



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

Nacionalismo y democracia: Una defensa del
cosmopolitismo

Autor/es

Pablo Puertas Roig

Director/es

José Luis López y López de Lizaga

Facultad de Filosofía y Letras
2017

RESÚMEN

Este trabajo consiste en una defensa de las tesis cosmopolitas de Jürgen Habermas bajo la forma de una crítica al nacionalismo como doctrina política. El fin de este escrito es cuestionar los postulados básicos del nacionalismo desde un punto de vista histórico y normativo, señalando algunas de las contradicciones que pueden darse y se dan entre los requisitos de la democracia y las exigencias del nacionalismo. En su lugar se planteará la posibilidad de una democracia sin nacionalismo basada en la idea de patriotismo constitucional, según la cual es posible garantizar la cohesión social y la adhesión a la comunidad política mediante la identificación reflexiva por parte de los ciudadanos con los principios universalistas recogidos y plasmados en la constitución.

Utilizando el pensamiento de Habermas se tratará de mostrar que no hay ninguna vinculación necesaria entre la idea de nación y de ciudadanía y se defenderá la posibilidad de extender la democracia a un nivel de gobernanza supranacional. Este proyecto se mostrará, siguiendo la argumentación de Habermas, no solo como una posibilidad abstracta, sino como la única manera de superar la contradicción entre unas instituciones públicas nacionales, operativamente deficientes en nuestro mundo global, y una economía globalizada que no puede ser regulada ni domesticada a través de las políticas públicas de los Estados-nación.

ÍNDICE

Introducción	3
I. La idea de nación	4
§1.- Los estudios modernistas	4
§2.- La nación cultural y la nación de ciudadanos	6
§3.- Desencantar la nación	10
II.- La internacionalización de la economía	13
§4.- El giro neoliberal	13
III.- Nacionalismo y democracia	16
§5.- Contradicciones inmediatas	17
§6.- Contradicciones profundas: un lastre para el cosmopolitismo	19
§7.- Patriotismo constitucional	21
§8.- La defensa de la nación de David Miller	25
§9.- Conclusión	30
Bibliografía	31

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es bien simple: argumentar que no existe ninguna vinculación necesaria entre democracia y nación y que, por tanto, es concebible la posibilidad de una democracia no nacionalista susceptible de ser exportada al ámbito supranacional. Para ello se utilizarán algunas de las contribuciones de Habermas a la filosofía política y se defenderá su reivindicación de la idea de «patriotismo constitucional». Necesariamente tal trabajo debe adoptar la forma de una crítica a los presupuestos y tesis del nacionalismo, los cuales son esencialmente los que siguen (Abascal 2008 323-324):

1. La humanidad está dividida *naturalmente* en un tipo peculiar de grupos humanos, básicos y necesarios: las naciones.
2. La nación tiene soberanía sobre un cierto territorio.¹

De las tres partes en las que se divide este trabajo, la primera se dedica a desmontar el mito fundacionalista nacional, sobre el que se erige (1), mediante el análisis histórico de los procesos de unificación nacional y los aportes teóricos de ciertos historiadores, filósofos y científicos sociales sobre la *construcción* de las identidades nacionales en la Europa moderna. También se aprovechará para reivindicar la concepción política de la nación surgida en la Francia revolucionaria basada en el patriotismo republicano que, a diferencia de la noción de nación cultural surgida en Alemania, permite pensar en una democracia sin nacionalismo y, por tanto, exportable al plano supranacional. La segunda parte no será más que un breve análisis de la tensión entre democracia y nacionalismo en el contexto de la globalización económica que ponga de manifiesto la necesidad política de transitar a formas políticas supranacionales. Y por último, la tercera parte, se centrará en cuestionar la tesis nacionalista (2), criticando sus presupuestos, enfatizando las contradicciones conceptuales entre democracia y nacionalismo y presentando ciertas objeciones a la interesante defensa de la nación de David Miller (1995). Además de esto, también se defenderán las virtudes y aplicabilidad de la idea del patriotismo constitucional en el mundo contemporáneo y la tesis habermasiana de que la democracia no requiere de los elementos identitarios del nacionalismo para estabilizarse, pues la propia praxis democrática es suficiente para asegurar la integración social y el patriotismo necesario por parte de los ciudadanos.

¹ Este enunciado debe entenderse como normativo y no meramente descriptivo, puede reformularse como “la nación tiene derecho a tener soberanía sobre cierto territorio” —presumiblemente uno que históricamente le pertenece.

I. LA IDEA DE NACIÓN

§ 1.- LOS ESTUDIOS MODERNISTAS

Durante el siglo XIX la existencia real y objetiva de grupos étnico-lingüísticos tan viejos como la propia historia era algo incuestionable. La historia narraba los periplos de una humanidad fragmentada en diversos colectivos humanos diferenciados por su raza, lengua, religión, etc., a los cuales, además, se les atribuía la voluntad y el derecho a autodeterminarse políticamente y construir sus propios Estados. Tal era la convicción en la existencia real de tales comunidades culturales, que el presidente estadounidense Woodrow Wilson, una vez finalizada la Gran Guerra y motivado por la creencia de que el desajuste entre las fronteras estatales y las realidades nacionales había sido la principal causa del conflicto, decidió tratar de adaptar las fronteras políticas a las comunidades étnico-culturales. El fracaso de la tentativa de dotar a cada nación de un Estado propio fue palmario y los nuevos Estados que sustituyeron a los viejos imperios multinacionales fueron inevitablemente igual de multinacionales que sus predecesores imperiales (Álvarez Junco 2016 2, Hobsbawm 1990 143). Sin embargo la autocomprensión de estos nuevos Estados como Estados-nación, con la pretensión de homogeneidad que ello conlleva, condujo a la marginación, expulsión y, en ocasiones, exterminio de minorías étnicas y culturales.

El fracaso del programa wilsoniano impulsó en los años cincuenta la aparición de voces que cuestionaban el tratamiento dado con anterioridad al asunto de las naciones y el nacionalismo. A esta nueva generación de historiadores y científicos sociales se la llama en ocasiones «modernistas» (Álvarez Junco 2016). La característica fundamental de esta nueva generación es la comprensión de las naciones no como algo *dado* o *natural*, sino como algo *creado* o surgido en los procesos de modernización social; entendiéndolas como resultados de una dialéctica entre factores psicológicos, económicos, políticos e históricos. Entre los miembros más representativos de este grupo se podría citar al sociólogo Karl Deutsch (1912-1992), al filósofo y antropólogo Ernest Gellner (1925-1995), al historiador Eric Hobsbawm (1917-2012) y al politólogo Benedict Anderson (1939-2015).

Para el romántico del siglo XVIII era muy sencillo hablar de naciones y describirlas, pues las concebía como unidades orgánicas que se desarrollaban y *actuaban* en la historia. Sin embargo tras los estudios modernistas esto sencillamente dejó de ser posible. Hobsbawm, por ejemplo, se pregunta cuáles son los criterios que permiten afirmar que una determinada comunidad sea o no una nación. Para ello distingue entre definiciones y criterios objetivos y subjetivos (1990 14). Los primeros se basan en características tales como la lengua, la etnicidad, la religión, la historia, el territorio común,... o en una combinación de algunas de ellas. Stalin por ejemplo hablaba en estos términos de la nación:

Una nación es una comunidad estable, fruto de la evolución histórica, de lengua, territorio, vida económica y composición psicológica que se manifiesta en una comunidad de cultura.
(Stalin 1913 307)

El problema con los intentos de establecer criterios objetivos al concepto de nación es que no todas las entidades que satisfacen tales criterios pueden considerarse efectivamente como naciones, mientras que podemos encontrar ciertas comunidades plausiblemente nacionales que no cumplen tales criterios. Por ejemplo mientras que la identidad rusa se basaba en la idea de la *santa tierra rusa* definida no lingüística o étnicamente sino mediante la fe, los santos iconos, el zar y el Estado (Hobsbawm 1990 59), los pioneros del nacionalismo albanés afirmaban su identidad cultural en su lengua común, ya que todo lo demás parecía dividirles en lugar de unirles (*ibíd.* 62). Si renunciamos a encontrar criterios objetivos que nos permitan distinguir a priori qué es una nación y qué no lo es, aun nos quedarían los criterios de carácter subjetivo anteriormente mentados. Esta es la opción tomada por Ernest Renan cuando sostiene que la nación no es más que un «plebiscito diario». El problema de esta perspectiva casi tautológica —una comunidad es una nación si quiere serlo— no es que es que sea desmentida por la experiencia, sino que nos lleva a los extremos de un voluntarismo inasumible y muy poco esclarecedor. Estas dificultades revelan que el concepto de nación es una noción altamente problemática, especialmente por el uso retórico que de ella se ha hecho y se hace en el seno de discursos políticos de toda índole. Puesto que cuando observamos al mundo no *vemos* naciones, sino que estas son más bien algo similar a un término teórico cuyo significado es fijado por referencia a contextos teórico-ideológicos más amplios, una buena forma de emprender el análisis de tal concepto es atender a las dos concepciones rivales de la nación aparecidas en la modernidad: la concepción política de origen francés y la concepción cultural alemana.

§ 2.- LA NACIÓN CULTURAL Y LA NACIÓN DE CIUDADANOS

A pesar del innegable antagonismo entre las dos concepciones modernas de la nación, ambas están relacionadas con la visión de la nación como comunidad con la capacidad de obrar y crear aparecida en la época de las revoluciones: “La «nación» (...) era el conjunto de ciudadanos cuya soberanía colectiva los constituía en un estado que era su expresión política” (Hobsbawm 1990 27). Desde esta caracterización vaga y general de la nación se derivan las dos concepciones de la modernidad, ambas relacionadas con la idea de la soberanía nacional: la *nación-política* y la *nación-cultural* (De Blás 2008).

La nación-política prescinde de cualquier vinculación con una comunidad cultural pre-política, pues simplemente se identifica con el conjunto de ciudadanos que se dan a sí mismos sus propias leyes mediante el ejercicio de sus derechos políticos democráticos. El Estado y la ley se conciben como garantes de la libertad de los ciudadanos, que son todos aquellos involucrados en los procesos de deliberación democrática. Desde esta perspectiva hay una vinculación conceptual evidente entre nación, *patria libre* y democracia. Un país monárquico en el que un solo individuo ha usurpado la soberanía es un país de súbditos —pues la posición del ciudadano se define por los derechos de participación política. En tal país solo el rey tiene patria, pues los demás son tratados como extranjeros al negárseles sus derechos políticos. A esto se refiere Robespierre cuando dice: “Únicamente en un régimen democrático el Estado es verdaderamente la patria de todos los individuos que lo componen” (c.p. Jaume 1989 114). El proyecto revolucionario de los franceses estaba muy impregnado de estas ideas, pues su fin no era el de crear un Estado para la comunidad cultural de *franceses*, sino uno para hombres libres liberados del yugo del feudalismo.

Los franceses lucharían empeñadamente contra todo intento de convertir la lengua hablada en criterio de nacionalidad, la cual, según argüían ellos, era determinada puramente por la condición de ciudadano francés. (...) lo que caracterizaba a la nación-pueblo vista desde abajo era precisamente el hecho de que representaba el interés común frente a los intereses particulares, el bien común frente al privilegio (Hobsbawm 1990 28)

La diferencia fundamental entre este modelo y el de la nación cultural es que, mientras para el último “la creación de las entidades políticas (...) se derivaba de alguna comunidad previa que se distinguiera de los extranjeros” (Hobsbawm 1990 31), desde el punto de vista revolucionario la nación era precisamente el pueblo, el «tercer estado» — o «*we the people*» en

el caso estadounidense—, el cual no se definía por características étnicas o culturales, sino por oposición a la clase parasitaria de los señores feudales —o de la metrópolis—. Desde esta perspectiva la adhesión del individuo al Estado y a la comunidad política no se ve mediada por su pertenencia a un grupo étnico-cultural; sino que se basa en la idea de que el Estado democrático defiende el interés general frente a los intereses espurios y particulares de la nobleza. Así se produce una desvinculación entre la idea de comunidad cultural y de Estado democrático.

Podemos tomar a Sieyès como representante de esta concepción de la nación-política, puesto que para este la nación no es más que: “Un cuerpo de asociados que viven bajo una *ley común* y representados por una misma *legislatura*” (Sieyès 1789 90). En esta definición no aparece el prerrequisito de una comunidad cultural homogénea, pues la nación se comprende como una entidad surgida del ejercicio de la autodeterminación democrática. Ahora bien el concepto de democracia en este caso está mediado por cierta idea rousseauiana de voluntad general, pues la democracia no consiste tanto en la universalidad del sufragio y la participación política, sino en que las leyes puedan comprenderse como emanadas de una hipotética voluntad general. Esto es problemático, pues permite el reconocimiento del imperativo de que las leyes satisfagan los intereses del pueblo, sin que a su vez ello implique derechos democráticos para la totalidad de la población². Sieyès establece limitaciones a la ciudadanía que, sin embargo, no dependen de características vinculadas al origen étnico o a la cultura, sino que están relacionadas con características de orden socio-económico. Igual que la nobleza está expulsada de la nación por ser una clase parasitaria cuyos intereses divergen del interés general, también aquellos que carecen de propiedad y medios de vida propios están expulsados de la nación al ser fácilmente corrompidos e instrumentalizados por las clases parasitarias de la nobleza deseosas de recuperar sus antiguos privilegios (Sieyès 1789 106-107). Tales restricciones no son propuestas para ser usadas discrecionalmente por los poseedores de derechos políticos en su propio beneficio, sino precisamente para lograr que la ley no se desvíe de lo que marca el interés general³.

² Este es el caso de Kant. Véase la distinción entre republicanism y democracia en *Sobre la paz perpetua*, Ak. VIII, 351.

³ Este es el corazón de la filosofía política moderna. Rousseau prioriza la voluntad general a la voluntad de todos y Kant el republicanism, entendido como régimen en el que la ley puede ser entendida como emanada del propio pueblo, antes que la democracia. Es muy ilustrativo en este punto la denominación que Kant da aquellos que sin tener derechos políticos viven bajo leyes republicanas, pues los llama coprotegidos (Ak. VIII, 294). Estos no se encuentran en una situación de subordinación bajo un poder arbitrario, como sería el caso en el absolutismo monárquico, pues a estos se les aplica la ley de forma idéntica que a los ciudadanos —que sí

A pesar de las aspiraciones emancipadoras de este tipo de nacionalismo político de orientación liberal, estas ideas también acabaron teniendo un reverso sombrío, pues fue enarbolando los principios de la democracia y el Estado liberal como Napoleón justificó su cruzada imperialista con el pretexto de exportar la libertad y las instituciones francesas a los pueblos todavía sometidos al yugo de los señores feudales. Esto produjo una reacción de carácter nacionalista en una Alemania que se sentía amenazada por las fuerzas extranjeras; sin embargo este nacionalismo anti-napoleónico fue muy diferente del nacionalismo político francés. Este nuevo nacionalismo, basado en la autoafirmación nacional frente a la influencia de los invasores extranjeros, produjo inercialmente un rechazo hacia las instituciones francesas que casualmente no eran otras que las del liberalismo democrático. Esto fue precisamente lo que llevaría al surgimiento en la modernidad de un nacionalismo cultural, centrado en rasgos pre-políticos como la cultura, la lengua o la etnia, que todavía hoy empaña nuestra comprensión de la historia, el Estado y la democracia (Taylor 1997 66).

El nacionalismo cultural alemán, a pesar de aparecer más tardíamente en la modernidad, no puede considerarse una novedad. Ya en la antigüedad clásica se da una distinción entre «*natio*» y «*gens*», como nociones que remiten a cierta comunidad de origen, y la noción de «*civitas*» —ciudadanía—. Las *nationes* serían comunidades de origen integradas geográfica y culturalmente y poseedoras de una lengua común, costumbres y tradiciones. Esta concepción se mantiene durante la Edad Media, usándose por ejemplo para hablar de grupos de extranjeros —«naciones de comerciantes» o también las «naciones» de estudiantes en las universidades— (Hobsbawm 1990 25), y llega hasta la modernidad, penetrando en las lenguas vulgares a lo largo del siglo XV. Sin embargo no será hasta el siglo XVIII cuando, en el Sacro Imperio Romano Germano, esta concepción de la nación como comunidad cultural adquirirá un significado político⁴ (Habermas 1996 86-87).

poseen derechos políticos— y se les concibe como protegidos por la ley democráticamente establecida. De esta forma los planteamientos de Sieyès y Kant conducen necesariamente a cierto tipo de Estado constitucional cuasi-democrático en el que las leyes se conciben como encaminadas a la satisfacción del interés general y la defensa de los derechos subjetivos de los individuos.

⁴ El Imperio Germano se estructuraba en estamentos feudales que cuando se reunían en «parlamentos» representaban al «país» o «nación». Al ser la nobleza la única con poderes políticos, los cuales les eran negados al pueblo, solo esta constituía la nación. La transformación de la «nación de la nobleza» en «nación étnica» se daría a finales del siglo XVIII impulsada por la burguesía urbana y grupos de intelectuales.

El representante por antonomasia de esta concepción cultural de la nación es Fichte, quien en sus *Discursos a la nación alemana* (1808) defiende la existencia de una identidad alemana pre-política. En estos *Discursos* Fichte se levanta contra la influencia cultural francesa, pero también contra muchos de los principios ilustrados básicos que interpreta como una amenaza al orden moral tradicional y a la integridad del pueblo germano. Fichte sostiene que la Ilustración ha socavado la fuerza de la religión y la lealtad nacional como elementos capaces de asegurar los lazos comunitarios y el orden moral (Fichte 1808 56), lo que ha conducido necesariamente a una sociedad atomizada e individualista en la que los individuos no tienen ningún incentivo para actuar moralmente. Su propuesta consiste en una superación de la Ilustración mediante la recuperación de la religión y el sentimiento nacional, para lo que reivindica un «sentido superior» del concepto de pueblo que no incluye ninguna referencia a la democracia ni a los derechos ciudadanos.

éste es un pueblo en el sentido superior de la palabra (...): el conjunto total de hombres que conviven en sociedad y que se reproducen natural y espiritualmente de manera continuada, que está sometido en su totalidad a una determinada ley especial del desarrollo de lo divino a partir de él. Lo común de esta ley especial (...) une a esta multitud en un todo natural y consciente de sí mismo. (...) Esta ley determina por completo y consume lo que se ha llamado carácter nacional de un pueblo (Fichte 1808 160)

Desde esta perspectiva la pertenencia a la nación no depende de la voluntad individual ni de la forma de gobierno, sino que viene impuesta por características culturales y étnicas. Fichte corta toda vinculación entre nación y democracia o entre nación y *patria libre*, pues la nación se define en términos exclusivamente culturales y no políticos —a la nación no le corresponde por esencia el autogobierno—. El alemán *debe ser* patriota y defender la cultura alemana independientemente de los valores morales y forma política que esta encarne, pues “un auténtico alemán sólo querría vivir simplemente para ser y continuar siendo alemán y formar a los suyos para ser lo mismo” (Fichte 1808 166). Lo único realmente importante para Fichte es el mantenimiento de la comunidad cultural que debe desarrollarse según su “ley especial del desarrollo de lo divino” sin influencia extranjera, la cual “al unirse con la seriedad alemana e influir sobre la vida, solamente podían arrastrar tras sí la corrupción” (*ibíd.* 118). La autoafirmación nacional se eleva como principio fundamental de la política interior y exterior, de tal forma que la ley y las instituciones políticas dejan de ser vistas como el medio de salvaguardar los derechos subjetivos de los individuos y defender al interés general, pues su fin último es el de plasmar y permitir la reproducción y desarrollo del espíritu nacional.

Este nuevo concepto de la nacionalidad tenía la ventaja funcional de proporcionar una identificación pre-política o cultural con el Estado, la cual servía de carburante para un patriotismo necesario debido a la aparición de nuevos tipos de derechos y deberes derivados de la conversión de los súbditos en ciudadanos —la obligación a la participación en la guerra y al financiamiento a través de impuestos de una maquinaria estatal cada vez más voluminosa y el derecho a participar en el propio proceso de gobierno (Taylor 1997 65). Es en parte esta ventaja funcional la que condujo a que el nacionalismo como fuente de patriotismo se convirtiese en regla, incentivando a las sociedades pre-nacionalistas a comenzar a auto-comprenderse en términos nacionales (Hobsbawm 1990 98-100, Taylor 1997 66-67).

§ 3.- DESENCANTAR LA NACIÓN

La tesis enunciada en §1 de que no hay criterios objetivos que nos permitan identificar qué es una nación puede parecer extraña a primera vista. Si se observa hoy en día el paisaje político mundial se podría concluir que las naciones son un fenómeno demasiado arraigado como para ser tan contingente como las teorías modernistas afirman. Sin embargo esto solo es así desde un punto de vista sincrónico. Las tesis de los modernistas no niegan la actual homogeneidad nacional, lo que sostienen es que las comunidades culturales relativamente homogéneas que el nacionalismo llama naciones han sido el resultado de los procesos de modernización social y que, por lo tanto, no pueden entenderse como totalidades orgánicas preexistentes a estos procesos que han permanecido en letargo desde los albores del tiempo y que despiertan en la modernidad; sino como hijas de la misma modernidad.

Los planteamientos del filósofo Ernest Gellner son un ejemplo emblemático de las tesis modernistas, pues establecen una estrecha vinculación entre nacionalismo y modernidad, sosteniendo que cierto tipo de homogeneidad cultural es un imperativo funcional del Estado moderno (Hobsbawm 1990 109) y la economía de mercado (Gellner 1938 39), el cual sale a la superficie en forma de nacionalismo —o produce conflictos de carácter nacionalista. La progresiva industrialización y la aparición de la economía de mercado exigen una mayor división del trabajo y movilidad laboral que obliga a los individuos a ejercer diferentes oficios a lo largo de su vida, lo que requiere que los

individuos puedan recibir nuevas formaciones y desarrollar nuevas habilidades. Esto, sumado al hecho de que el incipiente capitalismo aumenta la extensión de la distancia de las relaciones comerciales, establece la necesidad de un alto nivel de la educación básica para los nuevos trabajadores, la cual además debe ser homogénea, pues es necesario que los individuos puedan comunicarse, no solo con sus allegados, sino con personas que viven a cientos de kilómetros de distancia. Por estas razones una lengua estandarizada, difundida mediante la educación pública, la literatura y los medios de comunicación de masas, es elevada al rango de lengua nacional y acaba por sustituir a los innumerables dialectos locales previamente existentes. Así, la homogeneidad cultural que el nacionalismo entiende como originaria y previa al Estado es mostrada como realmente producida por este, al ser un requisito funcional de la pujante economía de mercado que empieza a desarrollarse.

La explicación de Gellner parece conducir a la idea de que fueron las circunstancias económicas de la modernidad las que condujeron a que unidades culturales y políticas coincidiesen, cumpliéndose así el principio de nacionalidad de una forma inversa a la sostenida por el nacionalismo: eran los Estados los que construían naciones y no al revés (Hobsbawm 1990 18)⁵. Tampoco se debe olvidar lo dicho en §2, pues una explicación de carácter económico no agota la realidad del fenómeno. El nacionalismo no solo era capaz de establecer una relación simbiótica con las nacientes relaciones económicas capitalistas, sino también con el Estado moderno, pues este proporcionaba el «carburante patriótico» necesario para que los súbditos, recientemente convertidos en ciudadanos, asumiesen sus nuevos deberes, entre los que citábamos el pago de impuestos y la participación en la guerra y el autogobierno (Taylor 1997 65). Además el nacionalismo permitía salvar algunas de las nuevas dificultades derivadas de la autocomprensión normativa del Estado moderno —como orden voluntario querido por el pueblo y legitimado por su misma voluntad— como eran la necesidad de justificar sus fronteras y la necesidad de delimitar al cuerpo ciudadano, es decir, a los individuos depositarios de la soberanía (Habermas 1996 92).

⁵ La artificiosidad de las lenguas nacionales es un buen síntoma de la artificiosidad de las identidades nacionales, pues estas suelen ser tomadas por el nacionalismo como el criterio de nacionalidad por excelencia. Según las fuentes manejadas por Hobsbawm (1990 69), en la Francia de 1789 el 50% de los franceses no hablaban francés en absoluto y solo un 12-13% lo hablaban correctamente, además en el norte y sur de Francia se podría decir que prácticamente nadie hablaba francés. El caso italiano aún resulta más demoledor para las tesis nacionalistas, pues el nacionalismo italiano, carente de Estado con el que identificarse, a diferencia del caso francés, solo tenía una lengua italiana que compartía una élite cultural que en el momento de la unificación en 1860 solo suponía un 2,5% de la población. Además de lo dicho, no era extraño que el dialecto elevado a categoría de lengua nacional no fuese aquel con más recorrido histórico o creación literaria, sino aquel que fuese capaz de “incorporar en su seno una multiplicidad de «juegos del lenguaje» para expertos” (Taylor 1997 56). Esto explica que lenguas antiguas y literarias como el galés, que se remonta hasta el siglo VI, no fuesen las elegidas para convertirse en lenguas nacionales por su incapacidad de expresar determinadas proposiciones científicas y políticas (Hobsbawm 1990 63).

Puesto que el Estado moderno y la incipiente economía de mercado requerían funcionalmente de una población homogénea, el resultado era que una lengua y cultura eran elevadas al rango de lengua y cultura nacional. Esto fue útil para asentar la ficción de un pueblo pre-político que se identificaba con el Estado, sin embargo también creó conflictos con los hablantes cuyas lenguas se vieron reducidas a meros dialectos, así como con los miembros de culturas no respaldadas por los nuevos Estados. En esta situación, estos colectivos descontentos tienen dos opciones: o bien reivindican y logran que sus lenguas y culturas sean reconocidas por el Estado o inician un proceso de autodeterminación con la ambición de crear un nuevo Estado en el que su lengua y cultura sean las oficiales. Así se explica que la necesidad de elegir una lengua para la educación pública y el uso oficial-administrativo pudiese alimentar un nacionalismo basado en la autoafirmación cultural que defendía la correspondencia entre unidades políticas y culturales (Hobsbawm 1990 104-105; Taylor 1997 57).⁶

Con estas consideraciones sobre la aparición de las identidades nacionales se cierra esta primera parte de la exposición. Recapitulando puede decirse que la nación puede comprenderse o bien en sentido cultural, pero ya no como una totalidad orgánica, sino como un destilado de los procesos de modernización social; o bien en un sentido eminentemente político como cuerpo político que se autodetermina a sí mismo democráticamente. Sin embargo ninguna de las dos parece satisfacer a una postura nacionalista robusta que comprendiese a las naciones como comunidades prepolíticas y cuasinaturales. Además, aunque hasta el momento se haya podido apreciar cierta afinidad entre nacionalismo y democracia, en el sentido de que la democracia aparece en la modernidad institucionalizada en la forma de Estado-nación democrático, de aquí en adelante va a defenderse que esta unión es tan solo histórica y que democracia y nacionalismo son incompatibles en dos sentidos diferentes: por razones históricas (II) y por razones esenciales —conceptuales— (III).

⁶ Esta sería la explicación funcional del fenómeno, que no contradice, sino que complementa, la explicación de la génesis teórico-histórica del nacionalismo cultural a la que se hace referencia en §2

II.- LA INTERNALIZACIÓN DE LA ECONOMÍA

En la primera parte se ha defendido que la idea de nación cultural se asienta en la modernidad por su potencialidad simbiótica con el Estado moderno y la economía capitalista. También se ha sostenido que esta idea facilitó el establecimiento de la democracia mediante la retórica de la autodeterminación nacional y la difusión de cierto sentimiento patriótico entre los nuevos ciudadanos.

En esta segunda parte se analizará brevemente la alteración del paradigma político moderno a consecuencia de la pujante globalización económica. Lo que se tratará de defender es que, en este nuevo escenario político, nacionalismo y democracia no solo ya no están en armonía, sino que se hallan en flagrante oposición debido a las contradicciones entre una sociedad global económicamente integrada y unas instituciones políticas nacionales con un ámbito de actuación geográficamente delimitado (Habermas 2012).

§ 4.- EL GIRO NEOLIBERAL

La visión que la opinión pública y muchos intelectuales poseen del capitalismo está muy vinculada al capitalismo democrático de los *treinta gloriosos* (1945-1973). Durante ese periodo de gran crecimiento económico fue posible la conciliación de las demandas democráticas de protección del trabajo y redistribución de la riqueza y de las expectativas de ganancia de los propietarios de capital (Streeck 2011 5-7). Este periodo se inauguró con el «Acuerdo de *Bretton Woods*» de 1944 que ponía fin al proteccionismo vigente desde la segunda década del siglo XX. El resultado más evidente de estos acuerdos fue que los Estados se hicieron más dependientes de las instituciones creadas a raíz de estos —Fondo Monetario Internacional y Banco Mundial—, sin embargo el compromiso entre el mercado mundial liberal y la responsabilidad social de los Estados perduró hasta finales de la década de los sesenta (Cox 2002 80-81). El fin del pujante crecimiento económico en esta década hizo que la alianza entre el trabajo y capital se tambalease, pues ya no era posible para el Estado satisfacer simultáneamente las demandas de ambos. Sin embargo para aquel entonces la experiencia de los *treinta gloriosos* había configurado la percepción de los ciudadanos del capitalismo democrático de tal forma que concebían la expansión del Estado del bienestar, el incremento de los salarios y el pleno empleo como un derecho

inalienable y proporcionable por este. En este contexto la deuda pública apareció como la única forma de conciliar las demandas de revalorización del capital y distribución de la riqueza. Los Estados comenzaron a endeudarse vendiendo títulos de deuda soberana no sólo a sus ciudadanos, sino también a inversores extranjeros y fondos de inversión. Así los Estados comenzaron a depender en el diseño de sus políticas públicas de financiación adicional a la conseguida por vía fiscal, haciéndose cada vez más dependientes de las finanzas internacionales y la economía global (Streeck 2011 14-15). La consumación de este proceso condujo a la absoluta dependencia de los Estados con respecto a mercados financieros transnacionales, lo que, junto a la globalización económica, llevó a un nuevo escenario político en el que el Estado-nación, impotente ante una economía global, había perdido la centralidad de la que había disfrutado en la modernidad. Este nuevo paradigma se caracteriza esencialmente por el fortalecimiento del poder del capital en el sistema productivo frente a la fuerza de sindicatos, trabajadores y del propio Estado; lo cual es posible precisamente por la contradicción entre la internalización —desnacionalización si se prefiere— de la economía y la nacionalización de la política, que abre una brecha cada vez más honda entre los espacios de acción geográficamente delimitados del Estado-nación y los imperativos económicos globales que apenas resultan domesticables en términos políticos (Habermas 1995 99). Esta incapacidad de los Estados nacionales democráticos para domar a un sistema económico desatado es explicada por Robert Cox muy lúcidamente en los siguientes términos:

La producción global es capaz de hacer uso de la división territorial de la economía internacional, enfrentando una jurisdicción territorial contra otra para maximizar la reducción de costes, ahorrando impuestos, evadiendo la regulación anti-contaminación, dirigiendo el trabajo y garantizando la estabilidad política y su protección. Las finanzas globales han logrado una red virtualmente desregulada a tiempo completo (Cox 2002 82)

Esta situación de mutua competencia entre Estados les aboca a una carrera en el rebajamiento de las condiciones laborales y exigencias medioambientales en un desesperado intento de captar la mayor cantidad posible de inversiones de los mercados financieros globales. En esta situación las políticas fiscales, comerciales, laborales, medioambientales, etc. se ven constreñidas por intereses financieros que tienen un papel fundamental en la dirección de la economía global de la que los Estados nacionales dependen.

Desde la perspectiva aquí esbozada, el principal problema es que el actual sistema de Estados-nación atomizados e incapaces de coordinarse entre sí, parece no ser el medio más adecuado para la tarea de regular y poner bajo control social a un sistema económico desatado. Este es el diagnóstico de Habermas (2012 118) que señala la incapacidad para cooperar de los Estados, resultante de la fragmentación política de una sociedad mundial económicamente integrada, como una de las principales patologías de nuestro tiempo. Esta contradicción habría llevado a una aceptación acrítica del dogma de la competitividad que exige la liberalización de la economía y el olvido de cualquier referencia a la justicia social. Ante esta situación Habermas (1995 102-103, 2012 117) esboza tres opciones: (1) un retrincheramiento en los Estados nacionales en un intento de volver a la socialdemocracia de los años sesenta, renunciando a la posibilidad de una política cosmopolita; (2) la aceptación de un mundo posdemocrático en que el Estado se limite a la satisfacción de los imperativos técnicos de la economía global y se produzca la liquidación completa y definitiva del Estado social y (3) la apuesta por una democracia supranacional que implicaría la creación de plataformas institucionales que deberían permitir la inversión de la tendencia neoliberal. La opción (1) simplemente no sería realizable si aceptamos todo lo dicho anteriormente. Por otro lado aceptar (2) no sería más que una posición derrotista que supondría el fin del proyecto democrático-republicano que afirmaría la posibilidad de la comunidad política de autoorganizarse a través de la praxis política. La única opción viable y deseable, por utópica que pueda resultar, es la de la asociación de los ninguneados Estados-nacionales en una democracia supranacional que permita la constitución de un poder político capaz de hacer frente al galopante proceso de des-democratización y automatización de los procesos sociales. Solo mediante la creación de instituciones a través de las cuales una ciudadanía cosmopolita sea capaz de ejercer de forma efectiva sus derechos políticos será posible el asentamiento y defensa de los derechos civiles y sociales que hoy observamos en continua disolución. Si aceptamos que la crisis del Estado social es el epifenómeno de la crisis de las instituciones públicas nacionales obsoletas por la globalización económica, debemos aceptar que el principio nacionalista que exige para cada «nación» una estructura política autónoma y que sirve de apoyo a los cadáveres de las democracias nacionales no sólo es arbitrario, sino también perjudicial en tanto que se opone a la creación de las instituciones cosmopolitas capaces de salvar la democracia en un mundo globalizado. La posibilidad de este ambicioso proyecto democrático y las contradicciones, coyunturales y esenciales, entre nacionalismo y democracia van a ser precisamente el tema de la última parte de este trabajo a la que ahora damos paso.

III. NACIONALISMO Y DEMOCRACIA

Hasta ahora se ha hablado de una relación simbiótica entre nacionalismo y democracia, por ejemplo cuando se citaba el ejemplo de cómo el nacionalismo servía de combustible patriótico para la estabilización de la recién surgida figura del ciudadano. Sin embargo esta relación armónica era sólo histórica. La tesis que se va a sostener no es únicamente que hoy nacionalismo y democracia están en contradicción, sino que además hay contradicciones de carácter esencial y no meramente históricas —independientes del contexto socio-histórico— entre ambos conceptos.

Habermas (1996 92) sostiene que el Estado-nación tuvo un gran éxito histórico por su capacidad para sustituir los vínculos corporativos de una sociedad pre-moderna en disolución por fuertes lazos de solidaridad y reconocimiento entre ciudadanos que comenzaron a auto-concebirse como miembros de una comunidad histórica. En este sentido “la fusión inicial de conciencia nacional y mentalidad republicana sólo tuvo una función catalizadora” (Habermas 1995 623), pues el nacionalismo resultó ser un mecanismo funcional para el establecimiento del papel del ciudadano y de las estructuras del Estado moderno nacido como Estado-nación. Sin embargo, tales estructuras políticas pueden no ser las más adecuadas para el tiempo presente. Sobre lo dicho en la parte (II) se puede afirmar que hoy existe una contradicción entre nacionalismo y democracia en tanto que es imposible la satisfacción simultánea de las exigencias de ambos. El nacionalismo exige la congruencia entre unidades políticas y culturales, mientras que la democracia exige que los ciudadanos sean capaces de ejercer de forma efectiva sus derechos de participación política de tal forma que la comunidad ciudadana de la que son parte sea capaz de autoorganizarse a través de la praxis política. Si los Estados-nación no son capaces de enfrentarse de forma efectiva a los retos que presenta este nuevo mundo globalizado y servir como plataforma para la actuación política de los ciudadanos, entonces se debe concluir que las demandas del nacionalismo y la democracia son contradictorias a la luz del actual paradigma histórico. Estas son las contradicciones entre nacionalismo y democracia en un plano fáctico y dependiente del contexto histórico-político vigente, sin embargo hay otras de carácter esencial que son más interesantes para el análisis filosófico del conflicto y que van a ser tratadas a continuación.

§ 5.- CONTRADICCIONES INMEDITAS

Además de la contradicción coyuntural entre nacionalismo y democracia mediada por la emergencia de una sociedad mundial económicamente integrada, entre ambos términos existen otras contradicciones de carácter esencial que no dependen del contexto histórico-social. Habermas (1996 92) considera que cuando la integración social se hace demasiado dependiente de los elementos telúricos del nacionalismo, pueden surgir contradicciones con las exigencias democráticas. Los problemas emergentes de esta incompatibilidad pueden clasificarse en dos clases, aquellos de carácter inmediatamente práctico, que serán los tratados en este capítulo, y aquellos más relacionados con la concepción teórica de las instituciones y la democracia, que si embargo siguen siendo igualmente importantes para la praxis política.

Los problemas inmediatos son fundamentalmente dos: (1) el problema de la frontera interior y (2) el problema de la superposición de nacionalismos incompatibles.

(1) El primero surge por el hecho de que el nacionalismo debe seleccionar determinados *rasgos nacionales* para delimitar extra-políticamente los rasgos de la comunidad cultural que constituye la nación. Esta selección tiene como consecuencia la exclusión de aquellas personas que “viven en lo que el nacionalismo considera territorio nacional que, sin embargo, no poseen los rasgos sociológicos que el nacionalismo considera característicos de la nación” (Abascal 2008 330); de esta manera, el nacionalismo acaba trazando una frontera entre nacionales y no nacionales en el interior del propio territorio nacional. Ante estos *extranjeros* el nacionalismo puede optar por dos estrategias: la intransigente que va desde la asimilación forzada a la eliminación física, pasando por la segregación o la expulsión; o la condescendiente, que consiste en un reconocimiento meramente formal y jurídico de su condición de ciudadanos acompañado de una discriminación cotidiana e informal que los constituye en la práctica como ciudadanos de segunda. Si esto es cierto y el nacionalismo implica el fenómeno de la frontera interior, entonces este es incompatible con una democracia genuina, pues “la distinta consideración y respeto que el nacionalismo otorga a unos y otros residentes (...) no es compatible con la igualdad ciudadana que sostiene la mejor democracia” (Abascal 2008 336).

(2) Por otro lado, tenemos el problema de la superposición de nacionalismos incompatibles. Este problema no tiene nada que ver con la violación de la igualdad ciudadana propia de la democracia, sino más bien con la creación de conflictos que no son resolubles democráticamente. Se da cuando nacionalismos distintos tienen reclamaciones contradictorias sobre un mismo territorio o población de tal forma que se da un juego de suma cero en el que dar a uno supone quitar a otro. El siguiente ejemplo, aunque con un toque paródico, ilustra bastante bien el problema.

Si Marismas de Arriba reclama competencias fiscales para poder recaudar y financiar un hospital, su pretensión puede atenderse financiando el hospital desde la circunscripción administrativa superior con capacidad presupuestaria; u ofreciendo un cupo de camas reservado para los marismeños en el hospital del pueblo vecino (...). El acierto de esas y otras medidas se juzgará por el grado de satisfacción de las necesidades que las motivó. En cambio, si se reclaman competencias fiscales porque piensan que Marismas de Arriba es una de las tres provincias de la nación de las Marismas (...), entonces la pretensión adquiere una rigidez innegociable que además estimulará la competencia en los mismos términos por parte de otros interesados en los mismos recursos (Abascal 2008 335-336).

Este ejemplo es revelador pues muestra como, en muchas ocasiones, el nacionalismo crea demandas que son irresolubles. En este ejemplo toda referencia a principios de justicia sobre los que alcanzar un entendimiento común se omiten, quedando tan solo reclamaciones efectuadas sobre la base de premisas identitarias acerca de las cuales no hay forma de elaborar un juicio imparcial. Esto es relevante pues contradice uno de los argumentos más importantes que muchos defensores del nacionalismo contemporáneo enarbolan (Miller 1995), a saber, que el nacionalismo establece disposiciones al entendimiento y a la solidaridad que facilitan la implementación y desarrollo de una democracia deliberativa. Este ejemplo ilustra que las demandas ciudadanas, si son pasadas por el tamiz de la retórica nacionalista, pueden adoptar formas que no encajan dentro de esquema deliberativo de la democracia, perdiendo flexibilidad y negociabilidad. A la luz de estos casos en los que nacionalismo y democracia parecen divergir, Abascal concluye que la mejor democracia, aquella más adecuada con la comprensión normativa profunda de esta, es una en la que las demandas nacionalistas no juegan papel alguno, es decir, una democracia sin nacionalismo en la que la fuerza fundamental de integración social es la propia autolegislación democrática de la ciudadanía con las ventajas que ella trae asociada y que se tratarán en capítulos posteriores.

§ 6.- CONTRADICCIONES PROFUNDAS: UN LASTRE PARA EL COSMOPOLITISMO

El nacionalismo se caracteriza esencialmente por el pensamiento de que el *demos* debe estar enraizado en un sustrato homogéneo —un pueblo— para estabilizarse como comunidad política (Habermas 1996 112). La premisa fundamental aquí implícita es que la fuerza de integración social del ejercicio de los derechos políticos y de los beneficios a ellos asociados no son suficientes para estabilizar la comunidad política de una forma efectiva y duradera. Esta es justamente la idea que Habermas critica cuando insiste en que el ejercicio de los derechos políticos que corresponde a la ciudadanía democrática es suficiente para la estabilización de la comunidad política sin la necesidad de tener que recurrir a ningún elemento telúrico como la tierra, la sangre o la lengua.

El nacionalismo (...) no es ningún presupuesto necesario para un proceso democrático. La progresiva inclusión de la población en el *status* de ciudadano abre para el Estado no sólo una nueva fuente secular de legitimación, genera a un tiempo el nuevo plano de una integración social abstracta mediada por el derecho (Habermas 1995 111)

Aceptar esto implica reconocer que el Estado nacional simplemente fue la forma en que la democracia se institucionalizó tras la desintegración de los vínculos estamentales del mundo moderno temprano, pero no la única forma posible de democracia. El Estado nacional implicó una homogenización de la cultura y la sociedad de la forma que hemos visto en §3 que además alisó el camino a una democracia aliñada con rasgos nacionalistas; sin embargo ello no indica que Estado nacional y democracia no puedan darse por separado: igual que puede pensarse en Estados-nación no democráticos, tiene que poder concebirse una democracia sin Estados-nación ni nacionalismo. Este es el punto de discordia fundamental entre Habermas y los nacionalistas, pues los últimos interpretan la alianza provisional e histórica entre democracia y nacionalismo como una unión conceptual o esencial, de tal forma que para ellos “la soberanía popular presupone un pueblo orgánico que al contrario que el orden artificial del derecho positivo se proyecta en el pasado como algo que se ha desarrollado orgánicamente” (Habermas 1995 112)⁷.

⁷ Esto se corresponde con el nacionalismo más clásico. Sin embargo para los nacionalistas contemporáneos, aunque la nación es un prerrequisito, esta ya no se concibe como una totalidad orgánica. David Miller (1995) y Robert Dahl (1998) optan por sostener que la nación, simplemente *soporta*, pero no *precede* al Estado. Esto supone aceptar lo que en la introducción denominábamos tesis (2), sin aceptar la tesis (1).

De ser cierta esta tesis, la inexistencia de una comunidad cultural europea homogénea sería un gran obstáculo para el proyecto europeo que Habermas apoya⁸. Sin embargo el pensador alemán considera que esto es del todo irrelevante, pues desde su perspectiva la democracia no requiere de tal pueblo homogéneo. La cuestión sería más bien si es posible la creación de una “esfera pública política de amplitud europea” (Habermas 1996 135) en la que los asuntos políticos pudiesen tematizarse y discutirse permitiendo la conformación de una voluntad política europea. El nacionalismo, al establecer el prerrequisito de un pueblo homogéneo, supone un lastre para el desarrollo de las instituciones cosmopolitas que la democracia requiere para sobrevivir en una sociedad mundial. Para Habermas este prerrequisito se debe a una mala comprensión de la auténtica naturaleza de la democracia que oscurece su relación con la idea de Estado de derecho y su papel como herramienta para el reconocimiento recíproco de aquellos derechos que los ciudadanos mismos están interesados en reconocerse mutuamente (*ibíd.* 116).

Si la democracia consistiese en la mera aclamación cesarística de líderes políticos mediante una concordancia espontánea entre los miembros de un pueblo homogéneo, entonces es cierto que la democracia no podría ser más que democracia nacional (Habermas 1996 113). Desde esta perspectiva la voluntad política no sería más que la *expresión* de una esencia común, la autoafirmación del pueblo que no tiene por qué poder ser conciliada con la autoafirmación de otros. Desde esta comprensión vulgar de la democracia no hay posibilidad de una elevación del principio democrático al ámbito supranacional, que se ve reducido a un terreno esencialmente bélico donde no cabe la posibilidad del abandono de la actitud estratégica entre los individuos que en él concurren, de tal modo que cualquier intento de entendimiento intersubjetivo encaminado a la realización de fines comunes y el arreglo de intereses está por principio descartado (*ibíd.* 90-91). El problema fundamental es que, desde esta perspectiva, la voluntad política “no tiene ningún contenido normativo racional y se agota (...) en el propio contenido expresivo de un espíritu de un pueblo naturalizado” (*ibíd.* 114). Esto supone un doble problema: por un lado hace difícil pensar en la posibilidad de un *solapamiento* —en sentido rawlsiano— de las voluntades políticas de *pueblos* diferentes; por otro, priva a la democracia de su autocomprensión normativa arrancándola de su relación con la idea de Estado de derecho y oscureciendo su papel como medio para la autoorganización racional de la sociedad según normas susceptibles de ser racionalmente aceptadas por parte de los ciudadanos.

⁸ Habermas desarrolla estos planteamientos teniendo en mente el actual estado de Europa. Sin embargo si sus análisis son correctos no habría inconveniente alguno en una ampliación gradual de la tal comunidad democrática o en su fusión con otras comunidades.

§ 7.- PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL

Frente al nacionalismo y a la concepción de la democracia que este implica y que la priva de su carácter sustancial, Habermas (1989) reivindica y teoriza el concepto de «patriotismo constitucional» planteado por el politólogo alemán Dolf Sternberger. El patriotismo constitucional se basa en la idea de que la noción de ciudadanía es conceptualmente independiente de la de identidad nacional, aunque históricamente ambas hayan mantenido ciertas relaciones contingentes, como las anteriormente expuestas. Este se basa en la idea de que el único denominador común que los ciudadanos necesitan para participar conjuntamente en una democracia sana y funcional no es una identidad nacional compartida, sino una cultura política liberal embebida de los valores universalistas de la democracia constitucional (Habermas 1995 642).

En un principio la idea del patriotismo constitucional puede levantar un más que justificado recelo como un concepto absolutamente idealista que ignora deliberadamente el comportamiento más básico de los agentes sociales en el terreno de la *realpolitik*. Es muy fácil ver de qué formas las identidades culturales prepolíticas y las proclamas de *tierra y sangre* pueden causar furor entre la población creando una identidad común por oposición a los *otros* al más puro estilo schmittiano, mientras que no está tan claro como una cultura política liberal o el ejercicio conjunto de la democracia puede entusiasmar de la misma forma al grueso de la población con el fin de lograr una exitosa integración social y proporcionar una estabilidad duradera a la comunidad política. Para responder a esta hipotética y razonable duda se deben clarificar dos cuestiones cruciales con respecto a la noción de patriotismo constitucional tal y como es defendida por Habermas: (1) de qué forma el ejercicio exitoso de los derechos políticos por parte de la ciudadanía puede garantizar la fidelidad de los ciudadanos al Estado y una exitosa integración social sin la necesidad de una identidad nacional adicional y (2) cuál es la relación entre los principios jurídicos del orden democrático-constitucional, que el patriotismo constitucional establece como los principios básicos para una exitosa integración social, con las tradiciones culturales nacionales. Respondiendo a estas dos cuestiones es posible que la posición de Habermas se haga más plausible y que incluso se justifique su optimismo con respecto a la posibilidad de elevar el principio democrático a un plano supranacional.

(1) Para exponer la forma en la que los derechos políticos garantizan la integración social conviene tener en mente las siguientes palabras de Habermas:

Las sociedades multiculturales sólo pueden seguir cohesionadas por medio de una cultura política así acrisolada si la democracia no se presenta sólo con la forma liberal de los derechos de libertad y de participación política, sino también por medio del disfrute profano de los derechos sociales y culturales. Los ciudadanos deben poder experimentar el *valor de uso de sus derechos* también en la forma de seguridad social y de reconocimiento recíproco de las diferentes formas de vida culturales. La ciudadanía democrática desplegará una fuerza integradora, es decir, creará solidaridad entre extraños, si se hace valer como un mecanismo con el que se realicen de facto los presupuestos para la existencia de las formas de vida deseadas. (Habermas 1996 95-96)

Lo que Habermas está defendiendo aquí es la existencia de un vínculo entre el ejercicio efectivo de los derechos políticos por parte de la ciudadanía y el disfrute de derechos sociales y culturales que la sana práctica de la democracia lleva asociados. La democracia es vista como una herramienta fundamental que tienen los ciudadanos para garantizar, en el ámbito privado, la posibilidad de la promoción de sus concepciones propias e individuales de la vida buena. Esto es así porque Habermas no concibe la democracia como un formalismo vacío, sino más bien como el medio de garantizar un control fiduciario del poder y la defensa de los derechos civiles y sociales que proporcionan a los individuos las condiciones de posibilidad de su autonomía en la forma de libertades negativas y condiciones materiales de vida. Esta dependencia empírica y conceptual entre autogobierno —ejercicio de los derechos políticos— y autonomía individual —disfrute de derechos liberales y sociales— es conceptualizada por Habermas como la “cooriginalidad de autonomía pública y privada” (Habermas 1992 169). Esta cooriginalidad se refiere a la relación de retroalimentación y mutua dependencia entre la democracia como medio para garantizar la autonomía de los ciudadanos —a través del reconocimiento de ciertos derechos liberales y sociales— y la autonomía de los ciudadanos como condición de posibilidad de la praxis democrática, tal y como siempre señaló la tradición republicana desde Aristóteles a Kant. Para Habermas “la autonomía privada y la autonomía pública se presuponen mutuamente en el ciclo de la reproducción y mejora de las condiciones de los modos de vida preferidos” (Habermas 1996 97), lo que quiere decir que esta dialéctica entre autonomía pública y privada, para la cual el Estado constitucional de derecho es el marco institucional perfecto, garantiza las condiciones idóneas tanto para el autogobierno de los ciudadanos como para la promoción sus nociones privadas de la vida buena.

A pesar de que es cierto que tanto los derechos liberales, que garantizan las libertades negativas de los individuos, como los sociales, que garantizan ingresos mínimos y prestaciones sociales, pueden ser otorgados de forma paternalista por el Estado sin la necesidad del reconocimiento de derecho político alguno a los individuos (Habermas 1990 632); es innegable que existe una vinculación necesaria entre Estado democrático y Estado social y derecho, en el sentido de que un Estado democrático que disponga de plataformas institucionales adecuadas para que la ciudadanía ejerza efectivamente sus derechos políticos, será un Estado en el que los derechos sociales y liberales, que contribuyen al mantenimiento de la autonomía de los ciudadanos, estarán reconocidos por la ley y protegidos por una sociedad civil políticamente activa capaz de autodeterminarse democráticamente a través de la praxis democrática. A su vez, estos mismos derechos resultantes del ejercicio democrático actúan como “base jurídica de esa independencia individual y social que es menester para que de verdad sea posible una efectiva puesta en práctica de los derechos políticos” (Habermas 1990 633); garantizando el correcto funcionamiento de la democracia y de las instituciones públicas y reproduciéndose así la dialéctica entre autonomía pública y privada a la que antes se hacía referencia.

Desde esta perspectiva la democracia brinda a los individuos la posibilidad efectiva de elegir sus planes de vida privados en el seno de un Estado que se mantiene neutral frente a las concepciones de la vida buena de sus ciudadanos. Es por ello que podemos decir que el ejercicio de la democracia puede convertirse y de hecho lo hace, en una fuente de integración social crucial, pues permite la convivencia pacífica entre extraños siempre y cuando acepten los principios básicos de la cultura política liberal (Habermas 1990 642). La comprensión de este simple hecho debería bastar para que, en el caso de tener que decidir entre la satisfacción del principio de nacionalidad —un Estado soberano para cada nación— o la implementación de mecanismos democráticos supranacionales que permitan un ejercicio efectivo de los derechos políticos en un mundo globalizado, los ciudadanos optaran sin titubear por la expansión de la democracia.

(2) Clarificar bien este punto es importante pues se podría malinterpretar que el patriotismo constitucional implica una necesaria eliminación de las culturas nacionales cuando no es así en absoluto. El patriotismo constitucional no exige que las culturas nacionales de los pueblos se mezclen en una amalgama confusa, tampoco que los pueblos rechacen sus tradiciones culturales; lo único que Habermas establece como prerrequisito para que la convivencia democrática sea posible es que estos pueblos posean una cultura

política liberal. No se trata de que todos los pueblos compartan una y la misma identidad nacional, sino simplemente que sean comunidades históricas “cuyos valores nucleares incorporen la libertad” (Taylor 1989 178). De esta cita de Taylor, Habermas, no extrae consecuencias comunitaristas, sino simplemente la conclusión de que

los principios universalistas de los Estados democráticos de derecho necesitan de algún tipo de anclaje político-cultural. (...) [Sin embargo] los principios constitucionales, no necesitan en modo alguno apoyarse en la procedencia u origen étnico, lingüístico o cultural, común a todos los ciudadanos. Una cultura política liberal solo constituye el denominador común de (...) un patriotismo de la *Constitución*. (Habermas 1990 628)

Varios pueblos pueden someterse a un mismo sistema democrático si sus tradiciones culturales incorporan los principios de la cultura política liberal, lo cual es posible puesto que estos no son patrimonio exclusivo de ninguna cultura en concreto. Habermas deja la puerta abierta a la posibilidad de que los principios jurídicos de la democracia constitucional puedan ser interpretados y apropiados desde las perspectivas de las diversas tradiciones nacionales, de tal forma que tales principios sean asumidos por y anclados en dichas culturas (Habermas 1990 628). Todo esto es posible porque la esencia de la democracia no es la bruta *expresión* de una esencia nacional o una forma de vida particular, sino un medio para el entendimiento intersubjetivo y la elaboración de normas que garanticen la máxima autonomía individual y el respeto a las elecciones privadas de concepciones de la vida buena. Siendo así, no hay ninguna razón para pensar que el diálogo democrático fuese a verse obstaculizado por la pluralidad de identidades nacionales.

Desde esta perspectiva, el proyecto europeo no implicaría la fusión de las naciones europeas en una gran macro-nación europea. La UE sería un organismo institucional conformado por naciones que conservarían sus lenguas y tradiciones culturales y Estados que mantendrían cierta independencia funcional. De esta forma, la UE puede ser pensada como una institución híbrida a caballo entre la federación de Estados parcialmente soberanos y el Estado federal. Tal naturaleza ambigua, no debe ser vista con recelo, sino como una oportunidad que permite la representación de los ciudadanos europeos en sus diversas facetas de ciudadanos europeos y miembros de Estados-nación (Innerarity 2017 102-103). Todo ello sin olvidar que la finalidad del proyecto europeo debe ser la creación de una plataforma que permita a los ciudadanos europeos el ejercicio de sus derechos políticos en un mundo globalizado, vinculando las decisiones actualmente desligadas de procesos de deliberación democrática a procesos políticos democráticos.

§ 8.- LA DEFENSA DE LA NACIÓN DE DAVID MILLER

La exposición de los planteamientos de David Miller (1995) se centrará en su tratamiento de los *deberes especiales* —como la redistribución de la riqueza— que los ciudadanos de un mismo Estado-nación tienen entre sí en tanto que miembros de una misma comunidad nacional, para después exponer las tesis de Habermas que muestran los *deberes especiales* como derivados de deberes de carácter universal e independientes de las identidades culturales. El argumento principal de Miller es que las naciones constituyen *contextos éticos densos* que permiten legitimar las políticas redistributivas del Estado del bienestar (Miller 1995 27); lo que no le impide reconocer a las naciones como «comunidades imaginadas» (*ibid.* 52) ni aceptar la tesis de Hobsbawm (1990 18) de que fueron los mismos Estados los que con el paso del tiempo dieron lugar a las naciones. Sin embargo esto no lo lleva a tratar de desembarazarse de estas identidades *imaginadas*:

En lugar de rechazar la nacionalidad y arrojarla lejos de nosotros al descubrir que las identidades nacionales contienen elementos míticos, deberíamos preguntarnos qué papel tienen estos elementos míticos en la construcción y el sostenimiento de las naciones. Porque pudiera no ser racional descartar creencias, incluso si éstas son, hablando de forma estricta, falsas, si se muestra que contribuyen de forma significativa al apoyo de relaciones sociales valiosas (Miller 1995 55).

Para Miller la nación es una ficción útil por su papel moralizador y su capacidad para estabilizar y mantener la integridad de la comunidad política. La nación constituye una comunidad ética en la que se reconocen obligaciones especiales entre los miembros que a ella pertenecen; obligaciones que sin embargo no son para Miller defendibles desde la óptica de una ética racional universalista (Miller 1995 71), pues no está claro como esta podría justificar la existencia de compromisos éticos particulares. Tal justificación solo sería posible si la realización efectiva de los valores racionalmente sancionados fuese realizable mediante la aplicación de tales valores en relación con otros agentes particulares en lugar de de respecto al entero universo de actores. Si esto fuese así, las exigencias redistributivas que se imponen en el interior de los Estados-nación podrían ser justificadas desde una óptica universalista como una división del trabajo moral por naciones que permitiría satisfacer un deber que es universal en su forma (*Ibid.* 71-75). El problema es que tal parcelamiento de deberes es racional únicamente bajo la suposición de que un sujeto está mejor situado para aliviar las penurias de la gente más próxima a él, suposición que es del todo falsa a la luz de

la actual desigualdad entre naciones. Como muy bien reconoce Miller, poner a los suecos con unos ingresos *per cápita* de 24.000 dólares anuales a cargo de *sus* pobres y a los somalís con una renta de 120 dólares a cargo de los *suos* parece completamente irracional desde el punto de vista de una moral universalista (*ibíd.* 86). El problema fundamental de Miller es que, frente a una teoría normativa que le señala que las exigencias éticas de la nacionalidad no tienen justificación alguna, prefiere hacer oídos sordos y, ante la disyuntiva entre el ser o el deber ser, zambullirse en la comodidad del ser; no sin antes dejar claro que comprende la fuerza antinacionalista de su propio argumento:

Concluyo, por tanto, que los intentos de justificar el principio de nacionalidad desde la perspectiva del universalismo ético están condenados al fracaso. El universalista coherente considerará la nacionalidad no como una fuente justificable de identidad ética sino como una limitación a superar. La nacionalidad se contempla como un sentimiento que puede tener cierto uso a corto plazo —debido a lo débil del compromiso de la gente con los principios universales— pero que, a largo plazo, ha de trascenderse en nombre de la humanidad. (Miller 1995 86)

En este párrafo Miller ilustra excelentemente la posición que uno debería de tomar a la luz de los argumentos que él mismo presenta y que sin embargo él mismo no adopta. Desde esta perspectiva las políticas redistributivas no dependen de los *contextos éticos densos* de la nación, sino que son justificables al margen de las creencias en la pertenencia a una comunidad cultural, lo que permite que las exigencias redistributivas rebasen las propias fronteras nacionales, pues limitar la solidaridad a los contextos nacionales es arbitrario desde el punto de vista universalista. Miller es coherente y decide abrazar una perspectiva ética particularista, sin embargo es inevitable no ver cierta cobardía en esta forma de proceder. Ante una posición metaética que se considera válida —pues el universalismo es evidentemente más plausible que el particularismo—, Miller prefiere hacer oídos sordos y adoptar un punto de vista más acorde con el estado actual de cosas. Esta forma de proceder despoja a la filosofía de todo potencial transformador, obligándola a retractarse cuando parece exigir más de lo que estamos dispuestos a dar. Sin embargo no debería ser así. Una teoría normativa no debería rendir pleitesía a nuestros prejuicios —aunque estos puedan ser el punto de partida de la misma— y, si el razonamiento nos obliga a adoptar convicciones normativas distintas a aquellas de las que partíamos o incluso convicciones que personalmente nos cuesta asumir —o incluso nos repugnan—, somos nosotros, y no la teoría, quienes debemos doblegarnos a la fuerza de la razones.

El problema fundamental de Miller —y en parte lo que le obliga a refugiarse en el particularismo moral— es su creencia de que, sin la fuerza de cohesión y la disposición a la solidaridad que los sentimientos nacionales inculcan a los ciudadanos, la única opción política posible que se perfila es la de un Estado mínimo.

Intentemos imaginar qué aspecto tendrían los derechos y obligaciones de la ciudadanía si no estuvieran ligados unos con otros por algo que no fuera más allá de la ciudadanía misma, y que estuvieran motivados por el principio de equidad. (...) Cada cual esperaría beneficiarse de su asociación en proporción a su contribución (...). Así por ejemplo la imposición redistributiva sólo sería aceptada en circunstancias en que las personas la consideraran racionalmente como un mecanismo para asegurarse, gracias al Estado, frente a la posibilidad de caer por debajo de determinado nivel de recursos. Dada la existencia de seguros privados, cabría esperar que los Estados faltos de un trasfondo comunitario como el que proporciona la nacionalidad fuera poco más que Estados mínimos, que ofrecerían tan solo seguridad básica a sus miembros (Miller 1995 95)

En este punto conviene pararse y preguntar cuál es el problema al que Miller apunta, el cual puede interpretarse de dos modos: sin apelar a la nacionalidad para justificar las *obligaciones especiales* (1) no hay forma racional de justificar las políticas redistributivas del Estado del bienestar o (2) no hay forma de justificar de cara a la opinión pública —legitimar— tales políticas. Con respecto a la primera interpretación, puede recuperarse lo dicho en §7, que los derechos sociales y liberales deben comprenderse como el producto de la autodeterminación democrática de la ciudadanía, pues estos son derechos susceptibles de ser racionalmente aceptados por los ciudadanos al ser la condición de posibilidad de su autonomía pública y privada⁹. Con respecto a un pretendido problema motivacional, se puede aducir que la asunción implícita de Miller de que todo altruismo está mediado por los sentimientos nacionales, de tal forma que sin ellos los sujetos se convierten en agentes egoístas incapaces de abandonar su actitud estratégica hacia los otros, no parece para nada plausible¹⁰. Es muy cuestionable que las políticas redistributivas puedan entenderse como impulsadas por sentimientos nacionales en lugar de por la lucha de las clases populares y es más dudoso todavía que la población cumpla con tales obligaciones movida por sentimientos nacionales en lugar de por la fuerza del derecho universalmente aplicado.

⁹ Es comprensible que esto se muestre ahora mismo como un argumento *ad hoc* sacado de la chistera. Justificar este punto exigiría entrar en la teoría del discurso de Habermas y su conexión con la teoría del derecho y la democracia. Sin embargo este escrito pretende centrarse esencialmente en el problema de la identidad nacional y el cosmopolitismo; por ello pido una lectura caritativa en este punto que, reconozco, requeriría de una amplia justificación

¹⁰ Obsérvese la semejanza en el papel que Miller da a los sentimientos nacionales como fuente moralizadora contra las tendencias egoístas de los individuos y lo que se decía de las críticas de Fichte a la Ilustración en §2.

Podemos preguntarnos por qué resulta tan fácil aceptar el establecimiento de un sistema fiscal impositivo para ayudar a aquellos más desfavorecidos que viven bajo nuestro mismo Estado y sin embargo resulta más difícil entender que sea una obligación el ayudar a los desfavorecidos que no pertenecen a nuestra comunidad política. Miller haría referencia al sentimiento de comunidad que surge de la creencia de pertenecer a una misma nación y a su capacidad para crear *marcos éticos densos*. Sin embargo desde el propio texto de Miller y apoyándonos en Habermas podemos dar una explicación no nacionalista mucho más plausible. Podemos justificar estos gastos en ayudar a los desfavorecidos que viven en nuestra comunidad política apelando a la idea de que “otras partes de la comunidad recibirán un tratamiento igualmente favorable en el caso de que tengan que enfrentarse con dificultades parecidas” (Miller 1995 116), es decir, que estas ayudas se a dan alguien que, en caso de que cualquier otro miembro de la comunidad política —o yo mismo— se encuentre en situaciones similares, se verá obligado a contribuir de manera semejante. Esta garantía de reciprocidad institucionalizada —la cual tiene más que ver con expectativas futuras y relaciones de confianza que con el cálculo de intereses— mediante el derecho es la que hace que la distribución de la riqueza entre los desfavorecidos nacionales no sea un gesto supererogatorio, sino la satisfacción de una obligación moral jurídicamente mediada. En el caso de no existir tal condición de reciprocidad, la obligación de ceder parte de la riqueza propia sin la esperanza de que, en un escenario futuro en el que los papeles se invierten, el otro actúe simétricamente, parece políticamente un acto supererogatorio que no puede exigirse como una mera obligación moral. Desde esta perspectiva lo que hace que la redistribución de la riqueza dentro de las fronteras estatales sea legítima y exigible no parece ser la existencia de una comunidad nacional, sino más bien el sistema institucionalizado de expectativas recíprocas mediado por el derecho.¹¹ Esta podría ser una crítica a los planteamientos de Miller elaborada con sus propias sugerencias que podría complementar a la explicación que Habermas ofrece de la naturaleza de los *deberes especiales*, la cual desmitifica el papel que Miller atribuye a la nación.

¹¹ Esta reformulación no-nacionalista de algunas de las intuiciones de Miller está inspirada en un estudio de las relaciones entre la moral y el derecho de Habermas (1992 180-184), donde sostiene que una función del derecho es la de “*compensar* las debilidades de una moral racional” (*ibid.* 180) y aliviar sus exigencias de carácter cognitivo, motivacional y de “*atribuibilidad de obligaciones* (...) especialmente en lo que respecta a los deberes positivos” (*ibid.* 182). Habermas señala que: “de acuerdo con una moral racional, los individuos examinan la validez de las normas suponiendo que éstas van a ser seguidas fácticamente por cualquiera (...), no puede exigirse a nadie el atenderse a una norma válida mientras no se cumpla el mencionado supuesto.” (*ibid.* 180-183). El problema fundamental es que en la ayuda a las personas que no pertenecen a la comunidad política no existe esta garantía de reciprocidad al no existir la mediación del derecho, lo cual no tiene que ver con pertenecer o no a la misma comunidad cultural, sino con pertenecer a la misma comunidad política.

Habermas sostiene que estos *deberes especiales* deben comprenderse dentro de una “división moral del trabajo” (Habermas 1990 639) que no varía uniformemente de acuerdo con la distancia social. La intuición de que nuestras obligaciones van diluyéndose con la distancia es adecuada únicamente en lo que se refiere al “círculo inmediato de conocidos” (*id.*), pues todos los que no pertenecen a este círculo caen, desde una óptica universalista, “bajo la categoría del «otro», pertenezcan a nuestra misma nación y sean nuestros conciudadanos, o no” (*id.*). Desde esta perspectiva los *deberes especiales* para con los «otros» no son el resultado de la pertenencia a una misma comunidad histórica, pues la comunidad se limita a positivizar mediante el derecho unos deberes positivos que de otra forma permanecerían indeterminados. De esta manera “los límites sociales de la comunidad jurídica solo tienen una función de regular la distribución de responsabilidades” (*ibid.* 640), lo que no significa que nuestras obligaciones acaben en sus límites ni que estas emerjan de la propia pertenencia a la comunidad jurídica que estos límites delimitan. Para Habermas los límites de la comunidad jurídica solo tienen un significado funcional (*ibid.* 641), no pudiendo comprenderse como delimitadores de una comunidad histórica, ni de una comunidad ética; estos son más bien una forma abstracta de institucionalizar deberes morales generales que de otra forma no serían satisfechos. Esta explicación de Habermas parece contradecir la tesis de Miller de que las exigencias de la nación son injustificables desde una óptica universalista, sin embargo no es así. Habermas no está justificando las exigencias de la nacionalidad, pues no atribuye ningún valor normativo en sí mismo a la pertenencia a una misma comunidad. Los límites que la comunidad marca son límites funcionales que permiten distribuir derechos y deberes de un modo eficiente de tal manera que estos se satisfagan de una forma lo más adecuada posible; sin embargo tales derechos y deberes no nacen de la pertenencia a la comunidad, sino que simplemente son definidos y plasmados positivamente por esta. De esta forma Habermas está justificando la existencia de *deberes especiales* sobre la base de consideraciones pragmáticas y no como algo que emerja de *contextos éticos densos* establecidos por la pertenencia a una comunidad nacional. Desde esta perspectiva no hay ningún impedimento para que tales límites funcionales que fijan los límites de la comunidad sean ampliados, pues las identidades nacionales no cumplen ningún papel relevante. Para Habermas (1996 111) el disfrute de los derechos que el ejercicio de los derechos políticos lleva asociado es suficiente para garantizar una exitosa integración social a través del derecho y la praxis democrática, por lo que la comunidad jurídica y política puede extenderse sin impedimentos por encima de las diversas comunidades nacionales.

§ 9.- CONCLUSIÓN

Parece ser que la ampliación de la democracia hacia el ámbito supranacional constituye la única esperanza de la democracia para adaptarse a las nuevas condiciones políticas de la globalización, lo cual desde los planteamientos de Habermas parece tan posible como necesario. Tal análisis del actual estado de cosas no debería atemorizarnos, sino contribuir a exorcizar el miedo a actuar e incentivar una creatividad institucional absolutamente necesaria si queremos salvar las instituciones republicanas en el mundo que nos ha tocado vivir. Es comprensible la fascinación que la época de los treinta gloriosos ejerce sobre algunos intelectuales, sin embargo esa ya no es nuestra época. Hoy se debe tratar de comprender y de hacer entender que «la democracia en un solo país» ya no es una opción viable (Innerarity 2017 78) y que la fetichización de la soberanía nacional solo puede llevar a la quiebra total de la democracia.

Ante la perspectiva aquí esbozada cabe preguntarse la forma que nuestro mundo adoptará en el más inminente futuro. Miller hace ciertas proyecciones que parecen plausibles cuando vaticina un traslado del *locus* de la toma de decisiones políticas desde el Estado-nación a instancias supranacionales de gobierno (Miller 1995 193), junto a una simultánea y progresiva erosión de las identidades nacionales vigentes desafiadas por nuevos movimientos secesionistas (*ibid.* 199). Esto nos presenta un paradigma un tanto contradictorio que, sin embargo, es posible que redunde en una muy necesaria desvinculación de la praxis política de las identidades nacionales; aunque también existe la posibilidad de que las nuevas identidades emergentes no sean capaces de conciliarse con identidades supranacionales más amplias que permitan una praxis democrática común. Lo que sí es seguro es que los años venideros van a ofrecer —y exigir— la posibilidad de un cambio paradigmático que permita una reestructuración radical de nuestra forma de hacer política. Estar a la altura de los tiempos y acometer las reformas necesarias para evitar el peligro de un ahondamiento aun mayor del abismo existente entre los puestos de toma de decisiones políticas y los centros de deliberación democrática no va a ser un asunto de mera filiación política, sino de responsabilidad e instinto de supervivencia, pues si la humanidad no logra tomar un control consciente y reflexivo de su rumbo en la historia, se expondrá al peligro de catástrofes sociales, bélicas y ecológicas de las que quizá jamás podrá recuperarse.

BIBLIOGRAFÍA

Abascal, Luis Rodríguez. “La democracia ante el nacionalismo”. Aurelio Arteta (ed.), *El saber ciudadano*. Madrid: Alianza, 2008.

Cox, Robert. *The political economy of a plural world: Critical reflections on power, moral and civilization*. 2002. Taylor & Francis e-Library, 2003.

De Blás, Andrés. *Escritos sobre nacionalismo*. Madrid: Biblioteca nueva, 2008.

Fichte, Johann Gottlieb. *Discursos a la nación alemana*. 1808. Barcelona: Orbis, 1984

Gellner. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.

Habermas, Jürgen. *Identidades nacionales y postnacionales*. 1989. Madrid: Tecnos, 2007.

— “Ciudadanía e identidad nacional”. 1990. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 2010.

— *Facticidad y validez*. 1992. Madrid: Trotta, 2010.

— *La inclusión del otro*. 1996. Barcelona: Paidós, 1999.

— *En la espiral de la tecnocracia*. 2013. Madrid: Trotta, 2016.

Hobsbawn, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. 1990. Barcelona: Crítica, 1991.

Innerarity, Daniel. *La democracia en Europa*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2017.

Jaume, Lucien. *Le Discours jacobin et la Démocratie*. París: Fayard, 1989.

José, Álvarez Junco. *Dioses útiles: Naciones y nacionalismos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.

Kant, Immanuel. *Hacia la paz perpetua*. 1795. Gredos: Madrid, 2015.

Miller, David. *Sobre la nacionalidad: Autodeterminación y pluralismo cultural*. 1995. Barcelona: Paidós, 1997.

Sieyes, Emmanuel. *¿Qué es el tercer estado?*. 1798. Madrid: Alianza, 2015.

Stalin, Iosef. *Marxism and the national and colonial question*. 1913. *Stalin Works*, Vol.2. Moscú: Foreign Languages Publishing House, 1953.

Streeck, Wolfgang. “La crisis del capitalismo democrático”. *New Left Review*. Nov/Dic. 2011: 5-26.

Taylor, Charles. “The Liberal-Communitarian Debate”. Nancy Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Mass, 1989.

— “Nacionalismo y modernidad”. Robert McKim & Jeff McMahan (coord.). *La moral de nacionalismo*, Vol I. 1997. Barcelona: Gedisa, 2003. 53-86.