

JÜRGEN HABERMAS
Más allá del Estado nacional
 (Madrid, Trotta, 1997)

Más allá del Estado nacional recoge recientes trabajos y algunas entrevistas de este teórico, todos ellos publicados originalmente entre 1992 y 1995 y conectados por la reflexión de fondo acerca de las exigencias y rasgos del Estado de derecho posible una vez desmontada la identidad nacional en sus límites clásicos. El contexto preciso del libro es el de los acontecimientos del 89 que propiciaron la sorpresiva reunificación de Alemania. El pasado alemán y sus posibles abordajes tras el «apresurado ritmo de la unificación» impregnan las exposiciones de Habermas y complementan su esfuerzo teórico, presentando, así, la descripción acerca de la democracia y de su aliento postnacional en el marco sustancioso de una reflexión sobre la historia.

En estos textos, prologados y traducidos por Manuel Jiménez Redondo, Habermas entabla un jugoso y tenso diálogo con las posibilidades interpretativas de la historia que se vieron imperiosamente enfrentadas tras la caída del muro y la precipitada reunificación. La controversia se plantea en el escenario de aquellas actualidades políticas que inciden en la forzosamente inquietante revisión del pasado nacionalsocialista de la Alemania hitleriana, y que se decantan o por plantear la reunificación como un restaurar la continuidad de la historia alemana tras el paréntesis que abrió la «derrota» en la Segunda Guerra Mundial o, como Habermas, por exigir una crítica irreverente de

las propias tradiciones similar a la que hubieron de plantearse los intelectuales tras las mutilaciones y el «espantoso fracaso de una población de alto desarrollo cultural» que 1945 «puso retrospectivamente a la vista».

La disputa entre una y otra opción comparece a medida que Habermas va haciéndose cargo de las trabas y dificultades del repentino proceso de reunificación. Así lo vemos, por ejemplo, en la elegante crudeza de la «Carta a Christa Wolf», donde muestra su rechazo a entender la orientación hacia Occidente de la República Federal como frustración de una existencia nacional y como una malformación del alma alemana. Igual rechazo que el que plantea, con mayor virulencia, contra Carl Schmitt —«Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal»— y su versión del 45 como vergonzante derrota y capitulación del pueblo alemán, y no como la liberación de un régimen criminal y la ocasión para un nuevo comienzo que rompiera con las tradiciones de la particular conciencia alemana.

Partiendo de la inflexión histórica que supuso la caída del muro, Habermas hace explícita su idea de que es necesaria una diferenciación y de que no se pueden establecer simetrías entre el desarrollo de la parte oriental y de la occidental. Lo vemos en «Miradas francesas, temores franceses», cuando opta por atenuar el «sentimiento de reencontrar en el Este un fragmento de su propio pasado».

O, también, en «¿Qué significa “hacer frente al pasado aclarándolo?”», cuando recoge la apelación a falsas comunidades como rémora e impedimento para un clarificador discurso de autoentendimiento sensato y no ciego para notar las evidentes diferencias que el bifurcado decurso histórico ha procurado. Mientras la República Democrática se enquistaba en una severa dictadura comunista, la República Federal habría llegado a una, a juicio de Habermas sana y emancipadora, occidentalización marcada por la ruptura radical con el fascismo y presidida por el acceso a los principios democráticos. De ahí la necesidad que apunta Habermas de «impedir que la lenta y gradual civilización de la vieja República Federal desaparezca tras la artificial construcción de supuestas simetrías entre dos Estados alemanes supuestamente dependientes por igual y privados ambos de su soberanía». Si se quiere evitar «retornar a viejas fatalidades alemanas», sostiene, es preciso acudir arropado por la crítica al fascismo fraguada en el occidente alemán. Lo fundamental del proceso lo constituiría un «autoentendimiento colectivo» que se remonte sobre las «distintas historias de posguerra» y no sobre fingidas unidades truncadas.

Junto a esta abrupta diferencia de dos irreductibles experiencias históricas, sobre las que planea, eso sí, la sombra de una época nazi compartida y que se «deciden» resueltas a intentar un futuro común, Habermas apunta otra determinante distinción en la falta de un foro de debate que condujera a la Alemania Oriental al apremiado autoentendimiento. Tal como lo expone

Habermas, a la vieja República Democrática le habría faltado tiempo para desarrollar su propio espacio público y se habría visto avasallada por los medios de comunicación de masas occidentales. Asoma aquí con contundencia la conocida obsesión habermasiana por los espacios públicos de discusión donde pueda generarse una auténtica voluntad general. Lo vemos cuando señala la precariedad en la zona oriental alemana de los lugares donde la opinión pública puede gestarse y desarrollarse. Y también en aquellas zonas donde reflexiona sobre una unidad europea que no quiera quedarse en simple estrategia económica y apuesta por democratizar el continente creando los elementos básicos de la esencial figura de una opinión pública supranacional.

Esa constante habermasiana de la reivindicación de un espacio público donde pueda discutirse y generarse la voluntad general toma en estos trabajos la forma de una obsesión por el autoentendimiento que permita el necesario «enfrentarse a conciencia con el pasado» que ya, y como recoge Habermas en el segundo de los textos compilados, Adorno había puesto en circulación. A Habermas no le cabe duda de la importancia de los ejercicios de reflexividad para alcanzar un orden menos proclive a pasar por encima de los derechos del prójimo. La revisión del pasado con ímpetu crítico permitiría reencontrarse con las facetas de la tradición que merecen ser mantenidas, pero, especialmente, denostar, condenar y clausurar los recorridos trágicos en que, también y como prueba la historia alemana de entreguerras, ha podido desenvolverse

la propia tradición. No en vano piensa Habermas que «los derechos del hombre se deben también a una reflexividad, que es la que nos permite distanciarnos un paso de nuestras propias tradiciones y aprender a entender al prójimo desde la propia perspectiva de éste». Sin «esa distante mirada de antropólogo sobre el elemento bárbaro de nuestra tradición, esa mirada que sería la única que nos permitiría, desde una desconfiada distancia respecto a nuestra propia tradición, identificarnos con esa tradición», sin esa mirada que habría sostenido Adorno y que Habermas aplaude en «Sobre Benjamin y Adorno. Lo falso en lo propio», no podría ensayarse la neta autocomprensión en que debería forjarse el Estado de derecho si quiere serlo en modo pleno.

Habermas se sitúa ante la historia con la idea de que para sacar algo en limpio de ello es preciso percatarse del valor de las expectativas frustradas, de las enseñanzas de la «tradición fracasada». Reclama así, y lo podemos apreciar ya en las primeras páginas del libro, un giro ante la acepción, común en los acercamientos a la historia como *magistra vitae*, de que «sólo podemos aprender de la historia si ésta tiene que decirnos algo positivo, algo digno de imitarse». Habermas apunta que, por contra, normalmente aprendemos de experiencias negativas. «La historia —escribe— puede en todo caso ser una *magistra vitae* de tipo crítico que nos dice qué ruta *no* podemos emprender». Se trataría, pues, de acercarse al trasfondo cuestionable de la propia cultura, de las formas de vida, de las prácticas que se comparten, y evaluar la legitimidad de las mismas contando

con la perspectiva racional y crítica de un conato de intersubjetividad radical poco probable pero celosamente exigido, como sabemos, por este representante de los últimos rescoldos de la Escuela de Frankfurt.

El artículo que abre el libro —«¿Aprender de la historia?»— nos da las claves para reconocer la esperable posición de Habermas en el debate sobre las capacidades pedagógicas de la historia. La crítica se consolida como requisito para que la *Historia magistra vitae* no quede avasallada por una filosofía de la historia que da demasiada razón a la historia; por un historicismo que «corre siempre el riesgo de otorgar a esa historia encerrada en un museo, y estéticamente dispuesta y adobada, una paralizadora preponderancia sobre un presente condenado a la pasividad», que «priva a la tradición histórica, tras esterilizarla científicamente, de la vitalidad de una fuerza configuradora»; y, finalmente, por una hermenéutica que «no se interesa tanto porque aprendamos de los acaecimientos de la historia misma, cuanto de textos, es decir, de doctrinas transmitidas y dotadas dogmáticamente de autoridad». Habermas vincula esa pregunta sobre la posibilidad de aprender de la historia al aprendizaje y no a «los muchos efectos de una tradición conformadora de nuestra mentalidad», o a «nuestro haber crecido y haber sido socializados en una determinada tradición cultural». De ahí su exigente insistencia en la crítica. «Si la historia en general vale como *magistra vitae* —sostiene—, habrá de serlo a fuer de instancia crítica.» Tal como lo entiende Habermas, sólo es posible aprender de la historia si ésta es revisada crítica-

mente, si nos mantenemos «abiertos a las experiencias críticas».

A partir de esa postura aferrada a las más indisolubles convicciones de este «heredero» de la Teoría Crítica, vamos conociendo las implicaciones políticas a las que tal planteamiento de principio le lleva. Esa «interpretación retrospectiva», que es «resultado de un proceso de aprendizaje que ha durado varios decenios», condiciona el análisis de Habermas acerca de la autocomprensión política que pueden y deben poner en juego las democracias occidentales. De continuo encontramos referencias a un Estado post-nacional que ya no se articularía en términos de una sospechosa historia particular y orientada hacia la consecución de una nación propia. La identidad nacionalista construida a través del relato unificador de una «comunidad de destino» queda proscriba y es sustituida por un «patriotismo de la Constitución» —largamente explicado y al que apela con significativa reiteración— que encarna la nueva figura de una democracia radical estrictamente reflexiva y abstractamente universalista.

La asunción crítica del pasado, afrontada, como señala Habermas en diversos pasajes de estos escritos, bajo la tarea perentoria de cambiar las mentalidades, tendrá que culminar en una nueva forma de integración social, que ahora, frente a la que lograba la «conciencia nacional que cristaliza en torno a un origen, a una lengua, a una historia común», toma cuerpo en una extendida solidaridad universalista. El espacio de la práctica política —y sobre todo económica— ha visto ampliada su superficie más allá de las

naciones y «bajo la presión de una sociedad civil movilizada en términos mundiales». Esa «globalización» que amenaza «la ya frágil cohesión social de las sociedades nacionales» obliga, según lo entiende Habermas, a plantear la superación de los límites del Estado nacional, generando las posibilidades para una identidad colectiva contrapuesta a una conciencia nacional convencional.

En la entrevista recogida con el título «Las hipotecas de la restauración de Adenauer» se plantea con nitidez esa conexión entre la revisión de la historia alemana y el surgimiento de una mentalidad que habría aprendido a entenderse solidariamente, no a través de vinculaciones étnicas, sino por medio de una ciudadanía plural y radicalmente democrática, con la Constitución como única base común apelable. Ante ese orden abstracto de la Constitución, Habermas considera que «sólo se producirá una lealtad anclada en los motivos y mentalidades» —lealtad imprescindible si se quieren neutralizar los peligros de una reedición del fascismo avasallador de las diferencias culturales y políticas— previo aprendizaje, a partir del contexto de la propia catastrófica historia alemana, de que el Estado democrático de derecho ha de entenderse como «un verdadero logro histórico». No en vano, y como sostiene en la «Respuesta a las preguntas de una comisión de encuesta del Parlamento», «lo que une a los miembros de una sociedad definida por el pluralismo social, por el pluralismo político y por el pluralismo en lo referente a las concepciones últimas del mundo, son primordialmente los principios y procedimientos

abstractos de un orden republicano “artificial”, es decir, generado en el medio del derecho». Y tal orden, para mantenerse, ha de contar con ese cambio de mentalidad que procuraría el aprendizaje y que se concretaría en un universalismo moral contemporizador de unas diferencias que serían, desde esa nueva perspectiva, anecdóticas e irrelevantes. Esta convicción, desarrollada o en germen, empapa todos los textos recogidos en este libro. El argumento, que podría quedar disperso o repartirse en varios dada la procedencia autónoma de cada uno de los trabajos, puede localizarse, no obstante, en esta definición del Estado postnacional que venimos entresacando y en la revisión crítica —«formadora de mentalidades»— de las tradiciones que le acompaña.

La necesidad de un «aguijón crítico» y la vinculación entre una democracia definida con las pretensiones de validez universales que le adosa Habermas y el fortalecimiento de «los flujos de comunicación de un espacio público activo» es planteada en bastantes lugares. Con mayor detenimiento, eso sí, en «Respuestas a las preguntas de una comisión de encuesta del Parlamento», especialmente interesante para reconocer el pensamiento de Habermas engranado en los problemas reales de su contexto político, o en el trabajo que cierra el libro —«1989 bajo la sombra de 1945. Sobre la normalidad de una futura república berlinesa»—, donde ataca expresamente la ya mencionada cuestión sobre la necesidad de un espacio público europeo. Podemos seguirla, también, con especial atención en «Una conversación sobre

cuestiones de teoría política». En esta entrevista volvemos a topar con los tópicos de la autolegislación, la auto-comprensión normativa o el análisis reconstructivo, así como sus conocidas reflexiones sobre el poder del público y sobre los espacios de la discusión racional. Encontramos al Habermas conocido, pero, aun con todo, puede resultar fecundo notar la firmeza con que Habermas acude a sus generalidades teóricas más expresadas ante la avalancha de problemas que se le plantean bajo el ropaje de una descripción solvente de su producción anterior. Igual que sucede en el resto de entrevistas recogidas en el texto, en este intenso diálogo encontramos la ocasión para indagar en el Habermas más implicado con los problemas prácticos de la contemporaneidad y enfrentado a algunas de las pegas que provoca su ensoñada concepción de lo político.

Especialmente interesante en este terreno de las definiciones y fundamentos de lo político resulta la entrevista presentada con el título «La conciencia alemana de ser especiales se regenera de hora en hora». En estas páginas, Habermas incide en la idea, que reconoce como la tesis básica de *Facticidad y validez* y sobre la que insiste también en otras partes de este texto, de que no habría Estado de derecho sin democracia radical. El asunto jugoso llega al señalar los rasgos de esa democracia radical subrayando que se trata de una democracia procedimental pero, en ningún caso, puramente formal. La cuestión más penetrante y más valiosa para confrontarnos con el resto de la producción habermasiana la encontramos en

la precisión acerca de que el derecho no puede prescindir de la moral. Los anclajes en la tradición mantienen parte de sus funciones, aunque resultan atemperados por una justicia procedimental y un derecho positivo que ya no fían el logro de la libertad y de la igualdad a la buena voluntad de los destinatarios. No hay neutralidad moral, pero sí la garantía de una ciudadanía activa que revisa y vigila el racional funcionamiento del Estado de derecho. Como dirá más adelante, en la entrevista referida en el párrafo anterior y sumamente aclaradora, también, de los planteamientos de Habermas acerca de legitimidad, el derecho, la democracia o la moral, «se mantiene el potencial destructivo de una *nueva* forma de masificación». Un público en movimiento afianza los «potenciales críticos dispersos» y constituye, así, el engranaje básico de la ambicionada democracia procedimental, aquella en la que «están encarnados principios que dependen de una fundamentación de tipo post-convencional».

Esta selección de textos puede prestarnos la ocasión para reconocer la

forma que toma la difícil conjugación planteada por Habermas entre la exigencia de que «el lugar simbólico de la política ha de quedar vacío en una democracia» y la constatación de que el imprescindible reconocimiento recíproco con los otros que son nuestro prójimo sólo tiene lugar desde las tensiones y rudimentos de un mundo de la vida donde las tradiciones y el pasado toman la palabra con natural insistencia. Nos dejen o no satisfechos, y nos inviten a rebatirle o se instalen entre nuestras supuestas conformidades, las cuestiones que aquí se recopilan dan, seguro, la ocasión para remover los complicados asuntos de la teoría política que Habermas viene defendiendo. Podemos ver en qué se resuelven frente a los acuciantes escenarios políticos las posiciones teóricas de este defensor de la democracia radical y de la ética del diálogo que la misma requiere. Además, viéndolo, en la fascinante disputa sobre el valor y las secuelas de la tradición, del pasado, de la historia y de la insobornable y corrupta memoria.

Marta RODRÍGUEZ FOUZ

YOSSI SHAIN y JUAN J. LINZ

Between States. Interim governments and democratic transitions
(Cambridge, Cambridge University Press, 1995)

En 1995 fue publicado *Between States*, una aportación significativa al mejor conocimiento de los procesos de transición política que aún no ha sido traducido al español. Frente a

anteriores trabajos que, como el ya clásico de Guillermo O'Donnell y Philippe Schmitter (*Transitions from authoritarian rule*, 1986), enfatizaban la relevancia explicativa de las élites