades nacionales. Cómo respetar la personalidad de las naciones que no son estado» (pág. 18). La dificultad del problema consiste en que no posee una única solución, sino que se han ofrecido al menos dos. La de aquellos que estiman que existe una conexión ineludible entre nación y Estado, y la de quienes piensan que la vinculación del Estado a una nación ha dejado de tener sentido en una época, la nuestra, en la que la comunidad política del pueblo del Estado es una comunidad donde coexisten una pluralidad de formas de vida culturales, religiosas, lingüísticas, etc., por lo que querer arbitrar su convivencia asentándola en una homogeneidad de carácter sustancial podría generar más problemas que soluciones. Además, el tradicional Estado nacional no sólo ha de enfrentarse con esos cambios que se han producido en el plano interno, sino que lo mismo ha sucedido también

(2) M. HERRERO DE MINÓN: «Sobre el plan de Ibarretxe», *El País*, 2-10-02. *Vid.*, asimismo, sobre el tema de la permisividad de las posiciones secesionistas en los regímenes democráticos W. KYMLICKA: «Justicia y seguridad en el acomodo del nacionalismo de las minorías: una comparación entre Europa occidental y Europa oriental», *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada*, 3.ª época, núm. 5, 2002, págs. 101 y ss.

(3) LXXIX Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal, «Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias», *Instrucción Pastoral*, Madrid, noviembre de 2002, en <http://www.conferenciaepiscopal.es>.

en la escena internacional, en el terreno económico, pero también político (4). La tensión existente entre las dos soluciones esbozadas muestra con claridad que las transformaciones que ha sufrido el liberalismo, bien por medio de las correcciones que introdujo la construcción del Estado social; bien por los nuevos intentos de profundización democrática a través del aseguramiento del ejercicio tanto de la autonomía privada, como de la autonomía pública de los ciudadanos; bien por su reordenación de acuerdo con ciertos principios de justicia, no han sido suficientes para impedir que se sigan subrayando sus insuficiencias. Fundamentalmente, éstas se han puesto de manifiesto por medio de tres ideas, una es la que representa la crítica de carácter ecológico a la política desenfrenada de explotación y desprecio de la naturaleza que ha ido de la mano de la agresiva economía capitalista (5); otra es la que puede representar el intento de recuperación de la religión como elemento capaz de combatir el vacío —«el yo desvinculado»— al que el liberalismo arrastra (6) y, por último, está la que representa el nacionalismo (7), que es el que ahora me preocupa.

El texto de Ibarretxe está articulado de manera compleja en torno a tres parámetros, el primero es el propio de un discurso nacionalista al defender el carácter propio y singular de un determinado pueblo, el segundo es característico de un discurso liberal-demócrata y se asienta sobre los presupuestos del principio de las mayorías, el pluralismo y los derechos y libertades individuales. Y el tercero consiste en la defensa de los derechos colectivos, especialmente, el derecho de un pueblo a su libertad (8). Hasta aquí los presupuestos del discurso no se diferenciarían de aquellos sobre los que se construiría cualquier otro nacionalismo que fuera democrático, como por ejemplo podría suceder con el españolista. Éste se asentaría en la defensa de

(4) Vid., al respecto, la sección monográfica «El derecho de una democracia cosmopolita», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 36, 2002, págs. 9 y ss.

(5) U. BECK: *Libertad o capitalismo. Conversaciones con J. Willms*, trad. B. Moreno Carrillo, Paidós, Barcelona, 2002 (2000).

(6) CH. TAYLOR: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. A. Lizón, Paidós, Barcelona, 1996 (1989), especialmente págs. 325 y ss.

(7) Tomo el nacionalismo como exponente de lo que pueden considerarse las críticas más virulentas que ha recibido el liberalismo. Éstas proceden tanto del comunitarismo y su defensa de los valores colectivos, como del multiculturalismo y su apoyo a los derechos colectivos. Vid., sobre ello, M. SAAVEDRA: «La universalidad de los derechos humanos en un mundo complejo: igualdad moral y diferencias jurídicas», en AA.VV.: *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2002, págs. 239 y ss.

(8) En relación con el problema de los derechos colectivos existe una vasta literatura. Vid., por ejemplo, N. LÓPEZ CALERA: *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*, Ariel, Barcelona, 2000, y F. J. ANSUÁTEGUI ROIG (ed.): *Una discusión sobre derechos colectivos*, Dykinson, Madrid, 2001.

la independencia de la nación española frente a otras, esto es, la defensa de la libertad nacional; la articulación de su voluntad soberana por medio del principio de las mayorías y el respeto de los derechos y libertades individuales y, finalmente, el arraigo de la misma en condiciones de existencia que poseen un carácter prepolítico, normalmente la realidad de una cultura y lengua comunes.

Estos requisitos responden a las características propias de los Estados nacionales que constituyeron el resultado de la fusión entre el Estado —aparato político de carácter militar-administrativo que tenía la finalidad de ejercer el monopolio de la fuerza y ordenar el mercado— y la nación (9), respecto de la que hubo dos conceptos en juego, el concepto político de nación, manejado por franceses y anglosajones —«la nación como comunidad política»—, y el de carácter étnico-cultural de los alemanes, «la idea de nación como una comunidad cultural y lingüística» (10). El Estado moderno configuró el espacio social de acuerdo con la regulación jurídico-política de las relaciones entre el súbdito y el soberano, al mismo tiempo que se iba conformando una nación homogénea. El recurso a la nación favoreció de modo importante el enorme desarrollo, así como la transformación del Estado moderno. Éste se extendió porque el Estado nacional «ofrecía la solución a la pérdida de normas políticas, a la conmoción de los tradicionales lazos de lealtad: un Estado, por lo tanto, cuyas instituciones eran lo bastante sólidas y permanentes como para proteger de modo duradero y promover las conquistas del liberalismo, apoyado en su legitimación por la nación, su historia y su cultura» (11). Así se alcanzó una nueva integración, diferente de la anterior, pues mientras que ésta se asentaba sobre vínculos tradicionales, aquélla se logra por medio de la abstracción propia de la construcción jurídico-política que define la idea de un ciudadano que participa democráticamente, lo que se articula a través de conceptos como la soberanía popular y los derechos humanos. No obstante, esta abstracción jurídico-política se equilibró con la idea de nación, una «comunidad arraigada en los sentimientos colecti-

---

(9) «[L]as naciones son entidades espirituales, comunidades, que existen mientras están en las mentes y los corazones de las personas, y que se extinguen cuando ya no son más pensadas ni deseadas; las naciones se basan en la conciencia nacional. Las naciones se reconocen en una historia común, en una gloria común y en unos sacrificios comunes; debe añadirse que esta historia común corresponde por regla general a una realidad limitada, es generalmente más soñada y construida que real», H. SCHULZE: *Estado y nación en Europa*, trad. E. Marcos, Crítica, Barcelona, 1997 (1994), pág. 87.

(10) SCHULZE: *Estado...*, *op. cit.*, pág. 134. Habla de las «dos ideas nacionales, la política-subjetiva de la Revolución francesa y la cultural-objetiva del romanticismo alemán», *id.*, pág. 136.

(11) SCHULZE: *Estado...*, *op. cit.*, pág. 191.

vos» (12). La fusión entre ambos, entre nación y Estado, produjo solidaridad, al apelar a los sentimientos, pero también una nueva forma de legitimación, la legitimación democrática, pues el «nuevo Estado ya no recibía su justificación de Dios, sino de la nación» (13). La soberanía del príncipe se transformó en la soberanía popular, los derechos del súbdito en los derechos del ciudadano.

Ahora bien, la diferencia entre el nacionalismo vasco y el español estribaría, en principio, en que el primero no ha logrado constituirse como una comunidad política soberana, mientras que el segundo sí. El problema es muy difícil, entre otras razones por la misma complejidad del nacionalismo español (14), pero además se complica porque lo primero, si es que así resultara, se podría entender que se haría a costa del segundo. No obstante, mi preocupación aquí no será ésta, tampoco será la de preguntarme por si las condiciones reales en que se formula esta idea son las adecuadas. Parece claro que una sociedad en la que la violencia está presente no es el lugar más apropiado para que este tipo de proyectos puedan discutirse con la libertad que requieren. De todas maneras, la propuesta está hecha y creo que debiéramos reflexionar sobre la misma, especialmente sobre sus presupuestos teóricos de carácter filosófico-políticos, antes que sobre los aspectos técnico-jurídicos (15) o las consecuencias políticas. Esto no quiere decir que no reconozca que ésta y aquéllos son enormemente importantes e implican graves dificultades, la prueba evidente de ello es que afectan a nuestra estructura constitucional, pero también a nuestra paz social. No hace falta sino recordar los primeros artículos de la Constitución, en los que se dice que la «soberanía nacional reside en el pueblo español, del que emanan los poderes del Estado» (art. 1.2), así como que la «Constitución se fundamenta en la indisoluble unidad de la Nación española, patria común e indivisible de todos los españoles» (art. 2), lo que es radicalmente contrario a cualquier propuesta de raíz soberanista. Por otra parte todos sabemos de los inconvenientes que conlleva la apertura de un proceso de reforma constitucional del calado que entraña la alteración de estos presupuestos, sobre todo porque cualquier cambio de esta entidad requeriría de un consenso fáctico que difícilmente está asegurado hoy, y porque en esas circunstancias no podríamos predecir la manera en que acabaría esa reforma. Asimismo, la finalidad de estas pági-

(12) SCHULZE: *Estado...*, *op. cit.*, pág. 100.

(13) SCHULZE: *Estado...*, *op. cit.*, pág. 136.

(14) Vid. J. ÁLVAREZ JUNCO: *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Taurus, Madrid, 2001.

(15) Sobre el encaje entre la Constitución y el derecho de autodeterminación, vid. J. J. SOLOZÁBAL: «Nacionalismo vasco y autodeterminación», *Claves de razón práctica*, núm. 70, marzo, 1997, págs. 44 y ss.

nas se sobrepasaría si prestáramos atención a las consecuencias que tendría esta propuesta a la hora de pensar Europa como una Europa de los ciudadanos o de las naciones.

## 2. LA REIVINDICACIÓN DEL ESTADO NACIONAL

En el discurso de Ibarretxe se defiende el derecho del pueblo vasco a «decidir sobre su futuro» (pág. 15), pues el pueblo vasco es soberano y, por tanto, «dueño de su propio destino» (pág. 1). Este derecho se asienta sobre su propia identidad, pues es un pueblo que posee historia —un pueblo «milenario que tiene mayoría de edad suficiente para ser dueño de su propio destino» (pág. 14)—, una lengua, cultura singular y territorio. No es ahora el momento de detenerse en un análisis de tipo empírico sobre la realidad o no de estas afirmaciones a fin de precisar el alcance de esa identidad y si la misma justifica o no esta propuesta, pues lo que las caracteriza en el fondo no es su grado de realidad, sino la fuerza con la que configuran el presente. Indudablemente se trata de un sentimiento que está ahí y que ni se puede imponer ni prohibir. Así pues no me parece que lo importante sea, al menos desde un punto de vista jurídico-político, la discusión ni sobre cuestiones de hecho, sobre si la nación es o no simplemente nación imaginada (16), ni sobre sentimientos, aunque este punto de vista haya de tenerlos presentes. Ese pueblo que posee identidad tiene, consecuentemente, el derecho legítimo a decidir sobre su futuro «de conformidad con el derecho de autodeterminación de los Pueblos» (pág. 16). Un derecho por medio del que el pueblo vasco podrá plantear «al Estado español un nuevo Pacto Político para la convivencia, basado en el reconocimiento de nuestra identidad nacional y en la libre asociación a un estado plurinacional» (pág. 16) (17).

Este derecho habrá de ejercerse libre y democráticamente, lo que requiere, en primer lugar, la defensa de «las libertades y de los derechos individuales» (pág. 1). Además se ha de proteger el pluralismo, a lo que en el discurso se alude directamente al hablar de «respeto a la pluralidad» (pág. 2) y abrir

(16) Sobre la diferencia entre nación «imaginaria», que se asienta sobre presupuestos de carácter prepolítico, y nación «querida» como nación de ciudadanos, *vid.* J. HABERMAS: «El Estado nacional europeo. Sobre el pasado y el futuro de la soberanía y de la ciudadanía», trad. J. C. Velasco Arroyo: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999 (1996), págs. 81 y ss., especialmente pág. 97.

(17) Sobre la idea del pluralismo nacional *vid.* M. CAMINAL: *El federalismo pluralista: del federalismo nacional al federalismo plurinacional*, Paidós, Barcelona, 2002 y F. REQUEJO: *Democracia y pluralismo nacional*, Ariel, Barcelona, 2002.

la participación a los representantes de «todas las sensibilidades políticas» (pág. 15). Por último, ese derecho exige supeditarse al principio de las mayorías, «a los descos mayoritarios de la sociedad vasca actual» (pág. 14), que ha de decidir «libre y democráticamente sobre las opciones de cambio y actualización del vigente marco de autogobierno, siempre y cuando se alcancen las mayorías requeridas para ello» (pág. 9). La posibilidad de alcanzar un pacto para la convivencia construido sobre el derecho del pueblo vasco a decidir sobre su futuro tendrá que hacerse, por tanto, «desde el respeto a las decisiones de los ciudadanos y ciudadanas de los diferentes ámbitos jurídico-políticos en los que actualmente se articula» (pág. 15). Por eso uno de los ejes —el respeto a la voluntad del Pueblo Vasco— sobre los que se construye su discurso, se sustenta, necesariamente, sobre un «compromiso democrático, clave de la convivencia» (págs. 2 y 9).

No nos interesa en este momento, aunque lo hagamos con posterioridad, detenernos en lo que se defiende, un nuevo pacto político a fin de alcanzar un «estado plurinacional», pues lo relevante ahora no es tanto lo que se propone, como en lo que se funda esa propuesta. Ésta se apoya, como acabamos de ver, en la articulación de un discurso nacionalista con un discurso liberal-democrático, que responde a la misma idea que presidió la construcción de los Estados nacionales, en los que la articulación entre Estado y nación propició el surgimiento de la república democrática, en la que se alcanzó al mismo tiempo una legitimación de carácter democrático sobre la base de la soberanía popular y los derechos humanos y una solidaridad basada en los sentimientos de pertenencia a un «nosotros». Los Estados nacionales se asientan, pues, sobre la singularidad de un determinado pueblo, pero también sobre el reconocimiento de las libertades y de los derechos individuales, la defensa del pluralismo y el principio de las mayorías. Desde este punto de vista no habría nada que objetar.

Sin embargo, el problema no se encuentra aquí, en el reconocimiento de los derechos y libertades propias del discurso liberal-democrático y su articulación con el discurso nacionalista, pues ésta es una cuestión ya resuelta históricamente con la creación de los Estados nacionales. El problema se halla en la misma raíz del discurso nacionalista, esto es, en la reivindicación ahora de un Estado nacional dado que el pueblo vasco en tanto que tal, es decir, en tanto que posee identidad propia, tiene el derecho a decidir libremente. Hay que preguntarse por la razón que existe para que se reivindique una idea como la del Estado nacional justo en el momento en el que parece que el mismo intenta si no de desprenderse de su raíz nacional, al menos debilitarla, con el fin de tratar de solucionar los problemas que acompañan la existencia de Estados multiculturales en una época de internacionalización económica, cultural, militar y política.

La consecuencia de tal derecho a decidir libremente es la de reconocer que el pueblo vasco tiene derecho, si así lo estima, a poseer una individualidad como sucede con los Estados nacionales a los que se los considera como individualidades con libertad. El concepto de la libertad nacional como libertad colectiva es lo que ha servido para justificar la relación del individuo con el Estado como la relación de la parte con el todo. «El sacrificio por la individualidad del Estado representa la relación sustancial de todos con el todo y, por tanto, representa un deber general» (18). Quizá sea ésta la razón por la que cuando Ibarretxe habla de los derechos humanos, no se limita a reconocer como tales los de carácter liberal, puesto que defiende «todos los derechos humanos (...) tanto en su esfera individual como colectiva» (pág. 6). Hay que entender, entonces, que entre estos derechos colectivos está el derecho de un pueblo a su soberanía, a un Estado, al modo en como Hegel reconocería su libertad como libertad colectiva. Esto es congruente con su argumentación, con la reivindicación del Estado nacional, puesto que si existe un derecho de autodeterminación de los pueblos, como este pueblo puede reconocerse como tal en tanto que tiene identidad propia, la conclusión es evidente, este pueblo tiene derecho a su libertad, a decidir su futuro. Este es el sentido último de su propuesta.

Otra cuestión distinta consistiría en plantear si sería posible comprender el nacionalismo sin necesidad de Estado o si sería factible entender una realidad plurinacional en un Estado. Desde esta perspectiva habría que entender el derecho colectivo no como un derecho a la soberanía sino como el derecho de un pueblo a preservar su cultura, su identidad y a expresar lo que ama y siente libremente. En cierta medida esto es lo que ya apuntó Kelsen cuando indicó que si hubiera una comunidad de «nacionalidad heterogénea», se debería sustraer «al Parlamento central la resolución de las cuestiones de cultura nacional, transfiriéndolas a los organismos autónomos, esto es, a las corporaciones representativas de las distintas comunidades organizadas [con] base nacional», con lo que se evitaría dejar la solución de tales cuestiones al ejercicio del principio de la mayoría, que «sólo puede alcanzar su pleno sentido en un organismo de nacionalidad única». La razón se encontraba en que para lograr la formación de la voluntad del Estado creía que un requisito imprescindible tenía que ser la «mutua comprensión» entre quienes tenían que conformarla lo que se alcanzaría más fácilmente en «una sociedad de cultura relativamente homogénea, y en especial de la misma len-

---

(18) HEGEL: *Filosofía del Derecho*, parágrafo 325, cit. en J. HABERMAS: «1989 bajo la sombra de 1945. Sobre la normalidad de una futura república berlinesa», *Más allá del Estado nacional*, trad. y presentación M. Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 2001 (1995), pág. 178.

gua» (19). De ahí que cuando no se diera esa situación, habría cuestiones cuya solución habría de quedar al margen del ejercicio de la voluntad de todos, mediante la que podría imponerse fácilmente la cultura de la nacionalidad mayoritaria.

Es cierto que desde el punto de vista del nacionalismo, toda nación en tanto que «pueblo homogéneo» tiene el derecho a autodeterminarse y gobernarse por sí misma, esto es, a un Estado independiente (20). Sin embargo, Habermas cree que no habría justificación para un derecho a la autodeterminación en regímenes democráticos donde se reconocieran derechos civiles iguales, por lo que la secesión sólo se justificaría «cuando la violencia de un Estado central priva de sus derechos a una parte de la población que está concentrada en su territorio» (21).

Parece evidente que la reivindicación por un pueblo de su derecho a decidir libremente sobre su futuro entraña dificultades, por lo que habría que deslindar con claridad en qué sentido se entiende el mismo, si del modo en que podemos entender que el Estado nacional posee libertad nacional, esto es, como soberanía política, o bien de un modo distinto, tal y como Kelsen señala, de manera que se permita y asegure la preservación y desarrollo de las características que sirven para asentar la identidad propia de un determinado pueblo, aunque sin que tal reconocimiento arribe en aquélla, la soberanía política. Rawls advierte al respecto y aunque sus palabras se refieren a la relación del individuo con el Estado, me parece que pueden ser relevantes en este contexto. Dice que «la autoridad del estado no puede eludirse excepto abandonando el territorio por él dominado (...) abandonar el propio territorio es dar un paso muy grave: significa dejar atrás la sociedad y la cultura en las que hemos crecido, la sociedad y la cultura cuya lengua usamos al hablar y

---

(19) H. KELSEN: *Esencia y valor de la democracia*, trad. R. Luengo Tapia y L. Legaz y Lacambra, Lábor, Barcelona, 1977 (1929), págs. 95-96. En un sentido muy similar, *vid.* W. KYMLICKA: «Justicia y seguridad...», art. cit., págs. 104 y ss., en las que expone las ideas defendidas por el federalismo multinacional.

(20) *Vid.* N. LÓPEZ CALERA: *El nacionalismo, ¿culpable o inocente?*, Tecnos, Madrid, 1995, págs. 16 y ss.

(21) J. HABERMAS: «Inclusión: ¿incorporación o integración? Sobre la relación entre nación, estado de derecho y democracia», trad. G. Vilar Roca: *La inclusión...*, *op. cit.*, pág. 122. En «La constelación posnacional y el futuro de la democracia», trad. L. Pérez Díaz: *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Paidós, Barcelona, 2000 (1998), pág. 97, HABERMAS calificará este derecho de autodeterminación como «extravagancia» y añadirá que «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».

al pensar para expresarnos y entendernos a nosotros mismos, a nuestros objetivos, nuestras metas y nuestros valores; la sociedad y la cultura de cuya historia, de cuyas costumbres y convenciones dependemos para encontrar nuestro lugar en el mundo social. En buena medida, afirmamos nuestra sociedad y nuestra cultura, y tenemos un conocimiento íntimo e inefable de ella, incluso cuando la ponemos muchas veces en cuestión, si no la rechazamos» (22). Tampoco podemos olvidar que el propio Ibarretxe parte de una pregunta: «cómo respetar la personalidad de las naciones que no son estado», que lo acercaría a la prudencia de las reflexiones de Rawls. Además debemos recordar que las reivindicaciones del pueblo vasco en términos de derechos —derecho a decidir su futuro, derecho de autodeterminación, libre asociación—, se encuentran acompañadas con una serie de propuestas que centran el nacionalismo al caracterizarlo como el propio de un pueblo que se configura como «fruto de la autoidentificación individual y voluntaria con un sentimiento de identidad vasco» (pág. 15); como un nacionalismo no excluyente —«El pueblo Vasco (...) no se ha configurado (...) como una realidad excluyente, nadie ha estado ni está excluido de pertenecer al mismo si así lo desea» (pág. 15), con lo que las características de tipo étnico que han servido para definir ciertos nacionalismos quedarían relegadas—; como un nacionalismo que se afirma, en definitiva, como «compatible con el sentimiento de pertenencia a otras realidades nacionales o estatales» (pág. 15), por lo que se reconoce la posibilidad de las identidades múltiples, a la vez que habla de un «estado plurinacional», lo que en el fondo podría estar en consonancia con la propia historia de la conformación del Estado español.

### 3. LA CRISIS DEL ESTADO NACIONAL. EL ESTADO REPUBLICANO

Una vez que se hizo evidente el derrumbe de la República Democrática Alemana, Habermas defendió el derecho de autodeterminación de los alemanes orientales a fin de que decidieran libremente su futuro, bien como Estado independiente, bien integrados en la República Federal. Esta propuesta negaba un derecho originario de los alemanes a vivir bajo un mismo Estado y se oponía a que se impusiera por la fuerza de los hechos una reunificación de Alemania. La razón fundamental para sostenerla se encontraba tanto en su prevención ante la propia historia del nacionalismo alemán, en la que Auschwitz es una muestra evidente de sus excesos e irracionalidad, como en su interés en promover, por el contrario, la «identidad cultural de

---

(22) J. RAWLS: *El liberalismo político*, trad. A. Doménech, Crítica, Barcelona, 1996 (1993), pág. 257.

Alemania como parte de la tradición democrática occidental» (23). El nacionalismo alemán nunca convivió de manera natural con los valores republicanos, «nunca se produjo una alianza natural entre las formas de vida occidentales y las identificaciones nacionales» (24). Justamente lo contrario sucedió en Francia, donde se supo combinar la idea de la nación con una concepción republicana de la misma. Aún se fue más allá en la Revolución americana, en la que se asentaron las bases para asegurar un patriotismo que excediera las connotaciones prepolíticas de la construcción del Estado nacional, y al que parece que ahora nos encaminamos, pues comienza a perfilarse la posibilidad de construir una comunidad liberal en torno a los actos político-formales de la misma.

En 1990, el proceso alemán terminó, sin embargo, por integrar en la República Federal a los diferentes *Länder* de la República Democrática. La consecuencia fue la de quebrar la posibilidad de una nación y varios Estados y consagrar prácticamente la identificación entre Estado y nación, con lo que «la nación, dividida en 1945, sólo recobró su forma normal tras 1989» (25). Dada la historia alemana, la solución orientada a la reunificación nacional implicaba un fuerte riesgo pues volvía a institucionalizarse un solo Estado para Alemania. La única manera de evitarlo consistirá, en opinión de Habermas, tanto en alejarse de las inclinaciones nacionalistas y permanecer fiel a los principios jurídico-políticos de la Constitución liberal-democrática de 1945, como en propiciar formas de integración hacia dentro, facilitando la viabilidad de una sociedad multicultural, como hacia fuera, al constituir instituciones jurídico-políticas que excedan la configuración propia de los Estados nacionales.

Estos riesgos que se vislumbraron en la nueva situación alemana no son nuevos. La construcción del Estado nacional nunca estuvo libre de tensiones, pues se asienta sobre dos presupuestos que necesariamente entran en contradicción, por un lado el universalismo implícito en conceptos jurídico-políticos tales como la soberanía popular y los derechos humanos, que parten del reconocimiento de los derechos de manera igual para todos, en tanto que derechos del hombre y del ciudadano y, por otro, el particularismo implícito en la concreta forma de vida de una determinada comunidad nacional, estructurada en torno a ciertos rasgos étnicos y una cultura y lengua co-

---

(23) M. ROSEN: «Utopia in frankfurt. Realism and optimism in the life's work of Jürgen Habermas», *The Times Literary Supplement*, 8 de octubre de 1999, pág. 3.

(24) J. HABERMAS: «La hora de las emociones nacionales: ¿mentalidad republicana o conciencia nacional?», *La necesidad de revisión de la izquierda*, introd. y trad. M. Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1991 (1990), pág. 230.

(25) J. HABERMAS: «1989 bajo...», *Más allá...*, *op. cit.*, pág. 173.

munes. El problema sería el de aliviar la tensión entre ambos presupuestos. Parece claro que la confluencia entre Estado moderno y nación permitió asegurar que se disminuyera mediante la apelación a los sentimientos nacionales los inconvenientes de una integración estructurada en torno a unas formas jurídico-políticas dotadas de unas dosis enormes de abstracción. Hay que tener en cuenta que esa integración se producía con anterioridad de manera muy diferente al asentarse en formas de vida tradicionales. Al mismo tiempo se consiguió dotar de mayores dosis de legitimidad a la propia idea de nación, al contrarrestar sus particulares características prepolíticas con el reconocimiento de iguales derechos de ciudadanía, con lo que se eliminaba la supeditación de los súbditos respecto del soberano al constituirse los ciudadanos como los depositarios de la misma soberanía, que ahora se entenderá como soberanía popular. A partir de aquí ya no será posible entender que «la fuerza integradora de la nación» pueda derivarse «de algo dado prepolíticamente, de un hecho independiente de la formación de la voluntad política» (26). Por el contrario, la construcción republicana asegura las relaciones cooperativas entre los ciudadanos en la medida en que al ejercer su autonomía política han de colaborar entre sí para dotarse autónomamente de las normas, lo que se cuestionaría si en vez de generar así la solidaridad, se hiciera apoyándose en cierto tipo de hechos de carácter prepolítico.

Esa defensa por parte de Habermas de la autodeterminación de los ciudadanos alemanes de la República Democrática se ancla justo en la razón contraria por la que aquí podría pensarse, en principio, que se defiende la autodeterminación del pueblo vasco, cuando la misma se sostiene como un derecho originario, como su derecho a ser, como el derecho de un pueblo concreto a decidir su futuro. Aunque como ya vimos, el discurso del nacionalismo vasco es un discurso muy complejo que no puede reducirse a eso sólo. No hay que olvidar que junto a la defensa del derecho del pueblo vasco y los derechos y libertades individuales, se hacen unas propuestas que permiten definir ese nacionalismo como no excluyente e incluso apunta a la posibilidad de compatibilizar diferentes identidades nacionales en un Estado plurinacional. Sin embargo, mientras que en el caso vasco el discurso se enmarca plenamente dentro de un discurso reivindicativo del Estado nación, en el caso alemán —claro está que de acuerdo con la tesis de Habermas—, no sucede así, pues en el fondo de lo que se trata es de desprenderse del componente nacionalista. Por eso, en la propuesta para el caso alemán no se habla de autodeterminación de una nación, sino de unos ciudadanos, que han de afrontar las consecuencias de las decisiones que libremente adopten. Es decir se defiende el ejercicio de las libertades políticas individuales, los dere-

---

(26) J. HABERMAS: «1989 bajo...», *Más allá...*, *op. cit.*, pág. 179.

chos de comunicación y participación como derechos que definen la autonomía política. La razón de fondo se encuentra en la prevención ante el hecho de que «la llamada al amor a la patria y a la lengua materna, a la cohesión prepolítica del pueblo alemán, sigue resonando todavía el mensaje de que el universalismo de las iguales libertades para todos y del igual respeto para todos no es sino una abstracción exangüe» (27).

Su permanente recuerdo del pasado alemán le ha llevado a tratar de resolver las tensiones en las que se desenvuelve el Estado nacional mediante la construcción de una forma estatal que responda antes que a componentes prepolíticos, la idea de una nación homogénea desde un punto de vista étnico y lingüístico-cultural, a la idea de una nación de ciudadanos. M. R. Lepsius estableció la diferencia entre la nación de ciudadanos —el «plano político de referencia que representaba el pueblo como portador de los derechos de soberanía política»— y la nación como comunidad de destino de un pueblo —el «plano prepolítico de referencia que representaba el pueblo como unidad étnica, cultural y socioeconómica»— (28). El temor de Habermas frente a los riesgos que el nacionalismo entraña es evidente. De ahí que trate de embridarlos por medio de su sujeción a los principios liberal-democráticos, de manera que se impida que los sentimientos nacionalistas desborden el marco universalista de los derechos ciudadanos.

Sin embargo, también reconoce, como se dijo más arriba, que el nacionalismo facilitó el asentamiento del republicanismo. La posibilidad de lograr la integración en una sociedad se hacía más sencilla en la medida en que los conceptos jurídico-políticos, fundamentalmente el concepto de ciudadano, se «vinculaba con la pertenencia cultural a la nación» (29). Pero en la situación en que vivimos, el nacionalismo empieza a ser un inconveniente más que una ventaja a fin de lograr la integración en una sociedad. Tanto si contemplamos una sociedad desde su interior (30) con la proliferación de diversas culturas, orígenes, lenguas, razas, etc., esto es, con los problemas que derivan del multiculturalismo, como si lo hacemos desde las relaciones que la misma mantiene con el exterior (31), en las que los procesos de internacio-

(27) J. HABERMAS: «La hora...», *La necesidad...*, *op. cit.*, pág. 226.

(28) J. HABERMAS: «De nuevo sobre la identidad de los alemanes: ¿un pueblo unido bajo el signo del marco alemán?», *La necesidad...*, *op. cit.*, págs. 309-310.

(29) J. HABERMAS: «El Estado nacional europeo. Sobre el pasado y el futuro de la soberanía y de la ciudadanía», trad. J. C. Velasco Arroyo: *La inclusión...*, *op. cit.*, pág. 94.

(30) Vid. W. KYMLICKA: *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, trad. C. Castells Auleda, Paidós, Barcelona, 1996 (1995).

(31) Vid. U. BECK: *Libertad...* *op. cit.* y A. GIDDENS: *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, trad. M.ª L. Rodríguez Tapia, Cátedra, Madrid, 1998 (1994) y *The Third Way*, Polity Press, Cambridge, 1998.

nalización y globalización desbordan las capacidades de los Estados nacionales, parece que el nacionalismo resulta impotente para resolver los problemas con los que nos enfrentamos.

Éstas son las razones por las que Habermas propone «un patriotismo de la Constitución» como «la única forma posible de patriotismo» (32). La idea de patriotismo no se ha entendido siempre de la misma manera, o por mejor decir, casi siempre se ha entendido de una manera distinta a la que ahora se propone. A partir de la Ilustración la idea de patriotismo se unió a la de un concepto colectivo de libertad, la libertad nacional. Ésta nace frente a los dos conceptos individualistas de libertad, el primero que es propio del derecho privado —el derecho civil propio de un sistema capitalista—, el segundo del derecho público propio de un régimen político democrático. Con el primer concepto de libertad se refiere a la autonomía privada del ciudadano o autonomía subjetiva, que se realiza en la sociedad civil y que ya se poseía bajo la autoridad del príncipe. La autonomía política del ciudadano sólo la logrará cuando la soberanía del príncipe se transforme en soberanía popular. Las afirmaciones de Hegel sobre la individualidad del Estado y su concepción de un patriotismo que exige del individuo la entrega de su vida por él, muestran una determinada concepción de lo que hay que entender por patria. Esto está íntimamente unido a la idea de libertad nacional, una «libertad colectiva», que «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 trascendencia» (33).

Sin embargo, la idea de patriotismo constitucional supone la transformación del patriotismo que exige el sacrificio del individuo por la individualidad del Estado, en un patriotismo de signo diferente, liberal, desde el que se defenderá una identidad de carácter postnacional, «cristalizada en torno a los principios universalistas del Estado de Derecho y de la democracia» (34). De esta manera se trata de romper con la idea tradicional de los nacionalismos de asentar la entrega a la patria, el amor a la misma, en características imaginadas bien étnicas, bien culturales, y reivindicar el ejemplo de otras naciones cuya identidad política se ha construido en torno a algo muy diferente como son los actos político-formales de la comunidad. Quizá el ejemplo más claro de la defensa del logro de la identidad por medio de condiciones de carácter abstracto y no con base en condiciones prepolíticas, se encuentra en los liberales norteamericanos, para quienes esa identidad ha de

(32) J. HABERMAS: *Identidades nacionales y postnacionales*, trad. M. Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1989 (1988), pág. 115.

(33) J. HABERMAS: «1989 bajo...», *Más allá...*, *op. cit.*, pág. 178.

(34) J. HABERMAS: *Identidades nacionales...*, *op. cit.*, pág. 116.

alcanzarse por medio de las instituciones políticas, de manera que se genere la posibilidad de integración en una cultura política común.

Según Dworkin, «la vida colectiva de una comunidad política incluye sus actos políticos oficiales: legislación, enjuiciamiento, coacción, y otras funciones ejecutivas del gobierno. Un ciudadano integrado considerará que los logros y fracasos de su comunidad en dichos actos políticos tienen resonancia en su propia vida, mejorándola o degradándola» (35). Sostiene estas ideas con el fin de defender el liberalismo frente a las críticas de carácter comunitarista, en la medida en que éstas le achacan que su individualismo termina por subestimar la importancia de la comunidad.

Aunque no sea ahora el momento de detenerse en la exposición de los diferentes argumentos que se han utilizado para poner en cuestión el liberalismo, para criticar la tolerancia liberal, sí que merece la pena prestar alguna atención al que sostiene, con base en la idea de integridad, que el liberalismo defiende «una distinción ilegítima» (36) entre la vida comunitaria y la de los individuos de esa comunidad, lo que para la perspectiva comunitarista es inconsistente pues la vida de cada uno de los individuos está plenamente integrada en la vida comunitaria, hasta el extremo de que el éxito o fracaso de cada uno de los individuos está íntimamente conexo con el éxito o fracaso de la vida comunitaria como un todo. El argumento comunitario sobre la integridad defiende la integración entre la vida de la comunidad y la de las personas individuales. La idea central de esta posición es la de que «las comunidades políticas poseen una vida comunitaria», aunque la dificultad estriba en determinar qué es lo que la caracteriza, cuál sea el «carácter de la vida comunitaria que puede tener una comunidad política» (37).

Sin embargo, el liberalismo puede ofrecer una interpretación de la integración, en la medida en que también puede entender el papel fundamental que juega la vida comunitaria, aunque sostenga una diferente interpretación sobre lo que hay que comprender por ella. Dworkin reconoce el valor del argumento comunitarista, según el cual «una comunidad política no sólo es independiente, sino también anterior a los ciudadanos individuales», de manera «que las personas deberían identificar sus intereses propios con aquellos de la comunidad política a la cual pertenecen» (38). Ésta es una idea que si se comprende adecuadamente no es incompatible con la tolerancia liberal; por el contrario se encuentra en el mismo núcleo del liberalismo, a lo que se

(35) R. DWORKIN: *La comunidad liberal*, trad. C. Montilla, Siglo del Hombre Editores, Santafé de Bogotá, 1996 (1989), pág. 176.

(36) R. DWORKIN: *La comunidad...*, *op. cit.*, págs. 136-7.

(37) R. DWORKIN: *La comunidad...*, *op. cit.*, pág. 162.

(38) R. DWORKIN: *La comunidad...*, *op. cit.*, pág. 137.

une además que es la interpretación liberal de la comunidad política y no la comunitarista la que puede ofrecer una mejor visión sobre lo que deberíamos entender por ella.

De ahí que cuando el liberalismo adopta la perspectiva de la integración, esto no exige necesariamente que partamos de la primacía ontológica de la comunidad, sino sólo de la consideración que hacen los propios individuos acerca de que cierto tipo de actividades que ellos llevan a cabo —los actos político-formales— son las que constituyen su vida colectiva. En este sentido, el trasfondo de su reflexión es muy parecido a la propuesta consistente en lograr la cohesión social de una comunidad —su integridad, su identidad—, por medio de la institucionalización jurídica de un procedimiento a través del que los miembros de esa comunidad se dan las normas a ellos mismos, esto es, el procedimiento de autolegislación democrático, que exigiría el reconocimiento de una serie de derechos humanos que contemplasen tanto los llamados derechos civiles por medio de los que se logra la autonomía privada, como las libertades políticas con las que alcanzaríamos la autonomía política de la que habla Habermas y en la que los ciudadanos adoptan una actitud cooperativa imprescindible si lo que se quiere es darse autónomamente las normas por las que han de regir su vida política. Esto es lo que le llevará a concluir que «una república no tiene en definitiva otra estabilidad que la que le confieren las raíces que los principios de su Constitución echan en las convicciones y prácticas de sus ciudadanos» (39).

Esta propuesta sería conforme con el reconocimiento de que la fórmula del Estado nacional está agotada para resolver los problemas que se dan en esas sociedades, que antes que uniformes habría que considerar multiculturales o incluso, plurinacionales; unas sociedades en las que ya no parece factible hablar de una configuración homogénea de sus ciudadanos, en tanto que éstos poseen muy diferentes procedencias, culturas, lenguas, etc., lo que hace que la apelación a su origen común, a la homogeneidad de sus rasgos lingüístico-culturales o a un mismo origen étnico con la finalidad de asentar sobre ellos la solidaridad, parece que cuanto menos no sería fácil. Esto es lo que llevaría a proponer una nación de ciudadanos, en lugar de una concepción tradicional de la nación, en la que cabe también el patriotismo, aunque ahora lo sea en defensa de los valores universales que encierran las instituciones del Estado constitucional democrático.

Sin embargo, otros autores no se muestran de acuerdo con estas apreciaciones. Böckenförde resalta alguna de las trabas que plantea el que una sociedad consiga gobernarse a sí misma y a las que desde el patriotismo consti-

---

(39) J. HABERMAS: «1989 bajo...», *Más allá...*, *op. cit.*, pág. 171.

tucional no se les presta la atención que merecen, pues tal gobierno requiere no sólo de esas abstracciones jurídico-formales, sino también de una homogeneidad previa dentro de la sociedad, una homogeneidad que es, por tanto, «prejurídica» (40), anterior a tales abstracciones, pero también base de las mismas. Según Böckenförde, «la democracia política presupone necesariamente que exista un cierto grado de convicciones fundamentales comunes entre los ciudadanos sobre el tipo y la ordenación de su vida en común» (41). Esto puede hacerse de diversas formas, bien porque se posea un mismo origen étnico, bien porque lo que une a los miembros de esa sociedad sean lazos de carácter lingüístico-cultural, bien porque se tengan ciertas convicciones políticas. La democracia política presupone necesariamente cierto grado de armonía dentro de la sociedad. En ella, los diferentes intereses existentes aparecen «trabados mediante una conciencia común del nosotros», lo que constituye «un sentimiento de comunidad» (42).

Sobre esa base material, sobre la homogeneidad prepolítica o igualdad sustancial, se apoya la igualdad jurídico-formal, la igualdad democrática propia de quienes pertenecen, en tanto que ciudadanos, a la «comunidad política del pueblo (...) La ciudadanía en su conjunto constituye el pueblo político, que se delimita hacia fuera como unidad frente a otros hombres y grupos de hombres, se organiza hacia dentro a través del Estado y se gobierna a sí misma sobre la base de los derechos políticos iguales de participación» (43). Éste es un sistema político construido sobre la idea de la igualdad democrática, en el que las normas provienen de aquellos mismos que han de cumplirlas. Ahora bien, en estos sistemas sucede que hay personas que se ven obligadas por una legislación en cuya producción no han participado. Esta situación haría quebrar la misma idea de igualdad democrática, por lo que se ha tratado de justificar la existencia dentro de una misma sociedad de ciertas personas en condiciones de desigualdad frente a los ciudadanos. Esa desigualdad se justificaría únicamente por la pertenencia sólo de unos, en tanto que ciudadanos, y no de otros, como extranjeros, a una comunidad política. Sólo se pertenece a una comunidad política si se es ciudadano y la posibilidad de la ciudadanía sólo se da en una sociedad con ciertas dosis de homogeneidad —bien por asimilación, bien por origen—, que generen un sentimiento de comunidad. Esto es lo que ha llevado a Böckenförde a criti-

---

(40) E. W. BÖCKENFÖRDE: «La democracia como principio constitucional», *Estudios sobre el Estado de derecho y la democracia*, trad. R. de Agapito Serrano, Trotta, Madrid, 2000 (1991), pág. 103.

(41) E. W. BÖCKENFÖRDE: «La democracia...», *Estudios...*, *op. cit.*, pág. 102.

(42) E. W. BÖCKENFÖRDE: «La democracia...», *Estudios...*, *op. cit.*, pág. 103.

(43) E. W. BÖCKENFÖRDE: «La democracia...», *Estudios...*, *op. cit.*, pág. 87.

car la propuesta de Habermas y reclamar una «sana conciencia nacional (...) la conciencia del nosotros con su capacidad de vinculación emocional contenida en él» (44).

Habermas reconoce que tanto su propuesta como la de Böckenförde se dirigen a solucionar los problemas de integración y cohesión social, pero lo hacen de manera diferente, ya que éste cree que la solución se encuentra en «el plano de la cultura», mientras que para él se encuentra en «el plano de los procedimientos e instituciones democráticos» (45), pues es el único en el que pueden resolverse las diferencias que se suscitan en sociedades donde conviven diferentes formas de vida y en la que ya no es posible recurrir a la homogeneidad como elemento en el que disolver las diferencias. Así, a través del procedimiento democrático se alcanzaría un acuerdo normativo que posibilitaría la convivencia entre gentes de procedencias absolutamente diversas, a la vez que la solidaridad y cohesión social de esas gentes, a las que se les reconoce iguales libertades subjetivas de acción, capaces ahora de construir una vida en común con los otros en torno a las instituciones jurídico-políticas que formalizan ese proceso democrático.

Aunque Rawls no participa directamente en este debate, sus ideas inciden de manera significativa en el mismo cuando define las características básicas que debe poseer un pueblo liberal, de donde cabe deducir que la posición de Böckenförde poseería algunos buenos argumentos. Cuando Rawls señala esas características, dice que son tres, una institucional —«un régimen razonablemente justo de democracia constitucional que sirve a sus intereses fundamentales»—, otra moral —que requiere «la adhesión firme a una concepción política y moral de la justicia y la equidad», y una tercera, cultural —«unos ciudadanos unidos por lo que John Stuart Mill llamaba “simpatías comunes”» (46)—. Indudablemente lo que aquí nos importa es esta tercera característica con la que se subraya la importancia del elemento de la identidad nacional a la hora de constituir un orden social, por lo que quizá parezcan apresurados los intentos de desprendimiento de lo nacional en la constitución del Estado republicano. Según Mill, «una parte de la humanidad constituye una nacionalidad si está unida por simpatías comunes, que no existen entre ellos y otros pueblos, que los hacen cooperar entre sí con mayor decisión que con otros pueblos y que los llevan a desear un gobierno común y exclusivo. Este sentimiento de nacionalidad se puede generar por va-

(44) BÖCKENFÖRDE, cit., en J. HABERMAS: «Inclusión...», *La inclusión...*, op. cit., pág. 110.

(45) J. HABERMAS: «Inclusión...», *La inclusión...*, op. cit., pág. 111.

(46) J. RAWLS: *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*, trad. H. Valencia Villa, Paidós, Barcelona, 2001 (1999), pág. 35.

rias causas. A veces es el efecto de la identidad de raza y descendencia. La comunidad de lenguaje y de religión contribuye mucho a él. Otra causa es la geografía: pero la más fuerte de todas es la identidad de antecedentes políticos; la posesión de historia nacional y en consecuencia la comunidad de recuerdos; orgullo, humillación, placer y pena de carácter colectivo en relación con el mismo pasado. Ninguna de estas circunstancias, sin embargo, es necesariamente suficiente por sí misma» (47).

Rawls es consciente de los cambios que se han sucedido desde los tiempos de Mill y sabe que las causas que, según éste, generan el sentimiento de nacionalidad son ya muy difíciles de satisfacer. «Las conquistas y las migraciones han producido el mestizaje entre grupos con diferentes culturas y memorias, que residen hoy en el territorio de la mayoría de los regímenes democráticos contemporáneos» (48). Ésta es, entre otras, una de las razones por las que Habermas propondrá frente al Estado nación, asentado sobre condiciones de carácter prepolítico, un Estado republicano, que no requiere ya de ningún nacionalismo, si no es el de la ciudadanía, pues en él es el mismo proceso democrático el que dota de legitimidad y cohesión a una determinada sociedad. Indudablemente se trata de una nueva identidad que no es de carácter sustancial, sino formal, que se logra en la abstracción del propio derecho. El republicanismo no requiere, por tanto, de ninguna homogeneidad previa, pues «las formas y los procedimientos del Estado constitucional junto con el modo democrático de legitimación producen un nuevo nivel de cohesión social. La ciudadanía democrática —en el sentido de *citizenship*— establece una solidaridad entre extraños comparativamente abstracta y, en cualquier caso, mediada jurídicamente (...) Lo que une a una nación de ciudadanos —en contraposición a una nación étnica (Volknation)— no es un *sustrato* previo, sino un contexto compartido intersubjetivamente de entendimiento posible» (49). La identidad no es anterior a los procedimientos de institucionalización del orden social, sino que la identidad se genera en el mismo proceso. No parece que tengamos otra posibilidad a nuestro alcance en las sociedades altamente diferenciadas en las que vivimos hoy. No parece factible que pueda alcanzarse la identidad en estas sociedades con base en características prepolíticas al margen del proceso democrático, más bien al contrario, será en la misma institucionalización del ejercicio de las libertades

(47) J. S. MILL: *Considerations*, 1862, cit., en J. RAWLS: *El derecho...*, *op. cit.*, pág. 35.

(48) J. RAWLS: *El derecho...*, *op. cit.*, pág. 36.

(49) J. HABERMAS: «¿Necesita Europa una constitución? Observaciones a Dieter Grimm», trad. J. C. Velasco Arroyo: *La inclusión...*, *op. cit.*, pág. 141. En la pág. 142 se refiere a que los «exigentes requisitos funcionales de la formación democrática de la voluntad ya apenas pueden ser satisfechos suficientemente dentro del marco del Estado nacional».

por parte de los ciudadanos donde cabrá lograr las condiciones necesarias para esa nueva identidad.

Pero además, el Estado nacional no sólo se enfrenta a los problemas derivados de ordenar la convivencia entre las diferentes formas de vida que coexisten en él, sino que también ha de hacer frente a los problemas de la globalización económica, donde el mercado de trabajo, la producción y las finanzas tienen una dimensión mundial. De igual forma, también hemos de preguntarnos acerca de si el Estado nacional tradicional puede dar convincentemente una respuesta ante los riesgos medioambientales que devienen de un modelo económico comprometido con una productividad desenfrenada. Si tiene sentido seguir planteando el ejercicio de la autonomía política de los ciudadanos dentro del marco estatal cuando parece que el terreno central en el que se desenvuelve esta actividad política, esto es, la formación de la opinión pública, ha dejado de estar enmarcada dentro de los confines del Estado para convertirse en una opinión pública de carácter planetario. Todo esto quizá muestre que una forma de organización como la del Estado nacional es completamente insuficiente para poder hacerse cargo y resolver estos problemas. La posible solución que podrían aportar las instituciones de carácter internacional (50) o el desarrollo de nuevos espacios jurídico-políticos como es el caso de lo que está sucediendo en Europa y América del Norte, indicarían una tendencia de signo opuesto a la propia de los Estados nacionales. No obstante, este nuevo tipo de instituciones no está libre de problemas en tanto que las posibilidades de desarrollo de la autonomía política del ciudadano en esos futuros megaestados plantea dificultades.

#### 4. CONCLUSIÓN

El intento por parte del republicanismo de hacer frente a los nuevos desafíos por medio del desprendimiento de lo nacional no deja de suscitar inconvenientes. Su pretensión de lograr la identidad en el terreno jurídico-político mediante una ciudadanía capaz de ejercer su autonomía privada y pública, se enfrenta con algunas dificultades, algunas de las cuales ya han sido puestas de manifiesto con suficiente fuerza. Me refiero al desarrollo autónomo del mercado y el aparato estatal-administrativo, que han terminado por poner en entredicho la posibilidad de ejercicio de las mismas libertades subjetivas de acción. La apuesta se orienta ahora decisivamente hacia un nuevo despliegue del juego entre la autonomía privada y pública que permita evitar estas

---

(50) *Vid.*, sobre esto, J. E. STIGLITZ: *El malestar en la globalización*, trad. C. Rodríguez Braun, Taurus, Madrid, 2002.

dificultades, esto es, hacia el desarrollo de las libertades políticas que impida los inconvenientes anteriores. Sin embargo tal apuesta no ha de olvidar problemas que ya se detectaron hace muchos años y que hoy parece que se han agravado. Los juicios de Ayala sobre la eficacia real de las libertades subjetivas de acción, así como de los derechos relativos a la libre formación de la opinión pública, esto es, las libertades de pensamiento, discurso y prensa, muy similares al derecho de comunicación de que habla Habermas, ponen de manifiesto que una cosa es la defensa formal del discurso, diálogo, razonamiento, sopesamiento de los mejores argumentos, contraste entre opiniones, que son los principios sobre los que se articulan esos derechos, y otra cosa es la realidad donde lo que predominan son, decía Ayala en 1935, «los medios basados en la técnica de la sugestión (...) los métodos de propaganda política (... similares a) la propaganda comercial (...) Frente al cartel y el cine, frente a la radio que llega a todas partes, ¿qué puede hacer el discurso pronunciado, en uso de la libertad constitucional, ante unos centenares de personas que se reúnen voluntariamente» (51).

Si esto es lo que se pensaba en los inicios de los medios de comunicación de masas, no es difícil imaginar lo que Ayala podría decirnos hoy. Quizá el autor más crítico con las actuales democracias liberales, a las que adjetiva como «de masas» sea Sloterdijk. Sin entrar ahora en sus críticas a los conceptos centrales en los que aquéllas se basan, creo que su descripción de la actual democracia de masas encierra un acierto considerable. Éstas —«the lonely crowd»— son masas despolitizadas, sin conciencia política, masas que han perdido su capacidad de entrar en contacto físico para expresarse sólo y exclusivamente por medio de su «participación en programas relacionados con medios de comunicación masivos», aunque como «individuos desgarrados del cuerpo colectivo y cercados por los campos de fuerza de los medios de comunicación», por lo que «sólo se perciben a sí mismas a través de símbolos mediáticos de masas, discursos, modas, programas y personalidades famosas» (52).

Quizá por eso los intentos de construir un orden social sobre las abstracciones propias de la nación de ciudadanos, defendida por el republicanismo, puede resultar finalmente insuficiente. La institucionalización jurídica de los derechos humanos individuales no permite alcanzar la identidad necesaria para que los sistemas políticos se asienten e integren a sus ciudadanos. Quizá por eso, la idea de que «el Estado constitucional garantiza que asegurará

(51) F. AYALA: «Los derechos individuales como garantía de la libertad», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 36, 2002 (1935), pág. 339.

(52) P. SLOTERDIJK: *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, trad. G. Cano, Pre-Textos, Valencia, 2002 (2000), págs. 16 y ss.

la integración social si el caso lo requiere mediante las formas jurídicamente abstractas de la participación política y del status de ciudadano construido sustancialmente por medios democráticos» (53), no parece que sea bastante. Quizá por todo ello se replantea de nuevo la propuesta nacionalista. Ni la igualdad democrática ni la pertenencia a una comunidad política de ciudadanos, parecen asegurar esos niveles de cohesión, pues el hecho es que se vuelve una y otra vez hacia viejas ideas con la finalidad de lograr que se alcance de manera más profunda la integración, la solidaridad, en resumen, la identidad. La idea de una nación imaginada no es sólo imaginada, es también la idea de una nación querida (54), no hay sociedad imaginada sin que sea al mismo tiempo querida, aunque se haya defendido que mientras que ésta se eleva sobre una abstracción jurídico-política, aquélla se enraíza en lo que nos mueve, o no sólo nos mueve, sino que nos conmueve, porque se engasta en lo que tenemos más dentro de nosotros, en nuestras entrañas, en nuestros sentimientos. Quizá Hölderlin lo dijo demasiado bien:

«Me parece que tú concedes demasiado poder al Estado. Éste no tiene derecho a exigir lo que no puede obtener por la fuerza. Y no se puede obtener por la fuerza lo que el amor y el espíritu dan. ¡Que no se le ocurra tocar eso o tomaremos sus leyes y las clavaremos en la picota! ¡Por el cielo!, no sabe cuánto peca el que quiere hacer del Estado una escuela de costumbres. Siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en su infierno» (55).

Así pues, el problema estaría en determinar si lo que «el amor y el espíritu dan» podría exigirse de algún modo por la fuerza, es decir, si podrían exigirse por el poder político, legítimo, claro está. Si así lo hiciéramos, poco habríamos aprendido de Hölderlin. El poder político sólo tiene derecho a exigir lo que puede obtener por la fuerza —legítima, sin duda—, pero nada más; ningún poder político debe entrometerse en lo que más nos importa. Pero ninguno, ni el del Estado ni el del que pretende serlo. Si estas cuestiones las queremos resolver en el terreno de la soberanía política abriremos la puerta al infierno. Posiblemente habría que tratar de asegurar un cierto entendimiento entre la necesaria racionalización de nuestra vida política y nuestros sentimientos, de manera que ni la primera ahogue a la segunda, ni ésta dinamite la posibilidad de aquélla. Posiblemente habría que intentar que el pro-

(53) J. HABERMAS: «¿Necesita...», *La inclusión...*, *op. cit.*, pág. 141.

(54) J. HABERMAS habla, consecuentemente, de la «primacía que la nación real de los ciudadanos debe conservar frente a la nación imaginaria de los que pertenecen étnicamente a un pueblo», «El Estado...», *La inclusión...*, *op. cit.*, pág. 97.

(55) F. HÖLDERLIN: *Hiperión o el eremita en Grecia*, trad. J. Munárriz, Hiperión, Madrid, 1989 (1797-99), págs. 53-54.

ceso democrático del Estado constitucional no se preocupe tanto de la integración como de asegurar diversas formas de cohesión social, propias de los distintos mundos que coexisten en una determinada sociedad.

En definitiva, ni «nadie pertenece exclusivamente a un único grupo», ni la nación, aun reconociendo su enorme «fuerza integradora», siempre existió, pues como «todas las formas políticas y culturales comunitarias, la nación es también un fenómeno de la civilización europea, por tanto, se ha formado históricamente, ha experimentado transformaciones y evoluciones, y, como todas las creaciones políticas, desaparecerá también algún día o perderá su significado político y cultural para hacer sitio a otro estado de comunidad humana» (56). Se trataría entonces, de manera consecuente con estas advertencias y en consonancia con la propuesta de Kelsen, de que el régimen político satisfaga «los intereses y las necesidades culturales razonables de grupos con diversos antecedentes étnicos y nacionales» (57), antes que reverdecer la forma Estado-Nación, que no es sino «un instrumento para la reproducción nacional» (58).

---

(56) H. SCHULZE: *Estado...*, *op. cit.*, pág. 88.

(57) J. RAWLS: *El derecho...*, *op. cit.*, pág. 36.

(58) M. WALZER: *On Toleration*, Yale University Press, New Haven and London, 1997, pág. 25.

