¿PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL O CONSTITUCIONALISMO ÚTIL?

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Miguel Herrero de Miñón *

1. En España se ha puesto de moda el «patriotismo constitucional». Primero el PSOE y después el PP, han reivindicado el concepto como parte fundamental de su ideario político y ello ha dado lugar a una amplia polémica, más periodística que académica, aunque, en ocasiones (Lamo de Espinosa, Sartorius, De Blas, Carreras, Castiñera, entre otros) de la más alta calidad. Pero, más allá de la banalidad propia de la moda, ciertamente que, en España, la idea de «patriotismo constitucional» plantea serios problemas, al menos por tres razones.

En primer lugar, el sentimiento constitucional, no ajeno a exageraciones retóricas, pero, sin duda, sincero, que se ha generado en España a lo largo de este siglo. La tan encomiada transición culminó en una Constitución consensuada que, paulatinamente todos, incluso la durante años reluctante Alianza Popular, hoy Partido Popular, han podido considerar como propia [1]; los explicables deseos de estabilidad constitucional han hecho que, durante años, el texto de 1978 se haya considerado intocable; y, después y por ello mismo, en diversos pagos políticos se ha

* Ponencia no presentada oralmente.

[1] La reforma de la Constitución propugnada en el V Congreso de AP (*Conclusiones del V Congreso Nacional de AP*, 1982, pág. 20), desaparece, a iniciativa mía, recién incorporado al Partido, en el programa electoral del mismo año, vid. *Soluciones para una década. Libro Blanco de Alianza Popular*, I, 2.ª ed., 1982, pág. 137.

generado una magia constitucional que ha visto en la norma fundamental la panacea y, en su reforma, una especie de triaca máxima de cualquier problema. En España, respondiendo y aun llevando al límite una tendencia general de nuestra época, la política parece pretender justificarse como ejecución de la Constitución, puesto que en el texto vigente se buscan los parámetros de toda iniciativa legislativa y aun gubernamental, a la vez que, en su nombre, se procura descalificar cualquier posición adversa [2].

En segundo término, la debilidad del patriotismo español, ya por reacción al patrioterismo de antaño, ya por endémica debilidad de nuestra propia conciencia nacional española.

Por último, y ello se relaciona directamente con lo anterior, por la propia estructura plurinacional española, en la que concurren una identidad, cuantitativamente mayor, de raíz castellana, cualesquiera que sean sus variantes regionales, con identidades nacionales diferenciadas, sobre todo en Cataluña, Euskal Herria y, en menor grado, en Galicia. Identidades diferenciadas que tampoco son compartimentos estancos con la primera, de manera que España es, para muchos, incluso en las naciones diferenciadas, una nación única; para no pocos, incluso en Castilla, una supranación; para otros, el horizonte entrañable de la propia identidad nacional; y sólo para algunas minorías, «una cárcel de naciones». La radical desconfianza por parte de ciertas actitudes autocalificadas de «españolistas» hacia el principio de autodeterminación revela, sin embargo que, a su entender, tal sentimiento de prisión sería mayoritario en determinados territorios y, en consecuencia, cierto.

De ahí que pueda concluirse que en la España actual, la Constitución, a conservar o reformar, es, pese al escaso prestigio de muchas de sus instituciones, un valor en alza. España, una realidad tan indeclinable como ambigua. Y el patriotismo, una idea sumamente polémica que, sin embargo, muchos reclaman, ya para integrar a todos, quiéranlo o no, lo cual equivale a excluir a los disidentes, ya para diferenciarse, más o menos del resto y «hacer país». Por ello, la polémica en torno al «patriotismo constitucional» excede una concreta coyuntura política y plantea las cuestiones de si es posible un patriotismo de la plurinacionalidad, si este patriotismo se reduce a la lealtad constitucional o si es algo más.

Simultáneamente, aparece otra concepción mucho más pragmática de la Constitución que la entiende, como es propio de todo derecho, en cuanto instru-

---

[2] Cfr. STERN, *El Derecho del Estado de la República Federal Alemana*, trad. esp., Madrid (CEC) 1987, pág. 262.

mento para la consecución de ciertos fines, fundamentalmente la integración de la unidad política, con la cual no se identifica, sino a la que ha de servir. Como la letra de cambio al tráfico mercantil, como las cuadernas al equilibrio del navío o la hélice a su propulsión. A esta manera de ver la Constitución he denominado constitucionalismo útil y la propongo como contrapunto al patriotismo constitucional.

Trataré, claro está, de analizar y, en su caso, polemizar con las versiones más autorizadas de la tesis en cuestión y no con sus derivaciones «de ocasión» a las que me referiré, únicamente, cuando ello sea necesario para esclarecer las, a veces, inevitables consecuencias de un principio.

2. La expresión «patriotismo constitucional» aparece por primera vez, al menos en su versión actual, en un artículo publicado por Dolf Sternberger en el *Frankfurter Algemeine Zeitung* el 23 de mayo de 1973, con ocasión del trigésimo aniversario de la GG y a él se remite expresamente Habermas [3].

En dicho texto, el autor propugnaba, frente a la izquierda antisistema, que solamente en la «cápsula del Estado» podía respirarse el «aire de la libertad»; y, frente a la derecha tradicional, defendía un segundo patriotismo basado en la lealtad, no una *Kulturnation*, como había sido propio de la conciencia nacional alemana, sino a los valores de la Constitución, cuya continuada vigencia se celebraba.

Así concretada, la categoría en cuestión fue reelaborada y divulgada por el conocido pensador de Francfort, Jünger Habermas, a partir de la década de los ochenta, con ocasión de la célebre «polémica de los historiadores», propugnando una cesura con la continuidad histórica anterior a 1945, salvo, claro está, la experiencia de la Paulskirche de 1848.

La obra de Habermas, en la que la tesis del patriotismo constitucional se inserta y alcanza pleno sentido, no es de fácil sistematización ni intentarlo es la meta de este trabajo. Lo hacen, ya en España, con gran brillantez, un esforzado y meritorio grupo de traductores y exegetas. Sabido es que Habermas pretende construir una filosofía de la ilustración ilustrante, que destruye y reconstruye el discurso filosófico de la modernidad, substituyendo una racionalización, tachada de alienante, por una pretendida racionalidad liberadora. A mi juicio, acierta Frank

---

[3] Cfr. STERNBERGER, «Verfassungspatriotismus», *Schriften*, Francfort, 1990, X. La expresa referencia de HABERMAS en *Identidades nacionales y postnacionales*, trad. esp., Madrid (Tecnos), 1989, págs. 94 y 112.

Michelman [4] cuando vincula la tesis del «patriotismo constitucional» de Habermas con su doctrina de la «Acción Comunitaria» y ésta a su reelaboración, a través de Rawls, del contractualismo de Rousseau y de algunas categorías de Kant. En efecto, Habermas reitera las tesis contractaristas de Rawls, versión a su vez, del contrato social de Rousseau, para fundamentar genéticamente una moral estrictamente inmanentista, sin otros valores que el de la mutua tolerancia. Y, de la misma manera, fundamenta el Estado de Derecho y el patriotismo constitucional entendido como lealtad al mismo.

La tesis de Habermas al respecto, parte de la reflexión, explicitada por el autor mucho después de formular su tesis, sobre tres fenómenos propios de nuestro tiempo: la restauración de los regímenes democráticos en Europa Central y Oriental y, especialmente, la reunificación alemana y su conexión con las respectivas recuperaciones de la identidad nacional; el proceso de integración europea en fórmulas supranacionales; los movimientos migratorios masivos y la consecuente problemática del multiculturalismo en sociedades hasta hace poco monoculturales [5]. En esta situación aparece el patriotismo constitucional, «después que cultura y política estatal se han diferenciado más enérgicamente entre sí que en los Estados nacionales de viejo cuño. En este caso, las identificaciones con las formas de vida y tradiciones propias quedan recubiertas por un patriotismo que se ha vuelto más abstracto, que no se refiere ya al todo concreto de una nación, sino a procedimientos y a principios abstractos. Y éstos se refieren, a su vez, a las condiciones de convivencia y comunicación de formas de vida diversas, provistas de iguales derechos, coexistentes...» [6].

Para analizar tal situación histórica, Habermas utiliza tres categorías básicas: «etnos», «ethos» y «demos» [7].

Por «etnos» entiende cualquier comunidad basada en elementos prepolíticos de tipo natural, sean étnicos, sexuales, religiosos, lingüísticos o culturales. La Comunidad racial puede ser uno de sus caracteres determinantes, pero el propio Habermas y aun cuando ha prestado mucha atención a supuestos típicos de multi-

---

[4] «Morality, identity and constitutional patriotism», *Ratio Iuris*, 14, 3 sep. 2001, págs. 253 y sigs. Cfr. Los magistrales planteamientos generales de VELASCO ARROYO, *La teoría discursiva del Derecho. Sistema jurídico y democracia en J. Habermas*, Madrid (CEPC), 2000.

[5] HABERMAS, *Facticidad y Validez*, trad. esp., Valladolid (Trotta), 1998, págs. 619 y sigs.

[6] *Identidades nacionales...*, *cit.*, pág. 101; *Facticidad*, *cit.*, págs. 363 y sigs.

[7] A partir de LEPSIUS en *Interessen Ideen und Institutionen*, Opladen, 1990, págs. 247 y sigs. Este autor plantea ideas semejantes a las del propio Habermas en «Das Erbe des Nationalsozialismus und die deutsche politische Kultur», en HALLER (ed.), *Kultur und Nation*, Francfort, 1989.

culturalismo de base étnica [8], insiste en no considerarlo ni único, ni siquiera necesario. Y en esta categoría se incluyen realidades tan diferentes como las naciones, las minorías lingüísticas o raciales, las religiones, los trabajadores extranjeros inmigrantes, las mujeres, los homosexuales, los discapacitados, etc. [9]

Por «ethos», comprende no los juicios morales de valor, sino cuanto se refiere a las diferentes concepciones de lo que es una vida buena o una vida no despreciada. Mientras «moral» significa lo bueno para todos, por ética entiende lo bueno para lo propio. Y considera cosmovisiones, equivalentes a efectos de reconocimiento, los diferentes «ethos» que de los diversos «etnos» resultan [10]. Ya sea una reivindicación gay para la equiparación legal de conductas homo y heterosexuales; ya supongan una demanda de autonomía o, incluso de separatismo, en el caso de un colectivo con aspiraciones nacionales; ya de tutela, si de una minoría lingüística amenazada de desaparición se tratara; ya de plena integración y aun promoción, como es propio de los movimientos feministas.

Por «demos» significa la comunidad de ciudadanos libres, ajena a cualquier determinación prepolítica y fundada en el consenso sobre los procedimientos adecuados a una democracia deliberativa en función de la cual los ciudadanos autónomos son autores de las reglas que los gobiernan.

Así establecidas estas tres categorías, Habermas propugna la vinculación de las dos primeras, «etnos» y «ethos», y su radical separación de la tercera, el «demos». Esto es, mientras a un determinado «etnos» suele corresponder un concreto «ethos», el «demos» se fundamenta en un compromiso ciudadano ajeno a los problemas éticos respecto de los cuales la política ha de mantenerse neutral. Un compromiso que, dada la pluralidad de cosmovisiones presentes en una sociedad como es la moderna, multicultural o tendente al multiculturalismo, y la imposibilidad de optar entre ellas sin excluir al otro, sólo puede tener por objeto el procedimiento democrático de toma de decisiones, entendiendo que el respeto de los derechos fundamentales del individuo es parte de dicho procedimiento. Se trata de un concepto procedimental de la democracia [11].

De la misma manera que el Estado moderno surge, y tal fue la aportación doctrinal de Bodino, como una empresa de neutralización de lo político ante los

---

[8] V. gr., «Struggles for recognition in the Democratic Constitutional State», en GUTMANN (ed.), *Multiculturalism,* Princeton University Press, 1994, págs. 107 y sigs.

[9] Cfr. *La inclusión del otro,* trad. esp., Barcelona (Paidós), 1999, págs. 107 y sigs.

[10] *La inclusión del otro,* cit., pág. 95.

[11] *Facticidad y Validez,* cit., pág. 624.

conflictos religiosos, el pluralismo actual de las cosmovisiones, de lo que Habermas considera «ético», como resultado del pluralismo étnico, requiere una neutralización de lo político, depurándolo de todo elemento étnico y ético [12].

Este compromiso relativo a los procedimientos deliberativos y decisorios y a los derechos humanos como valores fundamentales es, precisamente, la Constitución —una Constitución en el sentido ideal del término, ajena a sus concretas instituciones y normaciones legal constitucionales y a sus particulares aplicaciones, algo clave para la evolución y posterior recepción de esta idea—, que no se fundamenta en un «demos» preexistente, sino que lo crea y mantiene al margen de todo substrato prepolítico. «La ciudadanía democrática —dice Habermas— no ha de menester quedar enraizada en la identidad nacional de un pueblo; ... y con independencia de y, por encima de, la pluralidad de formas de vida culturales diversas, exige la socialización de todos los ciudadanos en una cultura política común». Los Estados Unidos hoy y Suiza serían los ejemplos [13].

El patriotismo constitucional consiste en la lealtad a la Constitución y a la comunidad política así entendida y, en consecuencia, ajena a toda contaminación ética o étnica en el sentido atrás dado a ambos términos, si bien el propio Habermas reconoce la inevitabilidad de tales impregnaciones. «La cultura política de un país cristaliza en la Constitución vigente. Cada cultura nacional conforma, a la luz de la propia historia, una interpretación distinta de los mismos principios» [14].

El «patriotismo constitucional» se opone, por lo tanto, al nacionalismo, puesto que, frente a éste, niega el concepto de Nación como categoría política fundamental o, al menos, lo margina políticamente. Si «las tradiciones nacionales siguen acuñando todavía una forma de vida que ocupa un lugar privilegiado... a estas formas de vida corresponden, a su vez, identidades colectivas que se solapan unas con otras, pero que ya no necesitan de un punto central en que hubieran de agavillarse e integrarse, formando la identidad nacional». La conciencia nacional se reduce a una dimensión ética y, como tal, particular, cuyos rayos del lenguaje, la literatura y la historia, esto es, «las diversas tradiciones nacionales de la propia

---

[12] *La inclusión del otro*, cit., págs. 88 y sigs.

[13] *Facticidad y validez*, cit., pág. 629.

[14] *La inclusión del otro*, cit., pág. 95. Sobre este extremo fundamental de la ambigüedad habermasiana, cfr. PENSKY, «Universalism and the situated critic», en S. K. WHITE (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge, 1999, págs. 67 y sigs.

nación», se refractan en «la idea abstracta de la universalización de la democracia y de los derechos humanos» [15].

Tan inmenso esfuerzo de abstracción para reclamar lealtad al Estado excluyendo cualquiera de los factores de integración prepolítica del propio Estado y aun oponiéndola a los mismos, sólo me parece explicable como formación reactiva a situaciones anteriores. Algo que reconoce el propio Habermas y revela no sólo su biografía, inserta en la reciente historia alemana, sino otras experiencias paralelas.

Así, en la temprana y después reiterada crítica a Heidegger, en el horror que siente hacia Schmitt [16] o, sobre todo, en la «polémica de los historiadores» antes citada, nuestro autor había de afirmar, frente a conservadores como Nolte o Hillgruber, que el único patriotismo posible en Alemania después de Auschwitz, es la vinculación a principios universales de libertad y democracia [17]. Otro tanto afirmarían muchos años antes, en la senda de Croce [18], italianos deseosos de repudiar el fascismo y creo que, en la España actual, la popularidad de la categoría habermasiana se debe a los mismos factores reactivos. La izquierda justifica su patriotismo, idea que se estima contaminada de «franquismo», cuando no su natural jacobinismo, vinculándolo a la Constitución, y la derecha encuentra en el patriotismo, así calificado de constitucional, una vía para justificar y purificar su propio nacionalismo y polemizar con los nacionalismos periféricos.

Ello permite crear un maniqueo «anticonstitucional» al que se opone el propio patriotismo. Así, es frecuente referirse a un tipo ideal de nacionalismo fácil de denostar, descalificar e impugnar. Partiendo de una versión harto simple y, por lo tanto, inexacta, del principio de las nacionalidades, se sigue con la plena identificación entre comunidad cultural y moral, preexistente a sus miembros y rígidamente innegociable, y comunidad política, para terminar preconizando una lealtad

---

[15] *Identidades nacionales...*, cit., pág. 102.

[16] *Ib.*, págs. 67 y sigs., y 83 y sigs., sobre los dos últimos extremos, respectivamente. En cuanto a Heidegger, la crítica se remonta al comentario periodístico de 1953 con motivo de la edición de *Einfürung in die Methamphysic* hasta el prólogo a Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Francfort, 1989, reproducido en *Identidades*, cit., págs. 15 y sigs. Cfr. *Más allá del Estado Nacional*, trad. esp., Valladolid (Trotta), 1997.

[17] Sobre la polémica de los historiadores (Identidades..., págs. 83 y sigs.), cfr. MAIER, *The unmasterable past: History, Holocaust and German National Identity*, Cambridge, Mass. (Harvard University Press), 1988.

[18] «Una parola desueta: L'amor di patria», en *L'idea liberale. Contro le confusión e gli'ibridismi*, Bari, 1944, pág. 21.

absoluta e identificación plena, tildada de «irracional», con ella, exclusiva y excluyente de cualquier otra lealtad e, incluso, agresiva frente a todas las demás. A semejante monstruo es fácil oponer un patriotismo cívico o constitucional, basado en la lealtad a ideales políticos sublimes [19].

«El nacionalismo excluyente es la adhesión a toda costa, incondicional, acrítica, moralmente indiferente, a la propia comunidad de pertenencia. Para este nacionalismo se es bueno si se es nacionalista y si se está en la comunidad de pertenencia, con razón o sin ella», afirma un texto político de nuestros días. «Por el contrario —continúa— el patriotismo constitucional es una adhesión crítica y moralmente exigente. Es un sentimiento racionalizado y dotado de una fuerte brújula ética, que no convierte en algo absoluto el hecho de pertenecer a un grupo nacional... sino que busca sus cimientos en sólidos principios y valores éticos, en los fundamentos de nuestra civilización y normas de convivencia para la libertad».

Es claro que no todos estos elementos hipertrofiados se dan en toda conciencia nacional ni es fácil identificar su hipotético antagonista. Como en tantas otras dicotomías maniqueas, el contraste entre nacionalismo y patriotismo, así identificados y caracterizados, resuelve de antemano la cuestión al definir de tal manera los términos del dilema, que uno de ellos se identifica con la verdad y la virtud y el otro con la mentira y el vicio cuando no con el horror. Como señala Michael Lind, no es honesto presentar a Hitler como el prototipo de nacionalistas —cuando, precisamente, el nazismo abominaba de la Nación invocando la raza, e incluso del Estado en pro del partido y del caudillaje— y proponer a Albert Schweitzer como paradigma del internacionalista. Sería igualmente absurdo proponer a Gandhi como prototipo del nacionalista y a Stalin de internacionalista.

Es este resorte antinacionalista el que explica la génesis y difusión del patriotismo constitucional como alternativa y sobre ello volveré más adelante. Ningún homenaje mejor a lo que Horkheimer bautizó de «teoría crítica», que colocar en su medio a la propia teorización y valorarla a la luz de sus determinantes y condicionantes [20].

---

[19] VALLESPIN, «Hacia una España postnacional. Patriotismo cívico frente a patriotismo substancialista», en GARCÍA CORTÁZAR (ed.), *El Estado de las Autonomías en el siglo XXI: cierre o apertura indefinida*, Madrid (FAES), 2001, págs. 130 y sigs. Los textos a continuación reproducidos proceden de la *Ponencia Política* del PP en su Congreso de enero del 2002.

[20] Cfr. «Traditionelle und kritische Theorie» (1937), en *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Francfort, 1968, II, págs. 137 y sigs. Así pretende hacerlo el título de Velasco Arroyo, «Los contextos del patriotismo constitucional», *Cuadernos de Alzate. Revista Vasca de Cultura e Ideas*, núm. 24, págs. 63 y sigs.

3. Los antecedentes de esta categoría son más lógicos que históricos, puesto que, no es la historia del patriotismo la que desemboca en su versión «constitucional», sino los mantenedores del patriotismo constitucional quienes, en ocasiones, buscan precedentes en los que justificar su posición.

Así, desde esta perspectiva, pueden señalarse dos tendencias. Una, representada por el propio Habermas y que, conscientemente, se remite al contractualismo, y en ello ha insistido alguno de sus más autorizados exégetas [21]. Otra, representada por A. Viroli y que trata de sondear los antecedentes históricos del «patriotismo constitucional». La reciente versión española, si en ocasiones coquetea con la idealización de la experiencia gaditana, al final opta por el adamismo de poner nombre a la novedad de todo.

La primera de estas líneas doctrinales, más lógica que cronológica, es el contractualismo liberal, ilustrado por nombres como los de Brian Barry o T. M. Scanlon y, sobre todo, Rawls. Si Habermas pretende enlazarla con la tradición kantiana y roussoniana, que el propio francfurtiano opone a la aristotélica, también puede interpretarse de distinta manera, en sentido mucho más utilitarista, si bien avocada, ya, a lo universal. En efecto, el contractualismo liberal asume que los individuos tienen interés en ser capaces de justificar ante los demás sus propias acciones, sobre la base de que no pueden razonablemente rechazarse, lo cual supone una creencia en la racionalidad de los otros [22].

Paralelamente, no ya desde la filosofía del derecho, sino desde la Teoría General del Estado, se plantearon, muchos años antes, si no las conclusiones, sí las premisas del patriotismo constitucional. Tal es el caso de las tesis de Krüger [23], ciertamente no mencionado por Habermas, para quien el Estado, si ha de ser fiel a su vocación propia, no debe identificarse con ningún contenido material concreto, puesto que se trata de «una comunidad general sin propiedades particulares», en la que «los ciudadanos han de ser tomados en su dimensión cualitativa de ciudadanos». A ello corresponde una visión formal del derecho.

---

[21] Vid. el planteamiento de Jiménez Redondo en su introducción a HABERMAS, *Más allá del Estado Nacional*, trad. esp. Valladolid (Trotta), 1997, págs. 27 y sigs.

[22] *Facticidad y Validez* cit., págs. 624 y sigs. Cfr. BARRY, *Theories of Justice*, Berkeley, 1989, y *Justice as Impartiality*, Oxford, 1995; SCANTON, *What we owe to each other*, Cambridge, 1998.

[23] *Allgemeine Staatslehre*, Hamburgo, 1975. Cfr. *La inclusión del otro*, cit., págs. 202 y 248 y sigs.

La versión alternativa es la de A. Viroli [24], según el cual el amor a la patria, como República, esencia del denominado patriotismo constitucional, se remonta hasta la antigüedad, incluido Aristóteles, rechazado por Habermas como precedente, a través de los pensadores romanos, con cita expresa de Cicerón, los humanistas prerrenacentistas y renacentistas italianos, cuyo mejor exponente sería Maquiavelo, y los radicales anglosajones. Siempre al decir de Viroli, la Ilustración ofrecería, en la *Enciclopedia*, en Montesquieu y en el corpus roussoniano, los mejores ejemplos del patriotismo republicano. La patria, afirma Rousseau, «no puede subsistir sin libertad y lo otro no es patria, sino país». A lo largo de esta tradición late la reivindicación de una patria como mera comunidad de ciudadanos libres, sin conexión alguna con una opresiva identidad cultural o institucional. Se ama la República, cualquiera que ésta sea, caracterizada e identificada por la sola Constitución libre.

Tanto Viroli como Habermas señalan una tensión permanente en la conciencia nacional, «entre las orientaciones universalistas de valor del Estado de Derecho y la Democracia, por un lado, y el particularismo de una nación que se delimita a sí misma frente al mundo externo, por otro» [25]. Pero no hay huellas históricas de tan conflictiva tensión y sí de que, cuando una nación ha querido exportar su modelo socio-político, «liberando» a otras, lo que ha hecho es someterlas, si no intentar asimilarlas. Desde la Revolución francesa al «destino manifiesto» de los Estados Unidos. Sobre lo último no cabe, hoy día, duda alguna. En cuanto a lo primero, la «grande nation», tras proclamar la Constituyente el derecho de los pueblos a disponer de sí mismo (primero respecto de Avignon en 1791), pasó a afirmar la tesis de las «fronteras naturales» (en 1792, respecto de Bélgica), para terminar creando «repúblicas hermanas» satélites en Alemania e Italia. La Revolución liberadora se hizo, así, imperialista [26]. Y no por azar, sino porque la supuesta visión universalista consiste, pura y llanamente, en la universalización de lo propio, desde los valores políticos a la lengua.

Es en el cambio de siglo, del XVIII al XIX, cuando, según Viroli [27], se produce la substitución del patriotismo por el nacionalismo o, mejor, la nacionalización de aquél, hasta entonces identificado con los ideales de libertad republicana. Y ello en virtud de dos procesos tanto terminológicos como substanciales. De una

---

[24] VIROLI, *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, trad. esp., Madrid (Acento), 1997.

[25] *La inclusión del otro*, cit., págs. 91 y sigs., y 110.

[26] GODECHOT, *Les Révolutions 1770-1799*, París (PUF), 1970, pág. 197.

[27] «Patriotismo nacional al final del siglo XVIII y los inicios del siglo XIX», en INURRELEGUI y PORTILLO (eds.), *Constitución en España: orígenes y destinos*, Madrid (CEC), 1998, pág. 51 y sigs.

parte, la ruptura de la ecuación patria igual a República; de otra, la substitución de la nación ciudadana por la nación cultural, en virtud de la movilización ciudadana en pro de la libertad, pero recurriendo a la previa identidad nacional. Valmy sólo fue posible porque, desde siglos, existían franceses capaces de identificarse como un pueblo que, además y después, quería serlo de ciudadanos iguales y libres. La nación es, reconoce Habermas, «una idea con fuerza capaz de crear convicciones y de apelar al corazón y al alma... esta idea les hizo tomar conciencia a los habitantes de un determinado territorio estatal de una nueva forma de pertenencia compartida» [28].

Ahora bien, si, ciertamente, a través de la historia de las ideas políticas, hay destellos de ese patriotismo republicano, no siempre coherentes y nunca llevados a la práctica, la tradición intelectual y política invocada por Viroli es un puro invento que no resiste la menor crítica histórica. La tradición socrática, a la que tan ligeramente se recurre como paradigma de racionalidad, muestra al maestro fiel a los cultos de su patria y firme en la adhesión intuitiva y prerracional a la propia Ciudad, cuya injusticia no bastó para apartarlo de la obligada obediencia, que consumó hasta las heces. De dicha actitud hay firmes ecos en el propio Cicerón, al que tanto menciona Viroli. En los autores latinos el amor a la patria es anterior a la Constitución política de la Ciudad, cuyo admirado destino se proyecta a través de todo tipo de regímenes buenos y malos, desde el círculo de Escipión y aún más atrás, en la apología catoniana de las virtudes romanas, hasta el galo Rutilius Namantianos en el siglo IV. No es la libertad republicana lo que se valora en el destino de Roma, sino la transformación del Orbe en Ciudad, merced al genio propio de un pueblo («Fecisti patriam diversis gentibus unam/ Urbem fecisti quod ante orbis erat») [29].

De otro lado, como señala el propio Habermas, la tradición aristotélica exige para una República bien ordenada la absoluta homogeneidad social. Esto es, algo de todo punto contrario a la radical separación de «etnos» y «demos», y ello pesará en el pensamiento político ulterior especialmente en Rousseau.

Cabe interpretar a Maquiavelo de muchas maneras, pero ninguna de ellas puede negar su preferencia por los cuerpos políticos estables que ya en su época

---

[28] *La inclusión del otro*, cit., págs. 89 y 94 y sigs.

[29] Sobre la tradición socrática continúa siendo válido TOVAR, *Vida de Sócrates*, Madrid (Revista de Occidente), 1947, que insiste en el tradicionalismo que Viroli considera étnico-ético. Sobre Roma es útil la síntesis de A. MAGARIÑOS, *Desarrollo de la idea de Roma en su Siglo de Oro*, Madrid, 1952. Cfr. Bloch, *L'Empire Romain*, París, 1922, pág. 215.

eran los Estados protonacionales, su aprecio por los pueblos con propia identidad y homogeneidad, y el anclaje de todo «cratos» en un «ethos» transcendente que no es otro que el bien del pueblo en cuestión y no precisamente un bien moral abstracto [30]. Como habría de decir el apasionado lector del florentino, Old Nick, «el príncipe ha de cumplir su palabra según convenga a la salud del Reino» (Hamlet, I, 3ª). Un anclaje que habría de perdurar a lo largo de toda la doctrina de los «Intereses de los Estados», muy anterior a la supuesta nacionalización del patriotismo [31].

Colegir en Montesquieu un patriota republicano porque afirma que la lealtad política es incompatible con el despotismo oriental, es olvidar que opone éste, no a la democracia republicana, sino todos los regímenes políticos moderados y, en especial, al preferido régimen mixto, tan lejano de la utopía cívica de Viroli. Y hacer de Rousseau un profeta del «demos» ciudadano, es olvidar su insistencia en el carácter nacional como fundamento de la comunidad política, desde el propio *Contrato Social* al *Proyecto de Constitución para Córcega* o sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia.* Cuando, en este último texto, afirma que el niño debe ser amamantado con el amor a la República, esto es, a las leyes y la libertad, ello debe ponerse en relación con el asombroso párrafo siguiente en el que el ginebrino, cuyo ideal de ciudad era una sociedad tan abierta como Esparta, exige para el niño y el adolescente una educación exclusivamente nacional y excluyente de cuanto no sea la geografía, la historia —por supuesto idealizada— y la cultura patrias. ¿Es esto lo que Habermas entiende por ser socializado en una cultura política común?

Ciertamente que el radicalismo anglosajón apuntaba hacia una generalización de los «derechos de los ingleses» que había de florecer al otro lado del Atlántico, en las declaraciones de derechos y en la de independencia y lo que tras ella vino[32]. Pero es evidente que, lo que tras ella vino, fue la configuración de un pueblo con una nítida conciencia de identidad. Una identidad que solamente ha trascendido los límites estrictamente raciales, merced a la afirmación de un destino nacional manifiesto cuya retórica, no digamos ya la práctica, nada tiene que ver con el radicalismo republicano. El actual combate por el reconocimiento multicultural en USA, que tanto se invoca, revela una reivindicación, no una situación. Si la historificación de las luces señalada por Cassirer, explica la, denominada por Viroli,

---

[30] Vid. respectivamente, caps. XXV en relación con el IV y el XIX; III y V de *El Príncipe* en relación con la oposición a los mercenarios de *Historia Florentina*, y el elogio del patriotismo en los *Discorssi.*

[31] Cfr. MEINECKE, *La idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*, trad. esp., Madrid (IEP), 1959, págs. 149 y sigs.

[32] Cfr. La reciente investigación de DORADO PORRAS, *La lucha por la Constitución. Las teorías del Fundamental Law en la Inglaterra del siglo XVIII*, Madrid (CEC), 2002.

renacionalización del patriotismo, no cabe duda de que ésta comenzó en los Estados Unidos y siguió inmediatamente en Francia, «la grande nation».

Hay en efecto manifestaciones ocasionales de la reducción de la idea de nación a la de República en el sentido de libertad ciudadana y tal vez, la ingenuidad de los doceañistas españoles sea uno de los mejores ejemplos que de ello pueda encontrarse. Así lo han rastreado los estudios iniciados por Seoane y Vilar [33]. Pero, como ha demostrado recientemente Portillo Valdés [34], la nación de la primera Constitución española no fue un espacio político donde habitaran y coexistieran individuos libres, según el modelo kantiano que pretende Habermas, sino una comunidad de cultura que limitó muy directamente tanto las posibilidades de acceso a la existencia política de los individuos, como la garantía de los derechos y libertades de todos aquellos que la componían. La nación «super omnia». En todo caso, la experiencia histórica puso de manifiesto la futilidad de la pretensión, agudamente denunciada por J. Bentham[35], de crear una nación española, puramente ciudadana, extendida a varios continentes, sin atender a condicionamientos culturales, tales como la geografía, la raza, la civilización, la identidad, etc. Todas esas circunstancias que Habermas califica de «étnicas» frente a cívicas.

4. Las tesis de Habermas han levantado gran polémica por doquier y el patriotismo constitucional ha suscitado seguidores e impugnadores, comentarios y matizaciones [36]. Desde mi punto de vista, creo que pueden formularse a las mismas tres grandes objeciones:

A) En primer lugar, como ya se ha dicho, Habermas separa la comunidad política ciudadana, lo que denomina «demos», de toda identidad colectiva y reivindica la neutralidad de aquélla, de su Constitución y sus leyes, respecto de ésta o éstas.

De acuerdo con la lógica de Habermas, la neutralidad política frente a las identidades culturales ha de ser la misma tanto en un contexto multicultural, como ante una identidad dominante o, incluso, única, cada vez menos viable. El Estado debe ser tan neutral en materias lingüísticas, en una sociedad multilingüe, lo mis-

---

[33] SEOANE, *El primer lenguaje constitucional español (Las Cortes de Cádiz)*, Madrid, 1968, págs. 63 y sigs. Y VILAR, «Patria y Nación en el vocabulario de la Guerra de la Independencia española», en *Hidalgos, amotinados y guerrilleros*, Barcelona (Crítica), 1982.

[34] PORTILLO VALDÉS, *Revolución de Nación*, Madrid (CEC), 2001, págs. 364 y sigs.

[35] Cfr. SCHOFIELD (ed.), *Bentham: Colonies, comerce and constitutional law*, Oxford, 1995, págs. 1 y sigs.

[36] *V. gr.*, la obra de RUSCONI, *Se cessiamo di essere una nacione*, Bolonia, 1993.

mo que en otra donde existieran exiguas minorías lingüísticas junto a una lengua dominante, como, en fin, en una sociedad, por hipótesis, monolingüe, y otro tanto debería decirse de cualquier hecho identificador. Pero esta radicalización del principio de neutralidad se debe a la idea que el propio Habermas se hace de las identidades culturales y a la que ya antes me he referido. La lucha por el reconocimiento, que Habermas vincula a Hegel, permite descubrir similitudes entre fenómenos diferentes, tales como «feminismo, nacionalismo, conflictos de culturas, más allá de la cuestión del multiculturalismo. Todos estos fenómenos tienen en común el combate político por el reconocimiento de identidades colectivas suprimidas» [37]. Y no faltan textos en que, a tales identidades, Habermas una, bajo un denominador común, a los gays y a los discapacitados [38].

Ciertamente, el autor debe de ser consciente de las diferencias que existen entre una minoría lingüística que se siente oprimida y aun amenazada de extinción y un colectivo de sordomudos con dificultades para comunicarse e, incluso, percibe que no es lo mismo una nación con Estado, como Alemania, o sin Estado, como Escocia o Cataluña, y un colectivo de gays. Las luchas por el reconocimiento, dice, suponen múltiples fenómenos y diferentes niveles de análisis [39]. Pero, más allá de tales diferencias, la distancia del «demos» cívico respecto de toda identidad colectiva debe ser siempre la misma. Tan neutral ha de ser la República Francesa respecto del uso del francés, como ante el reconocimiento de la homosexualidad, puesto que lo que Braudel estimó como «La identidad de Francia», con la extremada complejidad de factores que ello supone, y la lucha por el reconocimiento de la identidad «gay», son, para Habermas, análogas.

Ahora bien, es sabido que, aun sin entrar en analizar las diferencias de culturas societales, entre sociedades globales y sectoriales, a efectos de valorar la identificación que unas y otras pueden proporcionar, e, incluso, tomando el término de cultura en su más amplia acepción, es fácil distinguir, al menos, tres categorías muy diferentes. Primero, aquellas comunidades intergeneracionales, más o menos completas institucionalmente, asentadas en un territorio determinado que consideran propio y que comparten una lengua y una historia específica. Esto es, los grupos nacionales, ya se trate de naciones constituidas en Estado, ya autogobernadas o potencialmente autogobernables, incorporadas a un Estado más amplio. Segundo, los grupos étnicos, esto es, aquellos grupos de inmigrantes que han abandonado

---

[37] «Multiculturalism and the liberal State», *Standford Law Review*, 47, 1995, págs. 849 y sigs. Cfr. *La inclusión del otro*, cit., pág. 189 y sigs.

[38] Cfr. *La inclusión del otro*, cit., págs. 195 y sigs.

[39] *Ib.*, pág. 198.

su comunidad nacional para incorporarse a otra sociedad. Tercero, lo que suele denominarse «nuevos movimientos sociales», es decir, asociaciones y movimientos homosexuales, feministas, de discapacitados, etc., que han sido marginados de su propia sociedad nacional o grupo étnico y protestan por ello, reclamando políticas de integración y aun de discriminación positiva.

La *consideración conjunta de tan diversas situaciones* bajo un epígrafe común de política de reconocimiento introduce una notable confusión y no conduce a solución alguna, salvo cuando lleva a algo peor que la mera esterilidad. Así aparecen expresiones de lo que objetivamente es una carencia física patente —*v. gr.* la sordera— como un carácter de «identidad cultural». Y es esta ceguera ante la distancia que media entre las medidas para la mejor integración social de los discapacitados en el Canadá y el reconocimiento de la sociedad diferencial de Québec, lo que lastra el planteamiento de Habermas.

B) De esta primer objeción surgen otras dos. Precisamente por esta incomprensión de lo que la identidad colectiva es, el patriotismo constitucional adolece de un *déficit de patria.* Déficit que se traduce en un déficit de Constitución.

En efecto, el patriotismo constitucional identifica al «demos» con el reino de la libertad, sin connotación alguna con elementos éticos o étnicos respecto de los cuales se preconiza la más absoluta neutralidad, y constituido por la sola lealtad a valores universales, los derechos del hombre, por parte de ciudadanos, autores, a través de una democracia deliberativa, de las propias normas a las que se someten.

Ahora bien, la primera dificultad surge a la hora no de concretar en la práctica, lo cual es evidentemente imposible, sino de fundamentar críticamente, como es exigible a una doctrina filosófica, la identificación del colectivo ciudadano en cuestión. ¿Quiénes son los ciudadanos que integran el «demos»? ¿Por qué éstos y no otros? O, ¿por qué no éstos más otros? Ésta ha sido la gran cuestión subyacente a los procesos de autodeterminación. ¿Cómo precisarse el sujeto que se autodetermina? Y la recurrencia a factores prepolíticos, la autodeterminación histórica y no a una abstracta voluntad democrática, ha sido la única opción válida. La respuesta que se haya de dar a las magnas cuestiones políticas de la extranjería, el asilo y el tratamiento a la inmigración penden de ella.

La respuesta es imposible. No cabe, desde la perspectiva del patriotismo constitucional, delimitar al «demos» porque se carece de todo criterio de identificación. En efecto, si los únicos valores a tener en cuenta son los valores universales,

éstos, por definición, no identifican una comunidad particular. Pasando de la doctrina a la práctica, es evidente que cuanto más se universalicen y ya lo están mucho, los derechos humanos, su vigencia y la lealtad a los mismos, no puede ser el criterio de identificación de una comunidad política, puesto que son comunes a muchas de ellas. Y, a la inversa, nadie puede afirmar que esta comunidad de valores universales sea bastante para unificar comunidades políticas diferentes. Ni la continuidad de los Estados en el tiempo es afectada por la mayor o menor vigencia de los derechos humanos en ellos; ni Suecia se diferencia del Japón porque en uno y otro país los derechos humanos sean diferentes; ni la Convención Europea de Derechos del Hombre ha unificado políticamente el viejo continente o asimilado Francia, Rusia y Turquía, signatarias, las tres, de dicha Convención. La filosofía política es claro que no debe ser un mero reflejo de la práctica histórica; pero, so pena de caer en el sin sentido del arbitrismo, no puede olvidarse absolutamente de ella.

Por último, es preciso señalar que el orden de libertades concurrentes que el patriotismo constitucional propugna, requiere fundamentarse en un orden por comunión previo. Ya Cicerón señalaba que sólo la concordia ciudadana, «el más apretado vínculo de la República», es lo que permite la discrepancia. Merced a la concordia, la discrepancia es certamen amistoso y, sin ella, sería combate entre enemigos. Pero es claro que la concordia excede, con mucho, al mero acuerdo en los procedimientos para adoptar decisiones, como pretende Habermas, cuestión en la que después insistiré, y requiere una coincidencia substancial, unas creencias más que unas ideas, procedente de una homogeneidad socio cultural básica. Allí donde ésta se da, ha llegado a funcionar la democracia deliberativa y participativa; si no, no, y abundantes y dramáticas pruebas de ello ofrece la experiencia contemporánea de luchas civiles entre identidades diferentes, obligadas a compartir un Estado sin factores de integración ajenos a la mera democracia formal.

De ahí la importancia de que la «patria», objeto de lealtad política, se enraíce en un cuerpo político, no sólo constitucional sino pre y para constitucional, que posibilita y legitima la propia convivencia democrática, esto es, la misma Constitución. La posibilita porque la democracia consiste, fundamentalmente, en tres cosas: el gobierno de las mayorías, el respeto de las minorías y la participación de todos en los bienes económicos y culturales, más allá de la oferta y la demanda.

Los dos primeros extremos suponen que la mayoría se sabe y siente representante de las minorías y ésas se saben y sienten representadas por aquellas. Por ello, se respetan mutuamente, dialogan y se integran. En eso consiste realmente la voluntad general. Y cuando la mayoría cuantitativa no integra en manera alguna a

las minorías, no puede reputarse como tal. En cuanto a lo tercero, la comunicación de bienes, sólo se explica en virtud de un principio de solidaridad entre quienes tienen algo en común, tanto más fuerte cuanto mayor es la comunicación de bienes. Ahora bien, tanto la solidaridad como la inclusión potencial del sentir de las minorías en el de las mayorías y viceversa, es decir, el Estado Social que garantiza la efectividad de los derechos humanos y el consenso sobre los procedimientos deliberativos, esto es, los dos elementos básicos de la concepción habermasiana de la Constitución, sólo son posibles si existe una comunión que únicamente los factores prepolíticos pueden explicar.

Pero, además de posibilitarla históricamente, la patria, es decir, este orden por comunión preconstitucional, cumple una función de legitimación de la vida política en común. Esto es, da una explicación a ese gran existencial, en el sentido heideggeriano del término, que es el ser-con-los-otros y para-los-otros, tan intenso que llega hasta el morir-por-los-otros. Y esa explicación consiste en la pertenencia a una unidad de vida, sin duda conveniente y, por ello mismo, nunca absolutizable, pero tampoco arbitraria. Que, como el idioma, nos transciende porque nos precede, al poseernos nos da la libertad de utilizarlo e, incluso, de sustituirlo por otros y continuará después de nosotros. Esto es, lo que nos excede.

La metáfora lingüística a la que el propio Habermas es tan dado, sirve para poner de manifiesto lo indeclinable de la historicidad de la «patria», es decir, de su condición predemocrática y aun prepolítica que Habermas llamaría ética y étnica. Está ya ahí, antes de darse una Constitución y por eso puede dársela, como la lengua está ya ahí, antes del hablante, y por eso puede ser hablada. La autoconstitución del «demos» habermasiano, si no pasa del mito, tan sólo repite a Rousseau; pero si pretende hacerse historia, recuerda mucho las tesis de Marr sobre el origen del lenguaje [40].

C) La ausencia de una patria afectiva y la correspondiente debilitación del cuerpo político, fomenta la opción comunitarista. Es decir, la disolución de la comunidad política global en tantas comunidades como identidades. Son estas comunidades las que proporcionan al individuo sus formas de socialización y su identidad colectiva y en ellas está llamado a invertir sus afectos, reservando, se supone, para el Estado su lealtad a los valores universales aunque de un Estado paralelo a la comunidad y, por lo tanto, ajeno a la misma, se trate. Por una parte, irá la comunidad política y, por otra, las pertenencias y lealtades identitarias, nacio-

---

[40] V. gr., *La inclusión del otro*, cit., págs. 29 y sigs. Los textos reunidos en MURRAY *et alii*, *Soviet linguistic controversy*, Nueva York, 1951.

nales o no nacionales, sean éstas lingüísticas, religiosas o sexuales, entre otras muchas posibles. Son numerosos los textos de Habermas que no dejan lugar a dudas al respecto y en ello han insistido sus exegetas y seguidores como clave para la articulación político-constitucional del pluralismo postnacional, en su opinión, propio de nuestro tiempo.

Tampoco faltan textos de Habermas en que, a la vez que se insiste en la radical separación entre el «etnos» y el «demos», por una parte se reconoce que «los principios constitucionales sólo pueden cobrar forma en prácticas sociales... si quedan situados en el contexto de la historia de una nación» y, por otro lado, tras reconocer la socialización de todo individuo en una cultura comunitaria, se afirman los derechos colectivos e incluso su fomento mediante subvención pública, siempre que se considere a los individuos como portadores de la misma [41].

La actitud de Habermas no es favorable al multiculturalismo, entendido como justificación del poder en función de identidades étnicas, esto es, predemocráticas [42]. Pero se identifica con el comunitarismo en cuanto matriz de identificación social.

Dichas tesis resultan, en efecto, tangentes con el comunitarismo, pero lo rebasan a través de lo que cabe denominar cosmopolitismo policultural postétnico, esto es, la tolerante coexistencia de múltiples formas de vida, todas en pie de igualdad, y no tanto determinadas por la respectiva comunidad, ya de origen, ya de elección, sino por la opción personal, libre, reversible y combinable de pautas culturales diversas y todas ellas igualmente respetables e indiferentes para la comunidad política.

Ahora bien, tal tipo de cosmopolitismo policultural postétnico nada tiene que ver con el multiculturalismo comunitarista, ni éste con la plurinacionalidad. Y son importantes las consecuencias de diferenciar o confundir dichos preceptos. Una cosa es que varias naciones, en pie de igualdad, comportan un mismo Estado y tengan en común rasgos culturales plurales y otra muy diferente que el cuerpo de la Nación se disuelva en una multiplicidad de culturas heterogéneas, entre las cuales el individuo puede elegir y combinar las pautas que prefiera. No es lo mismo, para la estabilidad social y política de España, configurarla como un Estado plurinacional con cuatro «lenguas de España» (arts. 2 y 3 CE), a que la identidad cultural vas-

---

[41] *Más allá del Estado nacional*, cit., págs. 103, 210. Cfr. MARKELL, «Making a safe for democracy. On constitutional patriotism», *Political Theory*, 28, 1 feb. 2000, págs. 38 y sigs.

[42] *V. gr.*, VELASCO ARROYO, *loc. cit.*, págs. 63 y sigs.

ca o gallega se equipare con la magrebí o que la alfabetización pueda hacerse por igual en castellano o en quechua. Y no es lo mismo para la identidad nacional de Cataluña concebirla como una sociedad bilingüe, a que el árabe, el bambara o el malinké sean tan oficiales como el castellano o la misma lengua «propia», el catalán. Comparar la Suiza plurilingüe con la reivindicación multicultural de USA es un dislate.

El propio Habermas reconoce que «las condiciones de convivencia y comunicación de formas de vida diversas... que el patriotismo constitucional fomenta, ha de nutrirse de la herencia de tradiciones culturales consonantes» [43], planteando el problema de la homogeneidad de fondo que permite la concurrencia, en libertad, de diversas opciones y sin el cual el orden de libertad a que el patriotismo constitucional reduce su interés resulta inviable. Ello nos lleva a considerar el segundo déficit más atrás señalado: *el déficit de Constitución provocado por el déficit de patria.* Porque no hay Constitución sin previo cuerpo político cuyo paradigma es la Nación.

No es ésta la ocasión para abordar la importante tarea de replantearse y responder, a la altura del siglo XXI, la famosa pregunta de Renan: ¿Qué es una Nación? Pero hoy es evidente el regreso, e, incluso, «la glorificación de las naciones», las viejas y las nuevas, las que tienen Estado, aspiran a él, o comparten un Estado plurinacional, como protagonistas principales de la política. Las naciones son las últimas instancias de lealtades y de legitimidades y, por ello, mantenerlas al margen del «demos» ciudadano como realidades étnicas y éticas ante las que el Estado constitucional debe ser indiferente, equivale a vaciar y deslegitimar a éste. Reducirlo a mera organización administrativa, semejante a cualquier organización empresarial y tan fungible y, en consecuencia, prescindible como aquéllas. ¿Es esto lo que se pretende? En tal caso, el comunitarismo a que antes he aludido proporcionará los puntos de referencia a la necesidad de identificación social del individuo y no necesariamente con ventaja de la libertad y seguridad de éste.

El paradigma nacional es el que permite comprender la plurinacionalidad, esto es, aquella *comunitas ordinata* que no suma, sino que comprende diferentes comunidades nacionales. Éstas tienen su propia e infungible identidad y tratan de conservarla. Aquélla, o bien es una cárcel de naciones o bien es una supranación. En la primera, las naciones diversas se mantienen unidas sólo merced al poder que sobre ellas se ejerce y, en consecuencia, su mantenimiento es incompatible con la democracia, como revelan los casos soviético, yugoslavo o checoslovaco. En la

---

[43] *Identidades nacionales*, cit., pág. 102.

segunda, existen unos factores autónomos de integración del conjunto merced a los cuales las naciones particulares y los individuos decantan una voluntad de vivir juntos. Esto es lo que entiendo significa la ambigua expresión «Nación de Naciones».

La Constitución no es una mera ley rituaria del proceso político de acuerdo con la cual se hacen leyes, se celebran tratados, se pronuncian sentencias judiciales y se expiden actos administrativos. La Constitución, como explicara Smend, es la versión jurídica del proceso de integración política que da lugar al Estado como epidermis del cuerpo político. Y la historia del constitucionalismo, tantas veces invocada por quienes identifican patria y Constitución, lo que demuestra es que la Constitución proporciona antes que valores, identidades, y que, cuando afirma valores, los utiliza como factores de identificación.

Por ello, las técnicas constitucionales adquieren densidad política interpretadas como factores de integración, necesariamente orientados no a la generalidad y la abstracción, sino a lo concreto y particular. Y, en tal sentido, Habermas reconoce que «el mismo contenido universalista habrá, en cada caso, de ser asumido desde el propio contexto histórico y quedar anclado en las propias formas culturales de vida. Toda identidad colectiva, también la postnacional, es mucho más concreta que el conjunto de principios morales, jurídicos y políticos en torno a los que cristaliza» [44].

Así, los factores materiales de integración no pueden reducirse a valores universales que, por su condición de tales, no identifican, puesto que son comunes a un gran número de países e, incluso, se afirman como de validez universal como es el caso de los Derechos Fundamentales. Tales derechos, centrales en la tesis de Habermas, no sólo no sirven para integrar un determinado «demos», sino que, desde su formulación hasta su práctica realización, están impregnados de un muy concreto «ethos» que corresponde a cada no menos concreto «etnos». Así lo demuestra la matriz nacionalista de la universalización de los Derechos Humanos, señalada por Cassese [45], y la incidencia de los standards culturales en su realización. Pensar que la libertad religiosa supone lo mismo en el occidente laicizado que en un país musulmán o que la libertad económica o de establecimiento es igual en un gran Estado necesitado de inmigración que en un microestado, es pensar de espaldas a la realidad.

---

[44] *Ib.*, págs. 118 y sigs.

[45] *Los Derechos Humanos en el mundo contemporáneo*, trad. esp., Barcelona (Ariel), 1993, págs. 51 y sigs.

Más aún, hay derechos fundamentales básicos, como es el caso de la «libertad no escrita», consistente en utilizar una lengua, que adquieren especial importancia, en cuanto factores materiales de integración, cuando se concretan en hablar la lengua «propia», y otro tanto puede decirse de otros bienes, como es el caso del patrimonio cultural, cuya relevancia constitucional se articula en lo que Häberle [46] denominó «cláusulas de identidad».

Lo mismo ocurre con los llamados factores simbólicos de integración que, por definición, no son universales sino particulares, puesto que particular es siempre, en su formulación y en su captación, el simbolizante. Es aquí cuando conviene destacar cómo algunas instituciones son, simultáneamente, factores funcionales y simbólicos de integración. Lo primero, por las funciones que desempeñan, *v. gr.*, representar la colectividad o, incluso, la unidad de la misma; lo segundo, por lo que significan. Tal ha sido el caso del Senado en Polonia a la hora de pasar de la democracia «popular» a la auténtica, tanto por dar cauce de representación a las fuerzas políticas de la oposición, ausentes de la Dieta, como por ser una institución íntimamente ligada a la identidad histórica de la República. Y tal es el caso de la Jefatura del Estado, ya monárquica, ya republicana.

En efecto, el Jefe del Estado parlamentario, cualesquiera que sean sus competencias, desempeña funciones importantes que, sin embargo, podrían distribuirse entre otros órganos constitucionales como, tras las huellas de Kelsen, propusieran Kimminisch y Pérez Royo. Pero, además, la historia constitucional comparada muestra que dicha institución simboliza la estatalidad y el propio Kelsen había de reconocerlo así. Por ello, los Länder alemanes perdieron tal institución al dejar de ser Estados en 1919; los miembros de la Communauté francesa de 1958, la adquirieron sólo al acceder a la independencia desde 1960 a 1962, y las Repúblicas Populares manifestaron su emancipación de la Unión Soviética manteniéndola o restableciéndola [47].

La Constitución misma, incluso cuando es fragmentaria y en parte consuetudinaria, puede ser símbolo de la nación, como ha venido ocurriendo en Gran

---

[46] Cfr. HÄBERLE, *Teoría de la Constitución como ciencia de la cultura*, trad. esp., Madrid (Tecnos), 2000, págs. 126 y sigs.

[47] Cfr. «Das Staatsoberhaupt im der Parlamentarischen Demokratie», *VVDStRL*, 25, 1967, pág. 48, y *Revista de Estudios Políticos* núm. 39, 1984, pág. 7. Solamente, desde el primer momento, la República Malgache, de clara vocación estatal e independentista, contó con Jefe del Estado. Entre las Repúblicas Populares es significativo la conservación de la institución en Checoslovaquia y su restablecimiento en Polonia. Cfr. BRUNNER, «Constitutional models in Communist States. A typological overview», *International and Comparative Law Quarterly*.

Bretaña y ocurre, más claramente aún, en Estados Unidos. Pero no es lo mismo significar la comunidad política que fundamentarla. Se significa lo que antecede y excede —lo que no pasará aunque la Constitución pase—; lo fundamentado, por el contrario, se identifica y reduce a lo fundamentante y es esa reducción el quid del patriotismo constitucional al excluir del «demos» los factores prepolíticos, entendidos éstos como los predemocráticos [48].

En cuanto a los factores funcionales, no pueden reducirse a los meros mecanismos de una democracia deliberativa, único objeto del consenso político, puesto que, como antes se dijo, el funcionamiento de tales mecanismos supone la previa identificación del «demos» que los va a utilizar y el orden por comunión que permite la decantación de la voluntad general.

La primera es la *vexata quaestio* de todo proceso democrático. Cuando se ha pretendido substituir la autodeterminación externa por la autodeterminación interna, esto es, por la celebración de elecciones libres y periódicas, se ha terminado planteando el problema de cuál era el ámbito en que dichas elecciones libres y periódicas tenían verdadero significado a la hora de decantar una mayoría capaz de vincular a la minoría [49]. Esto es, de identificar al «demos», capaz de deliberar y decidir democráticamente. De ahí que haya podido concluirse que la autodeterminación interna sólo es posible en el ámbito de soberanía determinado por la autodeterminación externa. Pero, a su vez, ésta sólo es posible en virtud de factores históricos predemocráticos y, por supuesto, prejurídicos. Del «etnos», previamente identificado por su vida en común, capaz de afirmarse como «demos». Lo que vengo denominando autodeterminación histórica [50].

En cuanto a la segunda cuestión, la conversión de la voluntad mayoritaria en voluntad general, capaz de saberse representante de la minoría y de que ésta se sienta por ella representada, requiere una previa solidaridad, una voluntad de vivir juntos-y-no-con-otros que procede de la homogeneidad del grupo. Esto es, del «etnos».

---

[48] La cuestión tuvo su reflejo «avant la lettre» en la discusión constituyente de 1978. El PSOE, por boca del Sr. Peces-Barba, quería fundamentar España en la Constitución. Yo, en nombre de UCD, pretendí y conseguí fundar la Constitución en España (vid. *D. S. Congreso de los Diputados, Comisión de Asuntos Constitucionales*, 12 de mayo de 1978, págs. 2304 y sigs., *Constitución española. Trabajos Parlamentarios*, Madrid, Cortes Generales, 1989, I, págs. 846 y sigs.).

[49] Cfr. CASSESE, *Self determination of peoples. A legal appraisal*, Cambridge, 1995, págs. 101 y sigs. y 302 y sigs.

[50] Cfr. *Idea de los Derechos Históricos*, Madrid (Austral), 1991, págs. 123 y sigs.

De ahí, que los clásicos factores funcionales de integración, las elecciones, sean tales porque actualizan el orden por comunión fundamental, sin el cual carecen de sentido. Cuando ese orden por comunión no existe, las elecciones no lo crean y buena prueba de ello es que las elecciones directas al Parlamento Europeo no han contribuido a generar un cuerpo político europeo, sino que se celebran, desde 1979, en términos estrictamente nacionales.

Por la misma razón, cuando se niega todo orden por comunión, susceptible de ser actualizado en las instituciones constitucionales entendidas como factores de integración política, éstas pierden sentido e incluso se aboga por su desaparición. Tal es el caso de la jefatura del Estado como magistratura encargada de actualizar los valores comunes a la sociedad, cuando se renuncia a tal comunidad de valores.

Al decir de Habermas, el consenso básico del «demos» radica tan sólo en el procedimiento de una democracia deliberativa, sin que en una sociedad tan pluralista como la actual pueda llegarse a más sin contaminar el «demos» de elementos particularistas y, por ello mismo, discriminadores, contrarios a la generalidad propia del Estado. Que no es así, lo muestra el propio autor cuando considera que el respecto a los derechos humanos es una parte integrante de dicho consenso procedimental. Esto es, el procedimiento ha de estar, al menos en un punto, predeterminado en sus resultados: el respeto y promoción de determinados valores, al margen de los cuales lo dicho sobre el pluralismo, la sociedad abierta y la depuración de lo político de todo otro tipo de valores, no se estima válido. Ello conduce, lógicamente, a la configuración de una «antipatria» frente a la «patria democrática», con la consecuencia de intolerancia y exclusión que son bien conocidas. De ahí, que el patriotismo constitucional pueda ser utilizado y la experiencia de nuestros días así lo demuestra, como instrumento polémico frente a posiciones políticas discrepantes a las que se imputa no ser leales al «telos» que se supone implícito en la Constitución y no a los procedimientos previstos en la misma. Así, quien propugna determinada interpretación de la Constitución o su reforma por aplicación de las cláusulas de revisión contenidas en la misma, sería tildado de «antipatriota». Un agudo historiador, Bartolomé Clavero, ha señalado entre los «amargos frutos de Cádiz», esta sectarización de la Constitución, raíz del conflicto vasco, y cabe advertir que su utilización polémica en las mismas latitudes amenaza con repetir el error [51].

Ello explica que ciertas versiones del patriotismo constitucional, a la vez que propugnan la devota fidelidad a la Constitución e, incluso, en algunas de sus

---

[51] «¡Libraos de Ultramaría! El fruto podrido de Cádiz» en, *Constitución en España: orígenes y destinos*, cit., págs. 109 y sigs. Cfr. Del mismo en, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1989, págs. 205 y sigs.

versiones epigonales, pequen de beatería ante la misma, no se preocupe de sus normas tanto como de un supuesto espíritu al margen de su letra. Esto es, de una «ideología» constitucional que ya no depende de la opción constituyente expresada en el texto y en su ortodoxa interpretación jurídica, sino en la «políticamente correcta» opción del intérprete. Así Habermas puede escandalizarse ante la Sentencia del Tribunal Constitucional Federal de 12 de octubre de 1993, que se tomó en serio la soberanía del pueblo alemán, afirmada en el artículo 20 de la Ley Fundamental, con el mismo rigor con que los «patriotas constitucionales» españoles, indignados, también, por la citada Sentencia alemana, a la vez que insisten en el carácter normativo de la Constitución de 1978, se lo niegan a la Disposición Adicional Primera de la misma, donde se reconocen y amparan los derechos históricos de los territorios forales. La Constitución, patrióticamente ideologizada, pierde normatividad.

5. ¿Cómo superar los déficits, de patria y Constitución, que presenta el patriotismo constitucional? Pasando de la antítesis entre el cuerpo político, determinado por un «etnos» y caracterizado por un «ethos», y la constitución del «demos», a una síntesis entre ambos términos. Si la Nación es el paradigma del cuerpo político así concebido, es preciso superar la oposición entre la generalidad y abstracción que se imputan al Estado y el particularismo inherente a la sensibilidad, propio de la nación. Precisamente porque el Estado nacional es, como viera Hegel, el universal concreto, por excelencia.

En realidad tal síntesis viene dada por la experiencia histórica. La nación provoca la Constitución y ésta sólo se da a partir de aquélla. Así se demuestra atendiendo a lo que Löwenstein ha denominado universalización de la Constitución escrita, que se corresponde exactamente con la configuración política del mundo en Estados nacionales o, al menos, en Estados con la pretensión de serlo. La magna transformación política sistematizada por Rupert Emerson en el sugestivo título «Del Imperio a las Naciones» es lo que ha dado lugar a dicho proceso de universalización del constitucionalismo, desde la afirmación de la conciencia nacional en Europa y América hasta la disolución del Imperio soviético, pasando por las diversas fases de la descolonización. Y la misma correspondencia se revela atendiendo al paralelismo entre las sucesivas etapas de la toma de conciencia nacional y la propia evolución del constitucionalismo, desde el liberalismo a la socialización. A mostrarlo con relación a los nuevos Estados descolonizados, dediqué mi ya vieja tesis doctoral [52].

---

[52] *Nacionalismo y constitucionalismo. El derecho constitucional de los Estados descolonizados*, Madrid (Tecnos) 1971, en especial capítulo III. Vid. mi reciente trabajo «Balance de un siglo de constitucionalismo. De la racionalización al neohistoricismo», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, LII, 77, 1999-2000, págs. 449 y sigs.

Ahora bien, la correspondencia entre Nación y Constitución no es reversible. La conciencia nacional plasma en una Constitución, consuetudinaria o escrita, pero sentida como tal, mientras que la existencia de una Constitución no produce un correspondiente cuerpo político.

La primera experiencia patente de ello lo ofrece la Austria neojosefina que, tras la frustrada experiencia revolucionaria de 1848-1849, ensaya, desde la non nata Constitución de Stadión de 1849, fórmulas constitucionales absolutistas ya en estado puro (Patente de San Silvestre de 1851), ya con formas más suaves (Diploma de febrero de 1861). La confrontación se plantea entre los absolutistas, de los que los liberales son herederos directos, a través de los burócratas puros, servidores del Estado como ente abstracto, y los privilegios territoriales, ya protonacionales y matriz de los derechos históricos, ya netamente nacionales [53]. Sabido es el fracaso de aquellos intentos de suprimir como base del Estado austriaco los diferentes cuerpos políticos, aun extendiendo la esfera de las libertades individuales, cuya práctica, por otra parte, sólo era posible en el horizonte de aquellos. Y otro tanto ocurriría, antes de la disolución del Imperio, con los proyectos de la Gran Austria [54]. En una ocasión como en la otra, bien se tratase de mantener el absolutismo burocrático o de racionalizar la pluralidad étnica, so capa de modernización se prescindía de la historicidad de los respectivos *corpora política*. Pero la Constitución no engendró un nuevo *corpus politicum* austriaco.

Lo mismo había de suceder en la Unión Soviética. La plurinacionalidad de raíz leninista fue, poco a poco, marginada en pro de una supuesta nueva realidad histórica, «el pueblo soviético», formulada como tal en la Constitución de 1977 pero, como había de anunciar primero y describir después Helene Carrière d'Encausse, el imperio explotaría y lo sustituiría la glorificación de diferentes naciones [55].

Tal vez estas experiencias deberían servir de aviso a quienes creen que una Constitución europea es un paso decisivo en la creación de un pueblo europeo, base de la unificación política del continente. Esta es, precisamente, la tesis de Habermas y su influencia en la política comunitaria parece clara [56].

---

[53] Cfr. REDLICH, *Das Österreichische Staats und Reichsproblem*, Leipzig, 1920, I, págs. 670 y sigs.

[54] Cfr. KANN, *The multinational Empire*, Nueva York, 1977, II, págs. 179 y sigs.

[55] *L'Empire éclaté*, París, 1978, y *La gloire des nations ou la fin de l'Empire sovietique*, París, 1990.

[56] *La inclusión del otro*, cit., págs. 137 y sigs.

6. Ahora bien, más allá de la constatación empírica aquí esbozada, puesto que la cuestión se plantea en términos categoriales, es en las categorías donde ha de buscarse la respuesta. Categorías que, como postula la Teoría Crítica, deben ser interpretadas a partir de su circunstancia. Y en este plano creo que el error del patriotismo constitucional, tal como se formula a partir de Habermas, radica en el temor, confesado o no, al nacionalismo, ese nuevo «fantasma que recorre Europa». Un temor a caricaturas, más o menos fieles, del nacionalismo que en Alemania, Italia y España dan lugar a evidentes formaciones reactivas, constatables, incluso, en términos biográficos, que llevan a querer purgar las instituciones políticas de toda connotación nacional, tanto para depurarlas de «españolismo», sobre el que se tiene mala conciencia, como para blindarlas frente a toda pretensión plurinacional. El ingenuo ardid de ese afán depurador consiste en excluir cualquier residuo étnico en el sentido habermasiano del término, si bien ciertamente no es lo mismo garantizar la neutralidad del Estado frente a las reivindicaciones relativas al «género», que frente a los factores materiales de integración de ese mismo Estado.

A mi juicio, descubrir las raíces del equívoco exige remontarse a las fuentes del planteamiento de Habermas. La ya mencionada *Teoría General* de Krüger, para quien el Estado es «una comunidad general sin propiedades particulares». Es decir, según la brillante reelaboración que en su día hiciera Javier Conde [57], responde a una «habitud de lo general» que, como tal, se opone a la «habitud de lo particular», propia de la nación.

Ahora bien, semejante versión del Estado como orden de concurrencia garantizado por un orden de dominación, funciones ambas de índole mecánica, configura un Estado perteneciente al orden de lo extenso, como en sus albores lo vislumbró Bodino al vincularlo a la razón mecánica, visión que Conde estudió con delectación y de la que quedó siempre preso [58]. Pero lo que hace del Estado una piel del cuerpo social y no una mera prótesis, lo que legitima el orden por dominación y posibilita el orden por concurrencia, es una realidad de orden diferente: una comunión que no se refiere a lo extenso sino a lo intenso, que no puede ser medida sino, tan sólo, sentida [59]. A explicar el Estado como proceso de integración vital dedicó Rudolf Smend páginas no superadas. Y de ellas resulta que o el Estado es un mecanismo ajeno al cuerpo político, carente de legitimidad y condenado a ser, tarde o temprano, rechazado como extraño, o es la proyección institucional de ese mismo cuerpo y la Constitución su versión jurídica.

---

[57] *Escritos y fragmentos políticos*, Madrid (IEP), 1974, II, págs. 222 y sigs.

[58] *Ibíd.*, I, págs. 17 y sigs.

[59] Tomo ambas categorías en el sentido de Kant en la *Crítica de la Razón Pura*.

No cabe oponer habitud de lo general en el Estado real a habitud nacional, porque la experiencia histórica muestra que los Estados más exitosos han sido Estados nacionales, cuya fuerte integración ha permitido una intensa vida democrática y, desde Hegel, sabemos que lo universal se hace real cuando se concreta. Por eso la democracia se ha dado sólo en marcos nacionales y los más universales derechos fundamentales se aplican y realizan en diversos «ahora y aquí».

La constante experiencia histórica atrás enunciada de vinculación entre Nación y Constitución como ordenamiento fundamental del Estado, responde a que ambas son vías de racionalización de la vida política, esto es, de modernización, tal como ésta se entiende a partir de Weber. Que la Constitución, como la codificación, supone una racionalización jurídica, no cabe duda. Sustituye la doctrina de los doctores por la evidencia racional, la opinión probable por la certeza, el casuismo por el sistema. Pero otro tanto ocurre políticamente con la Nación que sustituye las legitimidades transcendentes del vivir colectivo o una pura facticidad dinástica y aun personal, por una legitimación inmanente y permanente. Volviendo a los órdenes funcionales de la convivencia humana que distinguiera Conde [60], si la Constitución racionaliza, esto es, «pone en razón» la dominación —el ¿quién manda?, primera cuestión que la Constitución ha de resolver— y la concurrencia —el orden de libertades a que responde la segunda gran cuestión constitucional, ¿hasta dónde se manda?— la nación «pone en razón», es decir, da razón del orden por comunión: el que explica por qué se convive, se compite, se comparte, se obedece y se manda.

En consecuencia, la oposición no es entre Nación y Estado constitucional y puede buscarse en otras categorías depuradas cuando no decantadas por el propio Conde: *Constitucionalización y totalización como vías fundamentales de modernización política* [61]. Mediante la primera se crea un sistema de controles sobre el poder y de garantías frente al mismo que aseguran la libertad individual y colectiva y el pluralismo social, económico, cultural y político. Mediante la segunda se tiende a la creación de una sociedad unánime en la que no hay lugar para la libertad. La constitucionalización supone el equilibrio, y de ahí que la mítica separación de poderes haya pasado por ser un paradigma de la Constitución ideal (vid. art. 16 DDH 1789), sobre la que siempre ha flotado la imagen clásica de la «Constitución mixta». La totalización es el resultado de un proceso de sustantivación de un concepto que excluye la diversidad y, por lo tanto, el equilibrio.

---

[60] *Escritos y fragmentos*, cit., II, págs. 213 y sigs.

[61] *Ibíd.*, págs. 329 y sigs.

Conde explica el fenómeno constitucional a partir de los juristas más ilustres de sus días —*v. gr.*, la neutralidad estatal del citado Krüger y el orden de libertad por consenso de G. Vedel— y llega a conclusiones semejantes a las que años después formulara Habermas y por ello opone Estado constitucional a Nación. Y explica la totalización a partir del proceso de sustantivación de los conceptos abstractos, iniciada por Hegel, para culminar, como ejemplos, en la totalización de la clase en los sistemas filosoviéticos y en la totalización de la Nación por obra del nacionalismo. Pero, por las razones antes expuestas, me parece inadmisible lo primero y considero excesivamente simple lo segundo. Caben versiones más «liberales» y técnicamente más rigurosas de Hegel, en las que el Estado y el individuo, con la familia —sociedad civil—, se correlacionan de manera asimétrica, pero en ningún caso excluyente de la libertad. Y la totalización puede producirse y se produce cuando cualquiera de los órdenes funcionales de la convivencia humana, que el propio Conde tan brillantemente tematizara, y no sólo el orden por comunión, se hipertrofia en perjuicio de los demás.

Una hipertrofia del orden por concurrencia puede producir la ilusión de que «las cuestiones políticas han perdido interés, porque no constituyen el núcleo vital de la sociedad» (Durkheim). Ya ocurrió con la expansión de la sociedad industrial y así fue intuido por Comte y tematizado por sus primeros discípulos. Y lo mismo parece ocurrir en nuestros días cuando la expansión global de fuerzas transnacionales escapan al control político o lo excluyen abiertamente. La actual crisis del Estado, vaciado por procesos de despolitización burocrática (*v. gr.*, Administraciones Independientes, inter y supranacionales), privatización, desregulación y subsidiaridad, es, en último término, una totalización del orden por concurrencia que se desenraíza de todo orden por comunión y niega el orden por dominación. Lo económico desborda y excluye lo político [62].

Otro tanto ocurrió cuando lo que se totalizó fue el orden por dominación y se afirmó «todo en el Estado, nada contra el Estado, ni nada ajeno al Estado». Tal fue la hipertrofia del *imperium*, propia del fascismo [63], especialmente en su versión italiana, única que generó un tratamiento doctrinal de calidad. Y no le andaban lejos las consecuencias de la primacía de la acción política sobre todo orden social y económico formulada en su día por Lenin.

---

[62] Lo dicho por ROUSSEAU en las *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia* en torno al carácter meramente «económico» de los europeos, vid. las atinadas consideraciones de P. DE VEGA en, *Revista de Estudios Políticos*, 100 (1988), págs. 13 y sigs.

[63] Cfr. PRÉLOT, *L'Empire Fasciste*, París, 1948.

Pero lo que preocupaba a Conde y preocupa a Habermas y sus epígonos es la totalización del orden por comunión y no faltan experiencias históricas que expliquen la preocupación. El marxismo-leninismo, en efecto, supone la totalización de un elemento de la sociedad que aspira a ser el todo: el proletariado como clase general y, por ello, el Estado soviético y, tras sus huellas, las democracias populares, se constituyen como Estados de «obreros y campesinos» [64]. El nacionalsocialismo supuso la totalización de un concepto sustantivado, la raza, que anegó todo lo demás, incluso el Estado, paulatinamente eliminado en la doctrina política del nazismo [65]. Actualmente los fenómenos de integrismo religioso, especialmente musulmán, suponen la totalización de la comunidad de los creyentes, la «umma», que excluye cualquier otra comunidad y lealtad política y social [66].

De estos tres fenómenos de totalización importa destacar una nota común. Los tres resultan incompatibles con la nación. La «umma» islámica se contrapone tanto a la nación árabe como a los Estados nacionales musulmanes, de la misma manera que el integrismo islámico se opone al nacionalismo en sus versiones particularistas y panarabistas. La teoría política nazi descartó, como un arcaísmo contrario a sus postulados racistas, la idea de nación y, pese a las conexiones personales, resulta tan injusto como inexacto vincular el nacionalismo alemán, de raíces liberales, con el nacionalsocialismo. Por último, sabido es la relatividad que en la doctrina comunista tiene el fenómeno nacional y su subordinación a los planteamientos de clase. Ello revela que la Nación es un fenómeno diferente que responde a parámetros muy lejanos a los de esas realidades «sustantivadas», idóneas para protagonizar fenómenos de totalización. Más bien, históricamente, aparece como su opuesto.

En efecto, la Nación, tal como se acuñó en Europa y se ha difundido en el mundo, es una instancia que libera porque identifica, que democratiza porque remite a la voluntad de vivir juntos, que racionaliza, esto es, moderniza porque seculariza. Frente a la sociedad cerrada de la Ciudad Antigua o el poder opresivo de los Imperios burocráticos, arcaicos y modernos, la Nación surge en la historia como empresa de libertad. Cobija pero está hueca, diría Díez del Corral [67], y deja espacio suficiente para la vida social e individual que en ella se enraíza. Por ello, la Nación no excluye, antes al contrario, reclama una visión racional de la política

---

[64] Cfr. GARCÍA ÁLVAREZ, *Construcción del comunismo y Constitución*, León, 1978.

[65] Cfr. HUBER, *Verfassungsrecht des Grossdeutschen Reiches*, Hamburgo, 1939, págs. 51 y sigs. Cfr. R. HÖHN, *Die Wandlung im staatsrechtlichen Denken*, 434.

[66] MASSIGNON en, *Révue des Études Islamiques*, 1947, págs. 151 y sigs. (fundamental). Cfr. BARQUE, *Normes et valeurs de l'Islam contemporain*, París, 1966.

[67] *El rapto de Europa* (1954) en *OOCC*, Madrid (CEC), 1998, I, pág. 831.

y su génesis y desarrollo está históricamente ligado al liberalismo, cuando no al socialismo democrático y a sistemas de gobierno representativo, tanto en Europa como fuera de ella. Y esta constante no puede desvirtuarse poniendo el acento en deformaciones patológicas de la conciencia nacional. Semejante método —tomar de la patología la conciencia de ejemplo— podría llevar a descalificar cualquier fenómeno histórico. Más aún, ha sido frecuente, como ya intuyera Tocqueville, que el imperativo de integración nacional exija un sistema democrático.

Entre el cosmos de privilegios, propio del orden estamental, y los sueños universalistas del Imperio, surgió la Nación como universal concreto, como encarnación de lo universal que, por concreto, es capaz de reconocer otros concretos y articularse con ellos, algo clave a la hora de reconocer y articular la plurinacionalidad. Y hoy sigue siéndolo, entre el individualismo anónimo o el pluralismo multicultural y la no menos anónima sociedad transnacional de la globalización.

Cuando la Nación se muestra así, es un tremendo dislate identificarla con una mera determinación étnica. Sin duda hay naciones en cuya estructura puede ser relevante un elemento étnico, pero ni ello ocurre en todas, ni nunca el elemento étnico es el único determinante, ni el nacionalismo es una reivindicación étnica, ni étnica es la conciencia nacional resultante. No es científicamente honesto utilizar para conceptuar un fenómeno, la Nación en este caso, una denominación convencional como es el «etnos» y, a continuación, sustantivarlo merced a determinadas connotaciones semánticas y deducir de dicha sustantivación los caracteres del fenómeno al que convencionalmente se le aplicaba el concepto en cuestión. La Nación no es una realidad natural como se supone que fuera la raza, sino una creación cultural, fruto de la reelaboración intencional de factores muy diferentes —lengua, religión, historia, instituciones, etc.—. De ahí la importancia que las instituciones políticas «propias» pueden tener en la decantación de una determinada identidad nacional. Su valoración como tales sería una versión más acertada del «patriotismo constitucional» y en ello ha insistido recientemente, con relación a Cataluña, el Prof. Joaquim Albareda [68].

Dos son los errores derivados de la radical separación entre la Constitución y la Nación, para marginar la segunda, reducida a la condición de «etnos», y poner el acento en la primera, identificando con ella la «patria».

---

[68] *La guerra de successio i l'Once de Setembre*, recientemente ampliada como: *Catalunya en un conflict europeu*, Barcelona (Edicions 62), 2001. Vid. las diferentes contribuciones de Fontana, Arrieta, Lluch, Anguera y el propio Albareda en VV.AA., *Del patriotisme al catalanisme*, Vic (Eumo) 2001.

Por una parte, en nombre de un nacionalismo dominante, se niega la plurinacionalidad allí donde existe. Tal fue el caso del nacionalismo ruso, del alemán respecto de Bohemia en 1848 y, después, en el Imperio Austriaco, del serbio en Yugoslavia y del español, de matriz castellana, en nuestro país. Pero la negación de la plurinacionalidad allí donde está es innegable, limita la deseable integración política, mutila, por exclusión, el cuerpo político global y deja vacía de afectos y consiguientes lealtades a la correspondiente Constitución. Así ocurrió en el Austria habsburguesa, como antes quedó apuntado. Se trata, en tal caso, de la tan criticada «totalización», que no solamente niega diferentes identidades nacionales de un cuerpo complejo, sino la misma complejidad cultural e institucional del propio, con el consiguiente empobrecimiento previa mutilación. El jacobinismo es una forma más de totalización.

Por otro lado, en un segundo paso, la negación de la Nación lleva no sólo a la de la plurinacionalidad, sino a la de la propia nacionalidad, reducida a un compromiso ideológico. «¡Españoles, ya tenéis patria!», habían de decir los doceañistas, con los amargos frutos que su experiencia y la de quienes siguieron sus huellas trajo consigo, en comparación con la evolución constitucional del resto de Europa. Ambos errores, al final, confluyen. Así, en la España actual, primero, se hace profesión de fe en lo postnacional, europeo e incluso atlántico, y, por haber renunciado a toda conciencia nacional, se impugna el nacionalismo ajeno y se niega la plurinacionalidad. Pero, a continuación, so capa de patriotismo de la modernidad, se reafirma una sola conciencia nacional; esto es, un solo nacionalismo: el de siempre [69].

7. La alternativa consiste en hacer de la Constitución, no el elemento de identificación de la patria (nacional), sino su instrumento. Esto es, un útil a disposición del cuerpo político, que el patriotismo valorará, apreciará y usará como tal útil, aunque sin reverenciarla como sería el caso si del signo de identidad patria se tratara. La Constitución, como tal, merecerá lealtad; pero no culto y podrá y deberá ser utilizada como una herramienta y modificada cuando ello convenga a su finalidad utilitaria. Frente a la transformación de la Constitución en mito cuando no en tabú a que el llamado patriotismo constitucional puede llevar, el sentimiento constitucional parte de la valoración utilitaria de la Constitución, como herramienta de la mejor integración política de la comunidad a la que debe servir.

---

[69] Lo primero se manifiesta claramente en texto tan significativo como el de EDURNE URIARTE, «Los intelectuales y la nación española», en GARCÍA CORTÁZAR, *El Estado de las Autonomías...*, cit., págs. 263 y sigs. Lo segundo, en la reciente versión que de la historia de España da GARCÍA CORTÁZAR en, *De Atapuerca al Euro*, Madrid, 2002.

Esta concepción de la Constitución lleva a la noción de «constitucionalismo útil», en la que ya he insistido en otras ocasiones [70]. Hay, en efecto, dos maneras de entender el derecho y su función. Bien una *ratio scripta* a la que ha de plegarse la realidad; bien como una flexible aproximación a la vida para encauzarla lo más pacíficamente posible, resolviendo los conflictos en ella planteados. Esta segunda es una aproximación más modesta y fecunda que no usa las normas y los dogmas sobre ellas construidos *et pereat mundus*, sino *ut non pereat mundus*. Y ello es válido para la Constitución igual que para la Ley Hipotecaria. Sólo se justifican por su utilidad. De la misma manera que el derecho mercantil sólo se explica si sirve para resolver los problemas del tráfico comercial y los conflictos de intereses que suscita, el derecho constitucional ha de servir para encauzar el proceso político, convirtiendo el conflicto en consenso, la disparidad en unión, limitando el poder y garantizando la libertad. Si estas metas no se obtienen y el conflicto discurre al margen de la Constitución, ésta es una frustración y los constitucionalistas unos fracasados. Pero la ciudadanía fracasa también. El constitucionalismo útil no tiene por finalidad ni impugnar nada ni justificar nada: solamente servir.

Ahora bien, en un Estado plurinacional como España es, ¿cuál puede ser la utilidad de la Constitución, utilidad en nombre de la cual cabe reclamar lealtad a la misma?

El «telos» de la Constitución es ante todo la integración política, una integración de diferentes intereses e ideologías para los que en España parece bastar el Estado Social y Democrático de Derecho y lo que supone de garantía efectiva de los derechos fundamentales, siempre que se mantenga el respeto y la efectividad de los mismos. El difícil equilibrio entre garantismo y seguridad, que puede romperse por cualquiera de los dos extremos y provocar una formación reactiva en el otro, y la defensa del pacto social a que responde la Constitución económica, son las claves de ello [71]. Pero, además, en España la Constitución ha de servir para integrar una plurinacionalidad diferencial y asimétrica en un cuerpo político plural que, sin mengua de la identidad de las naciones que en él participan, sea capaz de dar vida al Estado. Concebir al Estado como la antítesis de ese pluralismo y descalificar a éste como sinónimo de arcaísmo frente a la modernidad que supone la centralización igualitaria, ni responde a la verdad histórica ni a las corrientes profundas de las sociedades de nuestro tiempo, en busca de recuperar su propia identidad.

---

[70] HERRERO Y LLUCH (eds.), *Derechos Históricos y Constitucionalismo útil*, Barcelona (Crítica), 2001, págs. 1-5.

[71] Vid mi trabajo, «La Constitución económica: desde la ambigüedad a la integración», en *Revista Española de Derecho Constitucional*, núm. 57, 1999, págs. 11 y sigs.

No puede reducirse España a la Constitución, porque en tal caso ni la propia Constitución sería viable, y ese es el error del «patriotismo constitucional»; pero es útil para España —la España Grande— una Constitución que reconozca una estructura plurinacional y pueda ajustarse a ella mediante la correspondiente interpretación, mutación e, incluso, reforma, como la piel al cuerpo.

En el texto de 1978 se contienen elementos para todo ello, si se interpretan y desarrollan con esta finalidad integradora. Y cuando ello sea necesario, se innovan modificando la Constitución como en ella misma se prevé. Por ello puede decirse que la Constitución era y aun puede ser una oferta a la adhesión y como técnicas de adhesión fueron concebidas y deben ser interpretadas algunas de sus cláusulas. Lo fue para las opciones ideológicas que habían dividido España y puede serlo más para las diferentes identidades nacionales que en España hay y a la de sus respectivas fuerzas políticas y sociales. Dejará de serlo si se utiliza como imposición del Estado en vez de cómo integración en el Estado. ¿Cabría mayor patriotismo que manejar utilitariamente la Constitución?