

Reflexiones sobre lo nacional desde la izquierda europea: el "patriotismo de la Constitución" de Jürgen Habermas.¹

José J. Rodríguez Vázquez
Programa de Estudios Iberoamericanos
Departamento de Ciencias Sociales
Universidad de Puerto Rico en Arecibo

A los sociologistas Juan Mercado Nieves, Luis A. González, Fernando Medina Carrillo y Anilin Díaz, por sepultar tarambanas y otras sabandijas.

Jürgen Habermas es, sin lugar a dudas, uno de los intelectuales de izquierda, de la segunda mitad del siglo XX, que más se ha esforzado por repensar el marxismo y la teoría crítica confrontándolos con nuevos planteamientos teórico-metodológicos desarrollados en las ciencias sociales y la filosofía.² Sus investigaciones -desde *Teoría y praxis*, pasando por trabajos centrales como *Teoría de la acción comunicativa* y *El discurso filosófico de la modernidad*- han culminado recientemente en una serie de ensayos y entrevistas donde trata de precisar una línea de análisis y de acción frente al problema de lo nacional y el nacionalismo.³ Su esfuerzo está dirigido a teorizar una nueva forma de pensar lo político que sirva para asegurar las conquistas democráticas que se han realizado en los últimos doscientos cincuenta años de modernidad. Basándose en la tradición ilustrada, de la que Carlos Marx y Federico Engels forman parte, y reconociendo la dialéctica de la Ilustración planteada por Theodor Adorno y Max Horkheimer,⁴ considera que es necesario afianzar el proyecto democrático a través de una acción comunicativa que asegure la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones políticas.

¹ Para la realización de este trabajo he contado con el apoyo del Comité de Investigaciones de la Universidad de Puerto Rico en Arecibo. Agradezco a su director, Prof. José G. Arbelo, y a los miembros del mismo el respaldo que dieron a mi propuesta.

² Bernstein ha definido el proyecto teórico y político de Habermas como una lucha por afirmar y fundamentar la posibilidad de una racionalidad crítica que haga posible postular unos valores a partir de los cuales pensar y promover la emancipación humana. El pensamiento habermasiano se teje pues como una crítica del positivismo, el escepticismo, el irracionalismo, el conservadurismo y el relativismo. Véase: Richard J. Bernstein, "Introducción", en Anthony Giddens y otros, *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1994, pp. 13-61.

³ Véase: Jürgen Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid, Tecnos, 1990; *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 2 vols., 1989; *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989; *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid, Tecnos, 1989; *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid, Tecnos, 1991; *Más allá del Estado nacional*. Madrid, Trotta, 1997; *La inclusión del otro*. Barcelona, Paidós, 1999; *La constelación posnacional*. Barcelona, Paidós, 2000.

⁴Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

Para Habermas, el marxismo, o más propiamente Marx, supo analizar las sombras de una modernidad plagada de antagonismos y desigualdades y postuló la posibilidad de un nuevo orden socio-político racional y democrático. No obstante, para su tiempo, el pobre desarrollo del Estado de Derecho le impidió comprender su importancia como espacio en el que se concretizan, institucional y jurídicamente, los avances de las luchas sociales. Los límites del pensamiento político de Marx se relacionan con su contexto histórico y resulta perentorio pensar nuevamente la práctica política para hacer posible un mundo más justo, libre e igualitario. Se trata, fundamentalmente, de reconocer que las transformaciones económico-políticas generadas por la modernidad han clausurado la vía jacobina revolucionaria y que el Estado democrático constituye el contexto jurídico-político indispensable que se debe fortalecer para asegurar la transformación de las formas de vida de la humanidad. La democracia, como forma de organizarse el poder político, es un logro de las luchas populares y no una forma de Estado burgués que oculta el poderío indiscutible de una clase. De ahí que sea importante afianzarla y ensancharla asegurando que la participación popular se traduzca en una fuerza que permita detener la lógica destructiva de la economía de mercado y los proyectos de dominio que emergen de clases, élites y grupos que pretenden apropiarse de los avances de la modernidad. Esto significa asumir el proyecto de un republicanismo democrático, distinto de la "propuesta liberal", que fundamente la legitimidad del orden político y la integración social sobre las bases de una acción comunicativa racional que a su vez se manifieste como una democracia radical deliberativa.⁵

Preocupado por la posibilidad de un mundo de vida más libre e igualitario, organizado como Estado democrático, Habermas reconoce que el Estado nacional fue, indudablemente, un avance histórico que delimitó el espacio sobre el cual se realizaron las luchas socio-políticas en la modernidad.⁶ Lo nacional y el nacionalismo hay que vincularlos con esta historia política moderna

⁵ Desde una perspectiva posmarxista, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe han estado realizando una revisión crítica y novedosa del Estado democrático que comparte muchas posiciones con Habermas. Véase: Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. México, Siglo XXI, 1987; Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1990; Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*. Barcelona, Paidós, 1999; *La paradoja democrática*. Barcelona, Paidós, 2003.

⁶ Dejo de lado las tesis desarrolladas por Habermas para explicar esta victoria histórica del Estado nacional. No obstante, es importante destacar su concepción más weberiana que marxista del Estado moderno. Véase: Habermas, "El Estado nacional Europeo. Sobre el pasado y el futuro de la soberanía y de la ciudadanía", en *La inclusión del otro*, pp. 83-87; *La constelación posnacional*, pp. 15-42, 59-146.

donde tomó forma el Estado democrático y una diversidad de discursos emancipadores y de ninguna manera deben quedar reducidos a una mera extensión de identidades étnicas premodernas o a la fórmula de un discurso esencialista romántico.⁷

Para Habermas, los Estados nacionales modernos se han formado por cuatro vías históricas que han dado paso a dos concepciones de lo nacional. En el espacio originario de la Europa occidental del siglo XVIII, la nación se inventó desde Estados territoriales ya constituidos y fue más el producto de juristas, diplomáticos y militares.⁸ La ideología articuladora de este estado-nación moderno fue un republicanismo político, hijo de la Ilustración liberal-radical, que desarrolló una teoría legitimadora del Estado como un producto de la voluntad libre de ciudadanos iguales obligados a la solidaridad. La identidad nacional ayudó a construir la integración social amenazada por las luchas religiosas, las desigualdades económicas y las diferencias culturales o étnicas, dotando a las sociedades modernas de un principio integrador y moralizador del espacio público. Contrario a las identidades tradicionales, el nacionalismo fundó la identidad en herencias profanas, independientes de la Iglesia y la religión, que fueron construidas a través de nuevas políticas de invención y difusión de tradiciones.⁹ El resultado histórico fue la formación del estado-nación como un Estado de Derecho cuya legitimación política e integración social necesitó que la nación de ciudadanos se pensara también como comunidad de tradiciones expresadas en una cultura. La

⁷ Habermas se coloca dentro del grupo de estudiosos que consideran la nación y el nacionalismo fenómenos modernos y se distancia de investigaciones que buscan encontrar sus fundamentos en elementos étnicos premodernos. Véase: Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, pp. 83-121; "Inclusión: ¿incorporación o integración?", en *La inclusión del otro*, pp. 107-112. Sobre el debate entre los "modernistas" y sus críticos véase: Anthony D. Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge, Polity Press, 1998; *Nacionalismo y modernidad*. Madrid, Istmo, 2000; *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Hanover, University Press of New England, 2000. Para una revisión de las tesis de los críticos de la teoría modernista véase: John R. Armstrong, *Nations before Nationalism*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982; Anthony D. Smith, *National Identity*. Reno, University of Nevada Press, 1991; Adrian Hastings, *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*. Madrid, Cambridge University Press, 2000; Walker Connor, *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*. Princeton, Princeton University Press, 1994; James G. Kellas, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*. New York, St. Martin's Press, 1991.

⁸ Habermas acepta la división del espacio europeo en un occidente y un oriente que desarrollaron dos experiencias histórico-políticas e intelectuales distintas de constituirse el estado-nación moderno y articularse el discurso nacionalista y la identidad nacional. Es interesante ver aquí reproducida la tesis geopolítica de un nacionalismo occidental y otro oriental desarrolladas por Hans Kohn y John Plamenatz. Véase: Hans Kohn, *Historia del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1949; John Plamenatz, "Two Types of Nationalism", en Eugene Kamenka (ed.), *Nationalism. The Nature and Evolution of an Idea*. London, E. Arnold, 1976, pp. 23-36.

⁹ 'Sobre el tema de la invención de tradiciones en la modernidad véase: Eric J. Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*. Barcelona, Crítica, 2002.

nacionalidad, como identidad colectiva moderna, no negaba la libertad del individuo sino que la completaba colocándolo en un contexto de comunicación y de solidaridad social con los demás.¹⁰

Una segunda vía tardía hacia el Estado moderno se desarrolló en la Europa Central y del Este y fue precedida de una conciencia nacional organizada por intelectuales que definieron la nación como comunidad cultural preestatal. Para este nacionalismo étnico, la identidad nacional refería a la posesión de una cultura homogénea que distinguía a cada pueblo y lo hacía portador de un "alma" y un destino. El agente principal de la Historia era la nación y su máxima aspiración política el organizarse como Estado. El interés nacional reinaba sobre las libertades individuales y era la pertenencia del individuo a una comunidad lo que hacía posible sus derechos y demarcaba sus obligaciones.

Esta nueva definición de nación como "comunidad de destino" vino a completar la identidad nacional política como principio integrador y legitimador del orden estatal. A lo largo del siglo XIX, dos tradiciones nacionalistas manejaron un mismo concepto pero lo dotaron de significados distintos: la republicana, elaboró su imagen de una "nación querida" que era el resultado de la voluntad de los ciudadanos y apuntó al proyecto político del Estado democrático; la romántica, desarrolló su idea de una "nación heredada" donde se resaltaba el carácter objetivo de la identidad nacional y se apuntaba a la necesidad de la memoria y la consolidación de las tradiciones culturales como fuerzas integradoras. Entre estas dos definiciones fue trabándose una tensión que se proyectó hasta el siglo XX y llevaría al nacionalismo a una discordancia que acarrearía graves

¹⁰Habermas señala: "Pero a esta transformación jurídico-política le hubiera faltado la fuerza motriz y la república formalmente establecida hubiera carecido de la fuerza vital si el pueblo, que hasta entonces había sido definido desde arriba de una manera autoritaria, no se hubiera convertido, de acuerdo con su propia autocomprensión, en una nación de ciudadanos conscientes de sí mismos. Para lograr esta movilización política se precisaba de una fuerza capaz de crear convicciones y de apelar al corazón y al alma de una manera más enérgica que las nociones de soberanía popular y derechos humanos. Este hueco lo cubre la idea de nación. Esta idea les hizo tomar conciencia a los habitantes de un determinado territorio estatal de una nueva forma de pertenencia compartida, una forma jurídica y políticamente mediada. Sólo la conciencia nacional que cristaliza en la percepción de una procedencia, una lengua y una historia convierte a los súbditos en ciudadanos de una única comunidad política: en miembros que pueden sentirse responsables **unos de otros**. La nación o el espíritu de un pueblo (Volksgeist), esto es, la primera forma moderna de identidad colectiva en general, suministra un substrato cultural a la forma estatal jurídicamente constitucional. ...

Este proceso conduce a una doble codificación de la noción de ciudadanía, de forma que el **status** definido por medio de los derechos civiles significa al mismo tiempo la pertenencia a un pueblo definido culturalmente. Sin esta interpretación cultural de los derechos cívicos el Estado nacional no hubiera encontrado en su fase inicial apenas la fuerza con la que producir la implantación de la ciudadanía democrática y a la vez un nuevo nivel, más abstracto, de integración social". Véase: *La inclusión del otro*, pp. 89-90, 110. Véase también: *Identidades nacionales y postnacionales*, pp. 89-95; "La

resultados políticos. Lentamente, el concepto de nación como comunidad jurídica del nacionalismo republicano favorecía el desarrollo del Estado de Derecho, la inclusión de lo plural en la noción de ciudadanía y la paz entre los Estados; mientras que la nación como comunidad cultural del nacionalismo étnico fomentaba la idea de una homogeneidad cultural y de diferencias nacionales que habrían de desembocar en el autoritarismo, el etnocentrismo y el conflicto interestatal. Bajo la influencia de esta doble matriz, republicana y romántica, el nacionalismo pensó la libertad y la autodeterminación política bajo dos fórmulas diferentes: como "soberanía popular de ciudadanos con iguales derechos" y como "política de poder de la nación que se ha vuelto soberana". Fue esta dualidad la que lo convirtió, paradójicamente, en un discurso para la defensa de la libertad y de los derechos de los oprimidos que, en otros contextos o desde otros registros, podía funcionar como un discurso del poder obsesionado con los peligros que representaban los traidores internos y un exterior definido como lo extraño y enemigo.¹¹

Habermas señala que durante el siglo XX es posible reconocer dos nuevos momentos históricos en la formación de Estados nacionales. El primero se inicia con el proceso descolonizador posterior a la Segunda Guerra Mundial. Allí se formaron nuevos "Estados artificiales" carentes de una base nacional estable, tanto desde la perspectiva política como cultural.¹² Más recientemente, el derrumbe del bloque soviético ha hecho retornar la cuestión

constelación posnacional y el futuro de la democracia", en *La constelación posnacional*, pp. 81-146.

¹¹ Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, pp. 89-93. Habermas, al igual que otros estudiosos del nacionalismo como Kohn, Hayes y Smith, reconoce la existencia de un nacionalismo republicano o político. Sin embargo, otros intelectuales de los países avanzados han desarrollado una nueva estrategia de saber-poder que consiste en establecer una distinción entre republicanismo y nacionalismo, o entre patriotismo y nacionalismo, que les permite diferenciar su "amor a la patria", como amor racional, de ese fervor fanático del nacionalismo de los "otros". Billig se ha encargado de desmontar las estrategias legitimadoras que pueden existir detrás de esta división teórica. Véase: Kohn, *Historia del nacionalismo*; Carlton J. H. Hayes, *The Historical Evolution of Modern Nationalism*. New York, Macmillan, 1963; Anthony D. Smith, *National Identity*; Mauricio Viroli, *For Love of Country. An Essay on Nationalism and Patriotism*. Oxford, Clarendon Press, 1995; Martha C. Nussbaum y otros, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*. Barcelona, Paidós, 1999; Michael Billig, *Banal Nationalism*. London, Sage, 1995; "El nacionalismo banal y la reproducción de la identidad nacional", en *Revista Mexicana de Sociología*. Año LX, Núm. 1, enero-marzo, 1998, pp. 37-57.

¹² Los Estados no son perennes y quizás debamos decir que son siempre "artificiales"; es decir, un resultado de la condensación de relaciones de fuerzas sociales, políticas e internacionales. Sobre esta artificialidad del Estado poscolonial véase: Hamza Alavi, "El Estado en sociedades poscoloniales: Pakistán y Bangladesh", en Heinz Rudolf Sonntag y Héctor Valecillos (comp.), *El Estado en el capitalismo contemporáneo*. México, Siglo XXI, 1977, pp. 184-223; Tilman Evers, *El Estado en la periferia capitalista*. México, Siglo XXI, 1979; Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa 1995; Basil Davidson, *The Black Man's Burden. Africa and the Curse of the Nation-State*. New York, Times Book, 1992.

nacional al espacio europeo transformando la crisis de los antiguos Estados socialistas en luchas de nacionalidades que intentan separarse de sus viejas unidades políticas y construir su propio espacio político territorial. En estas dos vías tardías de formación del Estado moderno se ha reanimado el debate entre las dos tradiciones, republicana y étnica, de pensar lo nacional y ha sido el nacionalismo étnico el que ha jugado un papel central como discurso legitimador de los movimientos anticolonialistas y secesionistas.¹³

Las cuatro vías de formación histórica del Estado nacional y la doble perspectiva, republicana y étnica, del nacionalismo le permiten a Habermas evitar generalizaciones y reconocer los diversos contextos históricos y las funciones del discurso nacionalista. No obstante, para él, las contradicciones teóricas y políticas del nacionalismo lo han llevado a su propia descomposición. Lo que comenzó siendo un discurso para resistir la opresión degeneró en una ideología obsesionada con afirmar diferencias y asegurar la superioridad de unos sobre otros. Así, en el contexto europeo, el nacionalismo y la identidad nacional moderna que ayudaron a construir los nuevos Estados democráticos terminaron degradándose en un chovinismo autoritario y expansionista que alcanzó su clímax en el imperialismo y el fascismo alemán.¹⁴ Mientras que, en el contexto de la periferia colonial y de los Estados socialistas amarrados por el poderío soviético, nacionalismos anticoloniales y secesionistas, propios de los países de la tercera y cuarta vía de formación del Estado nacional, se han ido adulterando en una perspectiva etnicista que ha culminado su evolución en las guerras tribales y la locura genocida. Este resurgimiento del nacionalismo étnico ha afectando incluso la cultura política de países democráticos, como la República Federal Alemana, que creían haber superado los delirios de un etnocentrismo excluyente y agresivo que considera "lo diferente" como un peligro para la unidad nacional y la identidad.

En el contexto europeo, o más precisamente alemán, el fascismo significó el desquicio del nacionalismo, el momento en el que su lado oscuro -culturalista, estatalista, xenofóbico y antidemocrático- opacó sus otros elementos constitutivos. El egocentrismo nacional destruyó al

¹³ Habermas, *La inclusión del otro*, pp. 81-143. Para un modelo similar de explicar la formación de los Estados nacionales modernos pero defendiendo la actualidad del estado-nación véase: Michael Mann, "Nation-State in Europe and Other Continents: Diversifying, Developing, Not Dying", en *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Science*. (Reconstructing Nation-State), Vol. 122, Núm. 3, (summer, 1993), pp. 115-140.

¹⁴ Para una lectura muy similar véase: Tom Nairn, "El Jano moderno", en *Los nuevos nacionalismos en Europa*.

Estado democrático y provocó un narcisismo enfermizo que se hizo verbo en un discurso jerarquizador que dividió las naciones en comunidades superiores e inferiores. El discurso liberador y de resistencia se convirtió en teoría para la conquista, destrucción u opresión de los "otros" inferiorizados, tanto internos como externos.

Habermas sostiene que, al menos en el plano intelectual, fue el pensamiento conservador alemán de finales del siglo XIX y primer tercio del XX el que sentó las bases para transformar las versiones republicana y étnica del nacionalismo en nacionalsocialismo.¹⁵ Una intelectualidad conservadora, preocupada por las transformaciones económico-políticas y socio-culturales de la modernidad burguesa, interpretó estos cambios como la aparición histórica de una civilización materialista que amenazaba con provocar el ocaso de una alta cultura que servía de base para definir una forma de vida superior y la identidad nacional.¹⁶ La modernidad conllevaba procesos que desestabilizaban la vida individual y social y era necesario contenerla con una nueva concepción de mundo que amortiguara el impacto de su vorágine y preservara los grandes principios y la personalidad de cada pueblo. Entre los aspectos de esa metamorfosis perniciosa que estos mandarines de la cultura se dedicaron a combatir se pueden destacar: el afán por la riqueza material, el espíritu utilitario positivista y la razón instrumental que caracterizaba a las ciencias naturales, el

Barcelona, Península, 1979, pp. 303-337.

¹⁵ Quizás es importante dejar claro que para Habermas el nacionalismo, el pensamiento conservador y el nacionalsocialismo no son sinónimos y que sus nexos no significan que necesariamente uno desemboque en el otro. Esto es importante para entender por qué considera que el fin del nacionalsocialismo no significó la derrota definitiva de la tradición conservadora.

¹⁶ Hablando sobre Martin Heidegger y Carl Schmitt, dos figuras centrales del pensamiento filosófico y jurídico alemán de la primera mitad del siglo XX, Habermas recoge algunas de las características centrales de la tradición conservadora alemana: "Lo que une a ambos espíritus es esa temprana marca de crítica a la modernidad, que reciben del medio católico en que crecieron, un matrimonio por el que, de uno u otro modo, acabaron alejándose de la Iglesia, un recalcitrante provincianismo y una cierta inseguridad frente a todo lo urbano, la vivencia generacional que para todos los pertenecientes a esa etapa representaron la Primera Guerra Mundial y el complejo resultante de los acuerdos de Versalles, a lo que se añadió el tránsito existencialista <<de Goethe a Hölderlin>>, y en general la revuelta contra el humanismo, una crítica latino-católica (en el caso de Carl Schmitt) y greco-pagana (en el caso de Heidegger)) de las tradiciones de la Ilustración, bajo el signo de Donoso Cortés en un caso o de Nietzsche en el otro, la aversión elitista contra el Estado de partidos, contra la democracia, contra la opinión pública, contra la discusión, el desprecio de todo lo igualitario, un miedo casi pánico ante la emancipación, la búsqueda de autoridades espirituales intactas y después, naturalmente, el Führer que se convirtió para ambos en un destino común". Véase: Habermas, "Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal", en *Más allá del Estado nacional*, pp. 126-134. Sobre algunas características del pensamiento conservador alemán según Habermas véase también: "El criticismo neoconservador de la cultura en los Estados Unidos y en Alemania occidental: un movimiento intelectual en dos culturas políticas", en *Habermas y la modernidad*, pp. 127-152; *El discurso filosófico de la modernidad*; "Heidegger: obra y visión del mundo"; "Carl Schmitt: los terrores de la autonomía", en *Identidades nacionales y postnacionales*, pp. 15-82.

culto por la tecnología, la movilidad social, la consolidación del movimiento obrero y el desarrollo de los movimientos sociales populares, el fortalecimiento del proyecto democrático y el inicio de la cultura de masas.¹⁷

¿Cuáles fueron las respuestas que la tradición conservadora alemana elaboró para responder a los problemas reales e imaginarios que la asediaban? Habermas considera que las mismas son pertinentes para comprender algunos de los rasgos que adoptó el nacionalismo en diversos momentos de su desarrollo como discurso político y en distintos contextos histórico-sociales, sobre todo a partir de la fase imperialista y durante el siglo XX. En primer lugar, el pensamiento conservador reduce la importancia de la racionalidad científica, su expresión tecnológica y su finalidad utilitaria. Para éste, el conocimiento, o la comprensión de "lo profundo", surge de las fuerzas iluminadoras del inconsciente que le permiten al hombre genial intuir lo verdadero y lo bello y no de la acción de la Razón instrumental o de la conciencia. No rechaza la importancia de la tecnología pero, contrario a los futuristas, cree que los adelantos técnicos por sí mismos no puedan asegurar el orden social y una sociedad superior. No descarta la necesidad de un saber práctico, pero considera que el descubrimiento de la "verdad", o de la esencia de las cosas, es consustancial al pensamiento y el quehacer intelectual. Para los intelectuales conservadores el saber es una comprensión que va más allá de lo simplemente empírico-racional y requiere de una empatía que sirve de fuerza develadora del "sentido" profundo de las cosas.¹⁸ Estos aspectos del conservadurismo fueron acentuando en el interior del discurso nacionalista su autodefinición como una poética del "alma", más que como un discurso científico; su aspiración a revelar lo profundo

¹⁷ Sobre este período histórico véase: Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México, Siglo XXI, 1988; Eric J. Hobsbawm, *La era del imperio, 1875-1914*. Barcelona, Crítica, 1998; *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona, Crítica, 1992; *Historia del siglo XX, 1914-1991*. Barcelona, Crítica, 2001. Sobre el mundo cultural alemán véase: Esteban Tollinchi, *Romanticismo y modernidad. Ideas fundamentales de la cultura del siglo XIX*. Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, 2 vols., 1989; Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza, 3 vols., 1981-1982; Fritz K. Ringer, *El ocaso de los mandarines alemanes. La comunidad académica alemana, 1890-1933*. Barcelona, Pomares, 1995; Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona, Tusquets, 2000. Agradezco a Elizardo Martínez el ponerme en contacto con las obras de Ringer y Safranski.

¹⁸ Ringer destaca: Lo que realmente les disgustaba era una tendencia vagamente <<utilitaria>>, una actitud vulgar existente en la tradición europea occidental con respecto a todo conocimiento. Tenían la sensación de que, a partir del siglo diecisiete, numerosos intelectuales franceses e ingleses asociaban la ciencia y la enseñanza casi exclusivamente con la idea de la manipulación práctica, de la técnica racional y del control ambiental. Véase: Ringer, *El ocaso de los mandarines alemanes*, p. 96; Safranski, *Un maestro de Alemania*, pp. 51-66. Para una lectura habermasiana de la obra

del Ser, más que a producir un saber pragmático y su postulado de que la verdadera renovación de la comunidad tenía que realizarse en su dimensión espiritual, más que en su zona material.

La lectura habermasiana del conservadurismo destaca que esta tradición intelectual no negó al individuo pero se opuso al individualismo igualitario del pensamiento político ilustrado y al individualismo empresarial utilitario de la economía liberal. Para ésta, el individuo existe, pero como sujeto excepcional, como individuo genial que se distingue del hombre-masa. El pensamiento conservador se enfrentó pues a las tradiciones igualitarias, burguesas y socialistas, que estaban cobrando auge en los movimientos políticos democráticos, los partidos socialistas y la cultura de masas. Este rechazo se articuló mediante una teoría elitista que distinguió en el interior de toda comunidad a una minoría de individuos superiores con vocación de mando frente a unas masas acéfalas incapaces de comprender por sí mismas su verdad y su destino. Según esta teoría, la tradición ilustrada se había equivocado al unir la igualdad con la libertad y no comprendió que ésta terminaba amenazada por una igualdad nociva que atentaba contra el posible desarrollo del hombre superior. Las diferencias de capacidades y de autoridad eran naturales, una forma de expresarse la dialéctica del espíritu, y lo que pretendía la tradición ilustrada con su propuesta igualitaria era un voluntarismo antinatural.

Para Habermas, la perspectiva elitista del pensamiento conservador le permitió poner de manifiesto un desprecio abierto por lo popular y la cultura de masas y postular una concepción heroica de la historia donde el Líder o el caudillo se consideraba como un agente esencial. Este menosprecio de lo popular orientó a la tradición conservadora hacia posiciones profundamente antidemocráticas y la hizo considerar la participación activa de la gente común en la vida política como una tendencia que amenazaba con desembocar en la "dictadura de la opinión pública". La democracia se visualizó incluso como un orden político que atentaba contra la posibilidad de la verdad. Al abogar por una sociedad pluralista donde todas las perspectivas quedaban reducidas a "opiniones" que debían coexistir pacíficamente, terminaba por degradar el saber superior del hombre culto subordinándolo a la superficialidad de una opinión pública forjada por el sentido común del hombre-masa.¹⁹

Ringer véase: Habermas "Los mandarines alemanes", en *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 2000, pp. 404-413.

¹⁹ Safranski señala que en el contexto pluralista de la sociedad democrática predomina una mentalidad relativista que

La tradición intelectual conservadora a la que refiere el análisis habermasiano no puede entenderse como idéntica a un pensamiento reaccionario que aspira, nostálgico, a la restauración de un orden feudal fulminado por los vientos de la modernidad burguesa. Se trata más bien de un pensamiento moderno que resiente las transformaciones de la modernidad y las percibe como generadoras de una crisis política y moral.²⁰ El pensamiento conservador ve la dinámica vertiginosa de la modernidad como fuente de inestabilidad e incertidumbre. En este sentido, sin oponerse totalmente a ésta, prefiere una modificación ordenada de las formas de vida donde no sean inmolados los privilegios de las minorías egregias y el "destino" venturoso de una sociedad estratificada que se realiza a sí misma mediante la voluntad de poder de las elites selectas sobre las masas.

El pensamiento conservador tiende a considerar el presente como una época de crisis o decadencia que está siempre acompañada de la posibilidad de una "revitalización". De aquí que lo visualice como "un período crucial de decisión" donde habrá de realizarse o de colapsar definitivamente el potencial inscrito en la naturaleza de cada comunidad. Las causas principales de esta inestabilidad provienen del debilitamiento de la dimensión espiritual de la comunidad; es decir, son el resultado de un fracaso moral. Si el pensamiento ilustrado había adoptado la dicotomía de civilización contra barbarie, el pensamiento conservador realizará su crítica de la modernidad distinguiendo entre civilización y cultura. La primera referirá a la dimensión material, al desarrollo tecnológico y a la razón instrumental orientada por las necesidades y las prácticas utilitarias. La segunda apuntará a la dimensión espiritual organizada por una alta cultura creadora de los valores superiores que orientan la vida de una comunidad. No está de más recalcar que será esta segunda

rechaza las pretensiones de verdad absoluta del pensamiento conservador: "Entre estas nuevas vinculaciones se halla el pluralismo de una sociedad liberal abierta que se define precisamente por el hecho de que no establece como vinculante ninguna concepción del mundo y ninguna imagen del hombre. Ya no son vinculantes las afirmaciones que implican un contenido, sino solamente las reglas de juego que pretenden obligar también a los esbozos opuestos de sentido a una coexistencia pacífica. En el ambiente pluralista de la multiplicidad espiritual, las llamadas "verdades" son degradadas a la condición de meras opiniones. Y eso es una pretensión ofensiva para todo el que cree haber hallado la palabra redentora. La democracia como forma de vida relativiza las pretensiones de verdad absoluta". Véase: Safranski, *Un maestro de Alemania*, p. 244.

²⁰ El grado de rechazo de la modernidad y de apego a valores premodernos es lo que obliga a Ringer a distinguir entre dos tendencias conservadoras: los ortodoxos y los modernistas. Véase: Ringer, *El ocaso de los mandarines alemanes*, pp. 133-190; Habermas, "Los mandarines alemanes", en *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 404-413.

dimensión del todo social la que determinará el tipo de existencia y la supervivencia de una comunidad.

La distinción entre civilización y cultura que lleva a cabo la tradición conservadora le permitirá establecer diferencias significativas entre dos formas de organización social: la comunidad y la sociedad. La primera se definirá como un todo orgánico, homogéneo y armonizado que estará orientado por los principios que lo definen, lo distinguen y lo delimitan y que obliga a todos los individuos que pertenecen al mismo. La segunda se considerará un orden artificial inestable que se encuentra siempre amenazado por las luchas provocadas por los intereses particulares y la ambición. Para el pensamiento conservador la nación es una forma de comunidad que trasciende su forma de sociedad y debe ser defendida de las fuerzas disgregadoras que impone la civilización material de la sociedad burguesa.²¹

Habermas destaca que el pensamiento conservador alemán adopta un modelo esencialista y postula un fetichismo del espíritu que le impide tomar en consideración los procesos histórico-sociales. De aquí que concluya que la historicidad del espíritu significó un descuido de la historia real y la ausencia de una perspectiva sociológica. El conservadurismo considera que los actores históricos son las comunidades, los Estados-naciones y los pueblos-naciones y que cada uno de ellos es portador de una espiritualidad que contiene un destino colectivo. Estos cuerpos sociales están atravesados por una división interna que separa a los individuos ejemplares de las masas. Los primeros son la voz por la que habla el "espíritu" y los que dirigen a la comunidad a su plena realización histórica; los segundos son miembros de la comunidad pero no poseen las cualidades para comprender su misión histórica y deben ser dirigidos por las voces clarividentes de las minorías egregias. El pensamiento conservador combina su perspectiva elitista y esencialista con una teoría de la autoridad que supone en las minorías la clarividencia y el poder de mando y destaca como función de las masas la sumisión. El rechazo del individualismo burgués y de los valores y estilos burgueses, así como su ataque al racionalismo, conllevan una exaltación de la voluntad de

²¹ Véase: Ringer, *El ocaso de los mandarines alemanes*, pp. 229-279. Refiriéndose a la forma en que la mentalidad conservadora pensó el conflicto bélico de 1914, Safranski señala: Están en uso las contundentes contraposiciones: cultura profunda frente a la civilización superficial; comunidad orgánica frente a la sociedad mecánica; héroes en oposición a los comerciantes; virtud en contraste con la actitud calculadora". Véase: Safranski, *Un maestro de Alemania*, pp. 85-86.

poder que convierte en valores centrales el poder de mando de los pocos y la obligación de obediencia de los muchos.

La metafísica conservadora sobre los pueblos, las razas y las naciones desemboca necesariamente en la compulsión por construir una metanarrativa continuista y heroica que afirma los orígenes, los procesos y el destino de la comunidad y los agentes encargados de asegurar el cumplimiento de una meta inscrita en la naturaleza particular de cada cuerpo social. Esta manía narcisista con el rostro propio que el discurso dibuja se completa con una representación peyorativa de los "otros" que aparecen como extraños, inferiores y enemigos. El pensamiento conservador permanece atrapado en la obsesión de renovar la conciencia nacional y afirmar una historia nacional y para esto lleva a cabo la reconstrucción de una memoria siempre selectiva que se teje con políticas del olvido peligrosas o sospechosas.²²

Por último, pero no menos importante, Habermas apunta que el pensamiento conservador, al menos en su versión más ortodoxa, es un discurso estatalista, legitimador del autoritarismo. El Estado se ve como una necesidad ante el caos provocado por la maldad humana y debe adoptar una forma autoritaria o soberana de ejercer el poder porque en última instancia significa la fuerza organizada de la comunidad contra sus enemigos internos y externos. Se trata del agente organizador de una comunidad homogénea que autorealiza su destino colectivo a través del esfuerzo de mando de sus élites dirigentes y la fanática obediencia de sus masas enardecidas. El Estado es "la perpetua guerra civil impedida" y su soberanía no puede ser cuestionada por los derechos que emergen de una opinión privada que se transforma en opinión pública burguesa, sociedad civil y parlamentarismo. Los individuos y la comunidad espiritual nacional sólo pueden existir y realizarse plenamente dentro de un Estado total que logra organizar al pueblo y someterlo a la sabiduría dirigente de sus líderes. En este sentido, la política democrática de partidos tiende a

²² Si Renan hablaba de la necesidad de olvidar, Habermas prefiere seguir la reacción de Benjamin contra el historicismo esencialista y continuista de los discursos nacionalistas de finales del siglo XIX. Oponiéndose a una historia heroica de la nación, éste sostenía que "no hay documento de la cultura que no sea a la vez documento de la barbarie. Y así como el documento no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de tradición por el que pasa de una mano a otra". Véase: Ernest Renan, *¿Qué es una nación?* Madrid, Alianza, 1987; Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, pp. 88-89.

considerarse como la causante de un desorden social y político que amenaza el bienestar y la unidad de la nación.²³

Para Habermas, las grandes catástrofes políticas modernas, el imperialismo y el fascismo, fueron un resultado del poder integrador y movilizador de un nacionalismo étnico transformado por los influjos del pensamiento conservador y debería esperarse que la derrota del fascismo y el esfuerzo descolonizador de la posguerra pusieran fin al poder de convocatoria de este discurso nacional. Pero no sucedió así y la victoria del republicanismo sobre el nacionalismo integral no se ha realizado plenamente. El nacionalismo anticolonial de la posguerra siguió combinando las perspectivas republicanas y étnicas de definir la nación y reprodujo en su teoría y en su práctica política la tensión que caracteriza al pensamiento nacionalista. El problema principal de los nuevos Estados poscoloniales ha sido precisamente el que la mentalidad nacionalista de tipo republicano que ayudó a dotarles de vida ha cedido su lugar hegemónico, como forma de construcción de una identidad nacional poscolonial, a los nacionalismos étnicos que ahora amenazan con desmembrarlo, agitando en su interior políticas culturales homogeneizadoras y luchas tribales secesionistas.

Para Habermas, los acontecimientos políticos en los nuevos Estados poscoloniales, el resurgimiento de un nacionalismo conservador en el contexto de la unificación alemana y las luchas étnicas que han fragmentado a los antiguos Estados sometidos a la hegemonía soviética han estado marcados, todos ellos, por la reanimación de un nacionalismo cultural que amenaza ahora con oponerse a la constitución y consolidación del Estado de Derecho. De aquí que la actitud que debe asumirse en la discusión política e intelectual contemporánea no sea la de celebrar u oponerse a la formación de los nuevos Estados nacionales sino analizar sus fundamentos ideológicos y políticos. Para él, hay que comenzar reconociendo que los nuevos contextos poscoloniales y poscomunistas se caracterizan por la inexistencia de una tradición política-intelectual republicana capaz de hacer hegemónico el proyecto de formación del Estado democrático. Se trata entonces de enfrentar las

²³ Esta perspectiva conservadora de lo político es la que confronta Habermas a través de su crítica a Schmitt. Habermas se opone a su concepto de lo político como la relación amigo-enemigo y define la perspectiva política de éste como: "una teología política" que rechaza un concepto secularizado de la política y, por tanto, rechaza también el procedimiento democrático como fundamento legitimatorio del derecho, que distorsiona el concepto de democracia, privándolo de su núcleo deliberativo y reduciéndolo a la mera aclamación de masas cuasi-militarizadas, que opone el mito de la unidad nacional innata al pluralismo social, y que renuncia al universalismo de los derechos del hombre y de la moral humanitaria tachándolos de hipocresía criminal". Véase: Habermas, "Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República

pretensiones de los nacionalismos culturalistas posicionándose en los principios epistemológicos y éticos de un republicanismo ciudadano. Esta es la clave para determinar qué movimientos nacionales deben ser apoyados y cuáles rechazados. Los derechos de secesión de comunidades nacionales dentro de Estados ya constituidos surgen de la existencia o inexistencia de un Estado de Derecho que asegure la igualdad de sus múltiples nacionalidades y no de su existencia como comunidades culturales. De aquí la conclusión de que sólo son admisibles dos tipos de movimientos nacionales: los de poblaciones concentradas en un territorio cuando se encuentran sometidas a una política discriminatoria que amenaza la existencia misma de los miembros de esa nación como ciudadanos del Estado y los reclamos nacionalistas que buscan consolidar la existencia de un Estado democrático. Habermas reconoce que en muchos contextos histórico-sociales el patriotismo seguirá cumpliendo un papel indispensable: el de ayudar a forjar la cohesión social y el ordenamiento político democrático que harán posible la realización de una modernidad todavía inconclusa o incompleta.

El expansionismo imperialista, el fascismo europeo, los nacionalismos étnicos poscoloniales y poscomunistas y el neoconservadurismo nacionalista que se agita en las sociedades avanzadas son para Habermas experiencias históricas trágicas que han clausurado el potencial político y solidario del nacionalismo como discurso político. Se trata entonces de reconocer que la única salida en el horizonte político e intelectual de nuestro tiempo es el fortalecimiento de un republicanismo democrático radical que sea capaz de ofrecer los principios legitimadores e integradores del Estado de Derecho. La identidad nacional, entendida como "nación de ciudadanos" y "patriotismo de la constitución" puede pensarse como una "identidad posnacional" capaz de asegurar la legitimidad e integridad de Estados caracterizados por el pluralismo multicultural, en una fase donde la globalización parece conducir a la superación de las fronteras estatales. El nacionalismo, señala Habermas, "no es ningún presupuesto necesario para un proceso democrático" y es necesario reconocer que la noción moderna de ciudadano resulta más inclusiva y suficiente como "nueva fuente secular de legitimación" y nueva fuerza "para una integración social más abstracta mediada por el Derecho". De aquí su conclusión de que "el proceso democrático mismo

Federal", en *Más allá del Estado nacional*, pp. 129-130; *Identidades nacionales y postnacionales*, pp. 67-82.

puede asumir la responsabilidad de impulsar la integración social de una sociedad cada vez más diferenciada".²⁴

He aquí la invitación que nos hace este intelectual de izquierda: afianzar la legitimidad democrática del Estado moderno fortaleciendo la idea de nación de ciudadanos frente a las pretensiones de homogeneidad que impone la idea de nación cultural. La misma modernidad produce una pluralidad de identidades o un multiculturalismo que hace imposible pensar el Estado como un espacio culturalmente uniforme, tornando indispensable la definición de una identidad nacional de ciudadanos o una "identidad posnacional". Para esto es necesario apoyarse en un universalismo humanista ilustrado que permita construir una moral pública respetuosa del pluralismo o las diferencias, asegurando la formación de una identidad inclusiva de "lo otro" que no pretenda fundirlo en un "nosotros" homogéneo. Este "patriotismo de la Constitución" afianzará una cultura política liberal que relegará a un segundo plano las identidades culturales prepolíticas. Así también, el Estado nacional como Estado democrático deberá afianzarse como Estado social haciendo posible la puesta en práctica de una ética de responsabilidad ciudadana que apunte a la solidaridad social y permita contener los efectos disgregadores de la economía de mercado y el multiculturalismo.

¿Sobre qué posiciones epistemológicas y éticas se puede edificar la identidad posnacional? En primer lugar, la identidad posnacional tiene que fundamentarse en una elección libre del individuo que se realiza a sí mismo, o se constituye como sujeto, seleccionando la sociedad o la comunidad con la que se quiere identificar. Esa expresión de la libertad es también un acto ético que implica la adopción y la defensa de una forma de vida. Contra el deseo del nacionalismo de objetivar la identidad, Habermas cree necesario subjetivar las identidades para afianzarlas en la libertad del individuo. En segundo lugar, la identidad posnacional se constituye según se separan lo político y lo cultural y el individuo es capaz de identificarse con unos principios cada vez más abstractos que se expresan en el orden jurídico constitucional organizador del Estado. Las identidades nacionales no desaparecen sino que se subsumen en las nuevas identidades posnacionales. Los principios universales de la democracia y los derechos humanos pasan a formar

²⁴ Habermas, *La inclusión del otro*, pp. 110-112; *La constelación posnacional*, pp. 59-146.

parte de las tradiciones intelectuales propias de la nación. La elección o incorporación de estos principios universales surge de la propia práctica comunicativa de la sociedad; es decir, del fortalecimiento de una esfera pública que hace posible "el universal significado e importancia de la fe en la discusión". De aquí su conclusión de que "nuestra identidad no es solamente algo con que nos hayamos encontrado ahí, sino algo que es también y a la vez nuestro propio proyecto" y de que si bien hay que reconocer que nuestras tradiciones políticas e intelectuales son objetivas, también es necesario destacar que "está en nuestras manos el decidir como proseguirlas".²⁵

La crítica habermasiana a la cuestión nacional y el nacionalismo y su propuesta de un "patriotismo de la Constitución" deben entenderse como parte de su preocupación por la situación de su país.²⁶ La formación tardía del estado-nación en Alemania adoptó una vía distinta a la de los Estados modernos en Europa occidental durante los siglos XVII-XVIII. Reaccionando contra el universalismo ilustrado y los principios políticos de las revoluciones norteamericana y francesa, la constitución del Estado moderno alemán se organizó bajo el dominio de una mentalidad romántica que desarrolló un nacionalismo étnico cuyas consecuencias políticas adquirieron en el siglo XX dimensiones espantosas. De aquí que su tarea intelectual y política haya sido enfrentar esa tradición conservadora alemana que, alrededor de un concepto étnico de nación, edificó un Estado autoritario tardío y una concepción de lo propio profundamente chovinista y xenofóbica.²⁷ Para esta lucha,

²⁵ Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, pp. 82-121.

²⁶ Para una síntesis de sus preocupaciones por la situación alemana posterior a 1989 véase: Habermas, *Más allá del Estado nacional*, pp. 87-125.

²⁷ Como se pone de manifiesto en su "Carta a Christa Wolf", la defensa de Occidente y de lo occidental es una forma de Habermas colocarse en el interior de la tradición democrática europea y de rechazar un pensamiento conservador y un nacionalismo étnico que pretendió fundamentar el futuro europeo sobre el predominio político y cultural alemán. Para Habermas, es necesario romper "no sólo con la herencia política del régimen nacionalsocialista, sino también con las raíces intelectuales (que alcanzan más allá del régimen nacionalsocialista) de los mandarines alemanes (que aclamaron ese régimen) y de su desteñido espíritu alemán". Desde el romanticismo a Heidegger, fue tomando forma esa tradición conservadora que alcanzó su máxima degeneración política en el nacionalsocialismo alemán y ha sido la experiencia trágica de Auschwitz la que ha desacreditado totalmente ese nacionalismo cultural y ha "vedado el recurso a ese tipo de formación de la identidad en términos de historia nacional". En su entrevista con J. M. Ferry, Habermas señala: "El nacionalismo quedó extremado para nosotros en términos de darwinismo social y culminó en un delirio racial que sirvió de justificación a la aniquilación masiva de los judíos. De ahí que el nacionalismo quedara drásticamente devaluado entre nosotros como fundamento de una identidad colectiva. Y de ahí también que la superación del fascismo constituya la particular perspectiva histórica desde la que entre nosotros se entiende a sí misma una identidad postnacional, cristalizada en torno a los principios universalistas del Estado de Derecho y de la democracia". Véase: Habermas, "Carta a Christa Wolf", en *Más allá del Estado nacional*, pp. 117-125; "Identidad nacional e identidad postnacional. Entrevista con J. M. Ferry", en *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 116; "De nuevo sobre la identidad de los alemanes: ¿Un pueblo unido bajo el signo del marco alemán?", en *La necesidad de revisión de la izquierda*, pp. 289-317.

Habermas ha creído necesario retomar las corrientes democráticas liberales y radicales que establecieron, a partir del republicanismo ilustrado, una teoría crítica sostenida sobre los principios epistemológicos del racionalismo y la propuesta política del Estado democrático de Derecho. La modernidad ha sido un momento histórico contradictorio plagado de sombras, pero contiene también los elementos económicos, políticos y culturales para su superación. No se trata de abandonarla o declararla superada, sino de completarla asegurando que sus aspectos indudablemente progresistas, entre los que se destacan la racionalidad y la democracia, hagan posible la formación de “un mundo de vida” donde la pluralidad y las diferencias no se confronten en un antagonismo destructor. La nación de ciudadanos es esa propuesta para la formación de un Estado de Derecho que, cuando se organiza sobre un espacio multicultural, debe basarse en una política de inclusión que sepa asegurar la participación de todos en la organización del orden jurídico-estatal.²⁸

El proyecto para la izquierda que traza Habermas consiste en la defensa de un orden estatal democrático sostenido sobre un discurso jurídico que se basa en los derechos universales del hombre. Las identidades nacionales que han hecho posible la cohesión del Estado moderno no deben abandonarse pero sí redefinirse.²⁹ Se trata de superar las identidades nacionales premodernas o étnicas y los límites del Estado nacional. Esto significa adoptar una identidad nacional política o ciudadana, organizada alrededor de los principios universalistas de libertad, igualdad y fraternidad, y favorecer formas de organización transnacionales que hagan posible asegurar, en el ámbito mundial, el bienestar y la paz que necesita urgentemente la humanidad. Después de todo, el multiculturalismo y la globalización han puesto en jaque la homogeneidad y la soberanía del Estado

²⁸ Habermas señala: Inclusión significa que dicho orden político se mantiene abierto a la igualación de los discriminados y a la **incorporación** de los marginados sin **integrarlos** en la uniformidad de una comunidad homogeneizada. Véase: *La inclusión del otro*, p. 118; *La constelación posnacional*, pp. 98-101. Para planteamientos cercanos entre estudiosos de la cuestión política, nacional y la globalización véase: Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Paidós, 1996; Mouffe, *El retorno de lo político*; Michael Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona, Paidós, 1998; Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización?* Barcelona, Paidós, 1998; Martin Hopenhayn, *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. Chile, Fondo de Cultura Económica, 1995; Nestor García Canclini, *La globalización imaginada*. Barcelona, Paidós, 2000.

²⁹ Habermas considera que "el mérito del Estado nacional estribaba, pues, en que resolvía dos problemas en uno: hizo posible una nueva forma más abstracta de **integración social** sobre las bases de un nuevo modo de **legitimación**". Véase: *La inclusión del otro*, p. 88.

nacional. El primero, obliga a la tolerancia democrática; la segunda, a la formación de nuevas organizaciones que superen la dimensión estatal.

Habermas concluye que para finales del siglo XX la forma nacional que ha adoptado el Estado moderno se ha tornado obsoleta. La dinámica impuesta por la modernidad ha sentado las bases para la superación de las identidades nacionales y su sustitución por identidades posnacionales. Así también ha hecho posible la formación de nuevas organizaciones económico-políticas supranacionales que atraviesan las fronteras del estado-nación. Se trata de asegurar que el nuevo orden global esté dominado por una cultura política universalista democrática apoyada por el Estado de Derecho y que no responda, ni a la lógica voraz del capital ni a la fragmentación individualista. La legitimidad de la soberanía estatal no puede ser el producto de un derecho a la autodeterminación nacional fundado en una concepción sustancialista de la nación como comunidad cultural homogénea. La soberanía de los Estados en la época global tiene que sostenerse sobre su forma de ejercer el poder hacia su interior. Sólo son defendibles los Estados soberanos que promueven una cultura política universalista de respeto a los derechos humanos. Con respecto a aquellos que violan estos principios resulta legítima la intervención de un organismo supranacional representativo de la moralidad política humanista.³⁰ Hay que decir que, al abrir esta puerta, el intelectual europeo se expone a convertirse en portavoz de los cruzados del nuevo siglo con su retórica bélica de matar a los "otros" para salvarlos de sus tiranos y sus propias deficiencias.

³⁰ Habermas, *La inclusión del otro*, pp. 83-143; *La constelación posnacional*, pp. 59-146. Sobre las distintas teorías sobre la guerra y la paz y la posibilidad de distinguir entre guerras justas e injustas véase: W. B. Gallie, *Filósofos de la paz y de la guerra*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979; Michael Walzer, *Guerras justas e injustas*. Barcelona, Paidós, 2001; Norberto Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona, Gedisa, 2000; Mary Kaldor, *New and Old Wars. Organized Violence in a Global Era*. Stanford, Stanford University Press, 2001. Para una lectura más cautelosa frente a la ética intervencionista de los organismos supranacionales desde una perspectiva de izquierda véase: Michael Billig, *Banal Nationalism*. London, Sage, 1995; Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*. Barcelona, Paidós, 2002.