

APROBACIÓN DE LECTURA DE TRABAJO DE FIN DE MÁSTER (TFM)

Como tutor/a del Trabajo de Fin de Máster del/la alumno/a: Javier Romero Muñoz
_____, titulado: "La cuestión ambiental en Jürgen Habermas"

informo que reúne todos los requisitos para ser evaluado ante la Comisión Evaluadora nombrada al efecto, por lo que doy mi aprobación para su lectura y defensa pública.

Observaciones y valoraciones adicionales (opcional):

El estudiante es de esos investigadores excepcionales para su edad, por su esfuerzo, talento y motivación, además de por poder leer a Habermas en alemán.

REGISTRO UNICO UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
ENTRADA
008 N.º 201500020658
03/06/15 11:01:33

Firmado en Salamanca, a 3 de junio de 2015

El/la tutor/a

(firma)

Fdo.: Carmen Velayos Castelo

(nombre y apellidos)



UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Facultad de Filosofía

Máster Universitario en Estudios Avanzados en Filosofía

TRABAJO FIN DE MÁSTER

**LA CUESTIÓN AMBIENTAL EN EL PARADIGMA
COMUNICATIVO DE JÜRGEN HABERMAS**

Tutora: Prof^a. Dra. Carmen Velayos Castelo

Alumno: Javier Romero Muñoz



UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Facultad de Filosofía

Máster Universitario en Estudios Avanzados en Filosofía

TRABAJO FIN DE MÁSTER

**LA CUESTIÓN AMBIENTAL EN EL PARADIGMA
COMUNICATIVO DE JÜRGEN HABERMAS**

Alumno:

Javier Romero Muñoz

Tutora:

Prof^a. Dra. Carmen Velayos Castelo

V^oB^o:

En Salamanca, a 3 de Junio de 2015

A mis padres y hermana, con gratitud. A Henar por su apoyo y a Carmen Velayos por la ayuda prestada.

ÍNDICE

ABREVIATURAS	5
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I.- ANTECEDENTES Y ESTUDIOS PREVIOS	10
I.1. Dominio y control del entorno natural y social	11
I.1.1. Perspectiva histórica. Teoría y praxis en la civilización científica	11
I.1.2. Perspectiva crítica. Consideraciones a partir de <i>Ciencia y técnica como «ideología»</i>	13
I.1.3. Perspectiva epistemológica. Intereses rectores del conocimiento	18
I.2. Inestabilidad ecológica derivada del capitalismo tardío o de organización	21
I.2.1. Los límites del crecimiento. Un informe del Club de Roma	22
I.2.2. Desequilibrio ecológico en el capitalismo tardío	23
I.3. La lógica de la evolución social: una revisión a Karl Marx	28
CAPÍTULO II.- LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA Y EL MEDIO AMBIENTE	31
II.1. Acción comunicativa y teoría social	32
II.1.1. La razón comunicativa como paradigma teórico	33
II.1.2. <i>Mundo de la vida y sistema</i> o la dimensión comunicativa y la dimensión técnico-funcional de los sistemas sociales	38
II.2. Las <i>bases orgánicas del mundo de la vida</i> . Prerrequisito comunicativo	41
II.3. La ética del discurso frente al paradigma de la ética ambiental o ecoética	48
II.3.1. Rasgos distintivos de la ética discursiva	50
II.3.2. Los límites de la ética del discurso ante el desafío ecoético	53
<i>Excursus: Límites éticos y posibilidades político-democráticas. Del mundo moral al sistema jurídico</i>	56
CAPÍTULO III.- ESTADO DE DERECHO Y DEMOCRACIA: UNA RESPUESTA A LOS «PROBLEMAS DE LOS VERDES»	60
III.1. La teoría discursiva del derecho	61
III.1.1. La normatividad de la teoría discursiva del derecho entre la facticidad y la validez	62
III.1.2. Normas morales y normas jurídicas: la relación complementaria entre moral y derecho	65
III.1.3. El sistema de <i>derechos fundamentales</i> en términos de teoría del discurso	67
III.2. Derechos humanos y soberanía democrática: la política deliberativa	70
III.3. El espacio público de la acción política	74
III.3.1. El lugar de la desobediencia civil en el Estado democrático de derecho	75
III.3.2. La gobernanza en un mundo global	77
III.3.3. Democracia cosmopolita y orden mundial	81
CONCLUSIONES	86
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	90
ANEXO: PROYECTO DE PRINCIPIOS SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS Y EL MEDIO AMBIENTE (Ginebra, 1994)	93

ABREVIATURAS

Las citas de Jürgen Habermas a lo largo del trabajo han adoptado un sistema de referencia bibliográfica particular. En lugar del autor, la editorial y el año de publicación, se incluirá solamente la abreviatura correspondiente al libro de Habermas al que se hace referencia junto con el número de página. Por ejemplo: FV, 438. Para la traducción de las citas de Habermas se han consultado las versiones castellanas disponibles, aunque en algunos casos se han introducido siglas en lengua germánica. Al final del trabajo se incluye una bibliografía con todas las obras citadas o mencionadas.

AED	<i>Aclaraciones a la ética del discurso</i>
AE	<i>¡Ay, Europa!</i>
CEP	<i>Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos</i>
CMAC	<i>Conciencia moral y acción comunicativa</i>
CI	<i>Conocimiento e interés</i>
CPN	<i>La constelación posnacional</i>
CTI	<i>Ciencia y técnica como «ideología»</i>
DFM	<i>El discurso filosófico de la modernidad</i>
EP	<i>Ensayos políticos</i>
FV	<i>Facticidad y validez</i>
HCOP	<i>Historia y crítica de la opinión pública</i>
IO	<i>La inclusión de otro</i>
IST	<i>Im Sog der Technokratie: Kleine Politische Schriften XII</i>
LCS	<i>La lógica de las ciencias sociales</i>
MEN	<i>Más allá del Estado nacional</i>
NRI	<i>La necesidad de revisión de la izquierda</i>
OE	<i>El Occidente escindido</i>
PFP	<i>Perfiles filosófico-políticos</i>
PLCT	<i>Problemas de legitimación en el capitalismo tardío</i>
PM	<i>Pensamiento postmetafísico</i>
TAC	<i>Teoría de la acción comunicativa</i>
TP	<i>Teoría y praxis</i>
VE	<i>Zur Verfassung Europas. Ein Essay</i>
VJ	<i>Verdad y justificación</i>

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se presenta en conformidad con una de las dimensiones principales del Máster en Estudios Avanzados en Filosofía que, por su carácter interdisciplinar, recoge temas de ecoética, filosofía moral y política, sociología y filosofía teórica. Los resultados del siguiente trabajo están orientados a sentar las bases de una posterior investigación a nivel doctoral, ya sea sobre el autor o sobre la corriente teórica de los estudios sobre democracia deliberativa, política cosmopolita y justicia ambiental.

Conviene subrayar que el presente trabajo se marca como *propósito principal* mostrar hasta qué punto la «cuestión ambiental», como problema contemporáneo, ocupa un lugar característico dentro de la filosofía de Jürgen Habermas (Düsseldorf, 1929-). Por «cuestión ambiental» se entiende el auge de unos determinados problemas ambientales u ecológicos, donde «ambiente» significa todo aquello que rodea al ser humano y que comprendería elementos físico-químicos y biológicos en relación con los organismos vivos, las sociedades y las culturas humanas. El título del trabajo, *La cuestión ambiental en el paradigma comunicativo de Jürgen Habermas*, se propone:

- *Objetivo general*: El tema propio del trabajo será analizar, explicar y remarcar la «cuestión ambiental» en la obra teórica de Habermas, recorriendo numerosas etapas de su pensamiento para mostrar una lógica evolutiva de la *cuestión* en su proyecto intelectual.

El cumplimiento de dicho objetivo conlleva una serie de *objetivos específicos* a tener en cuenta a la hora de llevar a cabo el trabajo:

- *Objetivo específico 1*: Comprender cómo en la teoría comunicativa de Habermas, aun no siendo estrictamente una filosofía dedicada a temas medioambientales, se dan propuestas teóricas para el desarrollo de un proyecto político orientado a la resolución de problemas ambientales.

- *Objetivo específico 2*: El desarrollo de las posibles propuestas habermasianas tienen que tener en cuenta la teoría elaborada en *Teoría de la acción comunicativa* como base de su proyecto ético, político y democrático. Un análisis sobre la teoría comunicativa ayudará a explicitar la propuesta de la teoría de la acción comunicativa en su relación con el medio ambiente. Se mostrará cómo la caracterización de *bases orgánicas del mundo de la vida* se traduce

desde los estudios ecológicos como el campo de análisis propio de la ecología, elemento clave para entender las posibles propuestas medioambientales de Habermas.

La *metodología* empleada a lo largo del trabajo sigue las pautas de un análisis histórico donde convergen elementos de historia de la filosofía, historia de la sociología, historia de la política, historia de la economía... prestando atención a los *textos filosóficos* del autor, acompañando con cuadros sinópticos, diagramas, referencias y datos propios de una metodología más *empírica*. A su vez se incorporarán a la metodología del trabajo la sociología comparada de las teorías sociológicas contemporáneas, las teorías de los nuevos movimientos sociales, la ecología como ciencia y las referencias a documentos oficiales como la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, entre otros.

En cuanto al *tema en concreto*, no existe bibliografía alguna a disposición. A día de hoy nos encontramos solamente con aislados artículos sin una concesión propia al tema en la lógica evolutiva de la obra de Habermas, aun existiendo una corriente, dentro del *pensamiento político verde*, de una filosofía política de raíz habermasiana (destacar, entre otros, las obras de John S. Dryzek, *The Politics of the Earth: Environmental Discourses*, 1997; Douglas Torgerson, *The Promise of the Green Politics: Environmentalism and the Public Sphere*, 1999; Robyn Eckersley, *The Green State: Rethinking Democracy and Sovereignty*, 2004).

La *novedad del presente trabajo* está en que por primera vez se articula estructuralmente y ordenadamente el desarrollo teórico habermasiano respecto al medio ambiente. Mi propósito es analizar los perfiles de novedad que presenta la teoría comunicativa de Habermas, desde su aplicación teórica-práctica-política-cosmopolita, en su relación con la ecología y ofrecer una respuesta tentativa sobre si realmente puede servir dicha teoría para solucionar los diversos problemas medioambientales contemporáneos. Dicho análisis seguirá una escala progresiva desde sus primeros trabajos hasta los más actuales. La *estructura del presente trabajo* podría caracterizarse de la siguiente manera:

En el primer capítulo, intento ofrecer un acercamiento a los análisis llevados a cabo por Habermas antes de su *opus magnum*, *Teoría de la acción comunicativa*. Para

ello desarrollaré tres perspectivas, histórica-crítica-epistemológica, que servirán para observar los primeros análisis realizados por el autor sobre la Modernidad y sus consecuencias en las sociedades contemporáneas del siglo XX. A ello acompañará el cambio de paradigma metodológico habermasiano a través de la «teoría de sistemas» que analiza los procesos de los diferentes subsistemas (poder y dinero) en relación con el medio ambiente. Por último se realizará un análisis sobre la crítica de Habermas a Karl Marx en una apuesta por presentar antropológicamente al ser humano como *homo faber* y *homo loquens*.

En el segundo capítulo, abordo el modelo comunicativo de Habermas desde la presentación realizada en *Teoría de la acción comunicativa*. Presento un análisis de la acción social y la comunicación a través del *giro lingüístico* que adopta Habermas mediante la teoría de los actos de habla, a la vez que la apuesta por entender las sociedades por medio de la relación igualitaria entre *mundo de la vida* y *sistema*. A ello seguirá la aplicación de los resultados de la teoría comunicativa al campo de la ecología (acompañado de un diagrama que mejorará la comprensión de la relación entre la teoría comunicativa y el medio ambiente, página 48) y al campo de la filosofía práctica como *ética del discurso* que, ante los límites que presenta el paradigma de la ecoética, a través de un *excusus*, se expone el cambio desde una filosofía moral antropocéntrica hacia una filosofía del derecho que propondrá un modelo político-deliberativo, como proyecto comunicativo.

En el tercer y último capítulo, he intentado presentar el modelo jurídico y político habermasiano en relación con la aplicación de la teoría del discurso al ámbito del derecho y del Estado democrático de derecho. La presentación del modelo jurídico y político tiene unas consecuencias democráticas que he señalado a través de la posibilidad de la desobediencia civil en el Estado democrático de derecho, y de las posibilidades de la democracia deliberativa habermasiana en un mundo globalizado como paradigma histórico. A su vez, he señalado cómo la insuficiencia de acción de los Estados nacionales ante los problemas medioambientales precisan de soluciones transnacionales a través de una democracia cosmopolita como último proyecto teórico habermasiano.

En suma, puede que al final del recorrido, la propuesta habermasiana no nos parezca tan necesaria y posible en la problemática ambiental. Puede que tal vez sí. En su

caso, solo apostando por un proyecto racional -que asuma lo mejor del antropocentrismo de la modernidad, esto es, los mecanismos democráticos de consenso junto con las teorías de justicia (social y ambiental), a la vez que asuma que la naturaleza posee un *valor intrínseco* necesario para la vida- se podrá presentar un modelo ético y político que permita solucionar los diferentes problemas ecológicos. Me sitúo, como se muestra en las conclusiones, en la perspectiva ecoética desarrollada en la Universidad de Salamanca como garantía de cumplir la meta de la filosofía como «protectora de la racionalidad» ante los nuevos problemas que las sociedades tardocapitalistas tienen ante sí.

La bibliografía y el anexo cerrarían el trabajo, mostrando éste último el proyecto llevado a cabo desde la Organización de las Naciones Unidas en ampliar, a partir de la Declaración de 1948, la relación existente entre derechos humanos y medio ambiente.

A la concesión en 2008 del Premio Internacional Jaime Brunet de la Universidad Pública de Navarra por su compromiso moral en la defensa de la justicia y los Derechos Humanos, Jürgen Habermas concedió una entrevista donde afirmó, tras la pregunta sobre el *optimismo democrático* de su obra en relación con la capacidad de aprendizaje histórico del hombre (en su aspecto negativo entendido como el coste en vidas humanas y el deterioro medioambiental impuesto por el progreso, donde la historia puede ser una *magistra vitae* de tipo crítico que nos dice qué ruta *no* podemos emprender), que aunque uno sea un pesimista teórico, en la práctica debe ser optimista –siguiendo a I. Kant, M. Horkheimer y T.W. Adorno. Por ende, el desarrollo de su teoría ha tenido como finalidad la defensa de la democracia en todos sus ámbitos pese a un posible ocaso en el anochecer del hombre a favor de las diferentes formas que adopta la tecnocracia, ya sea desde un poder burocratizado estatalmente o en forma de poder económico. He querido presentar la posible relación entre el proyecto habermasiano y el medio ambiente, que considero necesaria para el desarrollo de un proyecto democrático consecuente con los problemas del siglo XXI.

CAPÍTULO I ANTECEDENTES Y ESTUDIOS PREVIOS

Desde el estudio llevado a cabo sobre la «publicidad burguesa» a principios de los años sesenta del siglo pasado hasta la pretensión de articular una teoría general de la racionalidad que permita fundamentar una teoría crítica de la sociedad en la década de los años setenta y principios de los años ochenta, Jürgen Habermas ha tenido como objetivo principal el desarrollo de una teoría que permita (re)construir una lógica de la evolución social, por una parte, y un análisis de los fenómenos producidos por el *capitalismo tardío* o *capitalismo de organización*, por otra. Habermas, pues, tomó conciencia muy pronto de la problemática contemporánea, de herencia frankfurtiana, sobre la posibilidad o imposibilidad factible de mantener el impulso emancipatorio. La reflexión sobre cómo el proyecto de la modernidad ha caído en un proceso destructivo (con el entorno natural) y autodestructivo (con el hombre), hace que autores como M. Horkheimer, Th. W. Adorno o H. Marcuse, desarrollen la labor teórica¹ de comprender las causas que han generado un control absoluto de la naturaleza por medio de la ciencia-técnica (bajo el dominio de la razón instrumental), a la vez que un análisis sobre la recaída de las sociedades democráticas en un modelo de opinión pública (neo)representativa² que imposibilita la influencia activa sobre decisiones políticas, favoreciendo así modelos tecnocráticos. La respuesta que ofrece Habermas a la problemática de la modernidad en sus primeros escritos, pretende tomar partido a favor de la razón. Una razón que posteriormente será presentada como *razón comunicativa* y cuyo nombre, que posibilita una comprensión aproblemática de los plexos simbólicos del ser humano, es *interacción mediada simbólicamente*³.

Por eso, sin lugar a dudas, es preceptiva una breve caracterización de los estudios previos a *Teoría de la acción comunicativa* (TAC) que caractericen, por una parte, el tipo de progreso histórico que ha conducido al hombre hacia un dominio y control del entorno natural y social (I.1), así como el análisis de las consecuencias derivadas del crecimiento en el capitalismo tardío (I.2), e incluso la posibilidad de realizar una revisión de algunos puntos del materialismo histórico de Marx (I.3). Advierta el lector, además, que pese a la afirmación de Habermas de que en él hay una

¹ Principalmente desarrollado en: Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta. 2006. Marcuse, H. *Eros y civilización*. Barcelona: Planeta-De Agostini. 1985. Marcuse, H. *El hombre Unidimensional*. Barcelona: Editorial Seix Barral. 1972.

² Cf. HCOP, 222

³ Cf. LCS, 173.

ruptura con la filosofía del sujeto al analizar los límites de ésta en las propuestas neokantianas y fenomenológicas, hay una vuelta hacia la filosofía del sujeto, en una versión histórico-hegeliana de la metapsicología de Freud donde la investigación psicoanalítica es considerada útil para la metodología hermenéutica pues se trata en última instancia de interpretar una autorreflexión a partir del texto de alguien psicoanalizado que posibilita, en la misma interpretación, métodos analítico-causales. Esta metapsicología aporta para Habermas «...la lógica de la interpretación en el diálogo analítico»⁴. No será hasta la publicación de *Teoría de la Acción Comunicativa* (1981), y el posterior abandono de la teoría de los intereses del conocimiento, donde Habermas podrá afirmar dicha ruptura sin problemas⁵.

I.1. Dominio y control del entorno natural y social

Uno de los primeros problemas analizados por Habermas en sus primeros escritos tiene que ver con cierta tendencia en algunas ramas de las ciencias sociales (partes de la psicología, economía, sociología y ciencia política) de monopolizar, junto con las ciencias empírico-analíticas, el campo de acceso a la realidad siguiendo la *metodología nomológica* de ésta⁶. Para ello, Habermas introduce un estudio histórico sobre cómo la humanidad ha llegado a posiciones tecnocráticas de dominio, analizando así el papel de la ciencia y la tecnología que tienden hacia la «ideología», para situarse, frente a posiciones positivistas, en una teoría del conocimiento donde las normas que informan sobre el mismo conocimiento no responden a una concepción «pura», sino que están conectadas con intereses antropológicos que actúan como *intereses rectores del conocimiento*.

I.1.1. Perspectiva histórica. Teoría y Praxis en la civilización científica

Los trabajos realizados en la etapa temprana de su pensamiento, sintetizados por primera vez en *Theorie und Praxis* (1963), tienen como intención propedéutica el desarrollo de una teoría de la sociedad con intención práctica⁷. Sus análisis históricos,

⁴ Cf. McCarthy, Th. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: The MIT Press. 1981, pp. 202. Véase al respecto sobre este punto: LCS, 256 y ss.

⁵ Así puede leerse en un estudio posterior: «...también *Conocimiento e interés* estaba marcado por la primacía de los planteamientos epistemológicos». Cf. VJ, 15.

⁶ Por *metodología nomológica* o *modelo nomológico-deductivo* Habermas entiende el modo como se explica un hecho o un estado de cosas a partir de una ley natural o un enunciado natural.

⁷ Cf. «Prólogo a la primera edición», TP.

con veracidad para el estudio posterior, cierran su exposición basándose en dos conclusiones sobre el tipo de sociedad cerrada en aras de una administración total:

a) La primera de ellas corresponde a la ruptura histórica de la filosofía social de la modernidad respecto a la filosofía práctica⁸. Esta ruptura tiene su génesis en el comienzo de la modernidad (ligada a la nueva imagen del mundo que la racionalidad científico-matemática crea de la mano de Galileo-Bacon-Descartes y al cambio social producido por la burguesía frente a las sociedades medievales) y se enfatizará a finales del siglo XVIII con el surgimiento de las nuevas ciencias sociales. La perspectiva de la antigua política –siguiendo a Aristóteles– como filosofía práctica (*praxis*) cuya esencia radica en la determinación consciente del ciudadano, se modifica específicamente: si bien la política era entendida como la doctrina de la vida buena y justa de los ciudadanos en la comunidad política, desde la Modernidad el comportamiento político (N. Maquiavelo) y el orden social (T. Moro) responderán no a relaciones morales de vida buena, sino a soluciones técnicas. Para Habermas, la antigua doctrina de la política como *praxis* se entendía como continuación de la ética (*êthos*) y tenía como finalidad asegurar un orden virtuoso de conducta entre los ciudadanos (*polis*). Esta asunción no tenía nada que ver con la *techné* griega (o *ars* medieval), que consistía más bien en un saber ligado a formas de conocimiento racional, referido a la habilidad para la realización de cosas, plasmadas y realizadas por medio de la *poiesis* como creación o producción desindividualizada de aquello que antes no existía, incluso con ontología propia. En cambio, para la moderna filosofía social, abanderada con la máxima baconiana «*scientia propter potentiam*», la técnica, tanto en su versión científica como en su versión política, ha progresado hacia un modelo nomológico de conocimiento y acción sobre la realidad natural y social.

b) Por otra parte, en la actualidad social que Habermas analiza (década de 1960), la finalidad del saber científico-técnico como proceso de *desencantamiento del mundo* y *racionalización* -Weber *dixit*- tiende a desembocar en una civilización exclusivamente técnica. El hombre, que en un breve lapso histórico asume una superioridad respecto a la naturaleza (la pretende explicar con la ciencia, transformar con la técnica, explotar

⁸ Para una exposición detallada sobre la ruptura entre la filosofía social de la modernidad y la filosofía práctica, ver: TP, 58-86. Para entender la instauración de la ciencia de los modernos frente a la sabiduría de los antiguos, ver: Gómez Heras, J. M^a.G^a *En armonía con la naturaleza*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. 2010, (especialmente el capítulo III).

con la industria, comercializar con el mercado o remodelar con el urbanismo⁹), utiliza el método científico para resolver los problemas de la política, instaurando así un Estado técnico. La crítica al sociólogo Niklas Luhmann¹⁰ en su propuesta de una teoría sistémica de la sociedad donde el análisis social se rige en términos de tecnología social, es un ejemplo de cómo se sustituye un discurso acerca de cuestiones prácticas en pos de una tecnocracia o sistema dirigido, con ingenieros sociales y moradores de instituciones cerradas¹¹, que imposibilitan a los individuos decidir sobre las normas y motivaciones que su misma sociedad precisa. El sistema político, en este modelo, sería el único director del proceso social en una síntesis de ciencia y administración.

La alternativa que propone Habermas, frente al modelo que Luhmann hereda, responde a la despolitización de la opinión pública (*Öffentlichkeit*) en las sociedades cerradas a favor de una absoluta democratización de todos los procesos de decisión importantes para la sociedad global. Su propuesta de desarrollar una teoría de la sociedad con intención práctica -donde la comunicación sirve como proceso de formación de la voluntad política- actúa como *contraideología tecnocrática* en la civilización científica.

1.1.2. Perspectiva crítica. Consideraciones a partir de Ciencia y técnica como «ideología»

La crítica a Luhmann por parte de Habermas es una consecuencia de lo anticipado ya en la perspectiva histórica y que corresponde al juicio habermasiano de la ciencia-técnica como ideología. Habermas enmarca la cuestión no solo en la trayectoria histórica de la sociedad sino además en el contexto reciente de la disputa sobre el positivismo en Alemania (disputa que surgió a raíz del congreso de Tubinga en 1961 por parte de Th. W. Adorno y K. R. Popper y continuaron J. Habermas y H. Albert¹²). Si bien Adorno y Horkheimer denunciaron el carácter equivoco del concepto weberiano de *racionalización*, sacando a la luz la dialéctica de la Ilustración¹³, Marcuse agudizó

⁹ Cf. Gómez Heras, J. M^a.G^a. *En armonía con la naturaleza*. *Op. cit.* pp. 25.

¹⁰ Sobre la crítica de Habermas a Luhmann ver: «Discusión con Niklas Luhmann: ¿teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?». LCS, 309-419.

¹¹ Cf. TP, 313.

¹² La disputa ha sido recopilada. Cf. Adorno, Th. W. Popper, K. R. Dahrendorf, R. Habermas, J. Albert, H. y Pilot, H. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo. 1973. Las contribuciones de Habermas han sido recogidas también en LCS. La disputa puede inscribirse en el marco general del problema metodológico de las ciencias sociales.

¹³ Cf. Horkheimer. M. y Adorno. Th. W., *Op. cit.* pp. 92-95.

las contradicciones de esa dialéctica como «dialéctica de la civilización»¹⁴ donde la ciencia y la técnica realizan funciones ideológicas. De esta contradicción partirán tanto Marcuse como Habermas en el análisis legitimador de la ciencia-técnica y en la necesidad de elaborar una teoría de la sociedad en la era del capitalismo tardío. Sin embargo, no ofrecen soluciones idénticas. Partiendo de la interpretación habermasiana de la *Naturphilosophie* de Schelling, junto con la influencia místico-religiosa de algunos textos cabalísticos, como el *Zóhar*, en planteamientos del idealismo alemán y, a través de éstos, en los *manuscritos parisinos* de Marx y en el materialismo histórico (extendiendo la influencia histórica hasta E. Bloch y W. Benjamin)¹⁵, destaca Habermas la idea de una resurrección de la naturaleza donde la emancipación histórica del género humano solo será posible si se realiza una restauración de la naturaleza caída. Esa promesa utópica de resurrección de la naturaleza estaría presente –según Habermas– en la reflexión de H. Marcuse, Th. W. Adorno y M. Horkheimer¹⁶.

Habermas, a su vez, cuestiona esa versión escatológica al criticar el modo en que Adorno y Horkheimer (por medio de la identificación mimética del hombre) y Marcuse (con el proyecto de una nueva ciencia y una nueva tecnología) mantienen una posición nostálgico-romántica de una naturaleza expoliada por la técnica a favor de una resurrección de la naturaleza caída. Al criticar ambas propuestas, Habermas defiende, por una parte, que la emancipación es sólo posible en función de un *acuerdo ideal* alcanzable en una *comunicación libre de dominio* y presupuesto ya en el uso cotidiano del lenguaje y, por otra parte, tal emancipación no podría ser ampliada a una reconciliación universal que incluyese la naturaleza externa, pues nuestra relación con ella viene dictada por un *interés técnico-cognoscitivo* que responde al *programa metacrítico* habermasiano de los *intereses rectores del conocimiento*, tema que será tratado más adelante.

¹⁴ La influencia de la dialéctica de la ilustración sobre la «dialéctica de la civilización» es notoria, ver al respecto: Fred Alford, C. *Science and revenge of nature. Marcuse and Habermas*. Florida: University Presses of Florida. 1985. pp. 39. Sobre el desarrollo de dicha dialéctica, Marcuse expresa el poder de la racionalidad tecnológica en lenguaje freudiano en su obra *Eros y Civilización* (*Op. cit.* pp. 82-105).

¹⁵ Cf. «Idealismo dialéctico en tránsito al materialismo. Consecuencias filosófico-históricas de las ideas de Schelling de una contracción de Dios» en TP, 163-215; «El idealismo alemán de los filósofos judíos (1961)» en PFP, 37-38 y 52-53; «K. Jaspers» y «E. Bloch» en PFP, 73-90. y 127-143. Recordar además la tesis doctoral (aún a día de hoy inédita) defendida en 1954 en la Universidad de Bonn cuyo título reza «Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken». Cf. Müller-Doohm S. *Jürgen Habermas*. Frankfurt am Maim: Suhrkamp BasisBiographie. 2008, pp. 20.

¹⁶ Cf. CTI, 59.

Cabe detenerse aquí en la crítica y revisión que Habermas realiza a la idea de una nueva ciencia y nueva técnica en Marcuse. Para éste, la acción medio-fin corresponde a un interés técnico (defendido también por Habermas), donde la reestructuración de la técnica, sumida a un tipo distinto de metodología y teoría científica, posibilitaría superar el Estado tecnocrático (a la vez que la superación de la visión de dominio sobre la naturaleza)¹⁷. Frente a la actitud marcuseana, la alternativa que Habermas propone no es una reestructuración de la técnica, sino el reconocimiento de ella como realidad irreversible del hombre, es decir, la estructura de la acción medio-fin regida por el interés científico-técnico no es para él un proyecto contingente de una época histórica específica, que puede ser superada, sino más bien un proyecto de la especie humana en la constitución trascendental del mismo en tanto que su propia conservación está ligada al intercambio con la naturaleza por el trabajo, con una clara influencia de los *manuscritos parisinos* de Marx, así como del concepto marxiano de «intercambio orgánico»¹⁸. Hay que señalar además que ese reconocimiento irreversible (e irrenunciable) imposibilita hablar de una naturaleza como *sujeto*, pero hace posible reconocer a la naturaleza en constante relación con el hombre y viceversa. Aunque el concepto marxiano corresponda más bien a proyecciones de trabajo o acción instrumental sobre la naturaleza (tema tratado en el tercer punto del primer capítulo), Habermas observa que no solo el trabajo es característico de la especie humana, sino también el lenguaje como *interacción simbólicamente mediada*, que es distinta de la *acción racional con respecto a fines*.

Por *acción racional con respecto a fines* Habermas distingue dos modalidades: la acción instrumental y la acción estratégica (elección racional). La acción instrumental se rige por reglas técnicas que descansan en un saber empírico e implican pronósticos sobre sucesos observables (físicos o sociales) que pueden resultar verdaderos o falsos. La acción estratégica o elección racional se guía enteramente por estrategias basadas en un saber analítico que implica una deducción de las reglas de preferencia (o sistemas de valor) y de las máximas generales; estos enunciados pueden estar bien deducidos o mal deducidos analíticamente. La diferencia estriba en que mientras la acción instrumental organiza medios que resultan adecuados o inadecuados según el criterio de control

¹⁷ Marcuse, H. *El hombre Unidimensional*. *Op. cit.* pp. 195 y ss.

¹⁸ Para una aproximación más detallada al concepto de «intercambio orgánico», ver: Romero, J. «El concepto de intercambio orgánico entre naturaleza y ser humano: una aproximación marxológica». *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*. N° 16. 2015.

eficiente sobre la realidad, la acción estratégica solamente depende de la valoración correcta de las alternativas posibles de comportamiento, obtenida a través de la deducción. Estos tipos de acción, que la mayor parte de las veces se combinan en diversas acciones, se situarían en el campo monológico, es decir, sin necesidad de diálogo.

Por *acción comunicativa*, contrapuesta a la acción medio-fin, entendida como *interacción simbólicamente mediada* y orientada por normas intersubjetivamente vigentes que definen expectativas recíprocas de comportamiento y tienen que ser reconocidas, dialógicamente, por lo menos dos sujetos agentes, Habermas afirma que este tipo de acción origina el marco institucional de una sociedad o de un mundo socio-cultural de la vida. La organización colectiva no asegurada por el instinto o las instituciones democráticas son algunos ejemplos de este marco institucional dirigido y exigido desde el ámbito social (no desde el ámbito de la tecnología social como en Luhmann).

Mediante esta distinción, el hombre, como *homo faber* y *homo loquens*, históricamente, y tras la creciente expansión de la acción racional con respecto a fines, ha llegado a situarse en un tipo de sociedad donde el factor dominante es el económico, dejando en un segundo plano las tradiciones culturales. En esta situación, la sociedad busca una legitimación científica en sus relaciones y ése es para Habermas el contexto genealógico de las ideologías: legitimación de un dominio -sumido en relaciones de poder- presentado como ciencia moderna¹⁹. El gran problema que observa tiene que ver con la posibilidad de que esas tesis hayan podido penetrar como *ideologías de fondo* en la conciencia de la población, posibilitando decisiones tecnocráticas en detrimento de la voluntad política democrática.

La naturaleza, por otra parte, ha estado determinada por un creciente poder de disposición técnica sobre las condiciones externas de la existencia que representa la forma de *adaptación activa* que posibilita distinguir la autoconservación colectiva de los sujetos en sociedad de la conservación característica de las especies animales. El hombre, mediante la técnica como actividad específicamente humana, históricamente adapta su género a los espacios abiertos a través del uso de herramientas como constatan los estudios antropológicos y arqueológicos sobre los útiles y los homínidos del Plio-

¹⁹ Cf. CTI, 79.

Pleistoceno. Para Habermas, la acomodación cultural, a través del sometimiento y el control del entorno natural, de las necesidades de la especie humana «...en lugar de adaptarnos nosotros a la naturaleza»²⁰, es un factor a tener en cuenta a la hora de analizar la relación entre ser humano y naturaleza. Este análisis habermasiano permite a su vez la crítica a los defensores de una neutralidad valorativa en la ciencia (sirviéndose, entre otros, de la teoría del conocimiento de Nietzsche a la hora de caracterizar los actos de conocimiento como actos inmersos en nexos subjetivos creadores de sentido donde la relación entre mundo e imagen humana es muy indirecta²¹) a favor de un análisis, a partir de la teoría de los intereses rectores del conocimiento, sobre cómo puede ser utilizada la ciencia tanto en el desarrollo de fuerzas productivas como en el desarrollo de fuerzas destructivas²². A su vez, en el marco institucional de la extensión de los subsistemas de la acción racional con respecto a fines (sistemas que derivan directa o indirectamente de las nuevas tecnologías o del perfeccionamiento de estrategias en los ámbitos de la producción, del intercambio, de la defensa...) no se han asumido las formas de adaptación activa propias del modelo sociocultural, sino una especie de *adaptación pasiva*. Esto es, formas de adaptación que responden a una evolución espontánea y no a una acción planificada y racional que puede *reconducirse* en medio de un diálogo intersubjetivo. Esta situación hace posible que la ciencia y la técnica puedan volverse también ideológicas.

La finalidad de Habermas en *Ciencia y técnica como «ideología»*, que enlazaría con la propuesta histórica y epistemológica, tiene que ver con el restablecimiento de la interacción mediada simbólicamente (acción comunicativa) frente al monopolio de la acción racional con respecto a fines. El *coste* de este proyecto, si es que se puede considerar como un coste significativo, es la ruptura con la idea de una restauración de la naturaleza caída (idea que tiende a ser también ideológica²³) y la aceptación del «desencantamiento del mundo» como premisa para entender que la ciencia no puede asumir funciones de *imagen del mundo* a la hora de cumplir con la tarea práctico-moral de constituir la identidad del yo y del grupo.

²⁰ Cf. CTI, 102

²¹ Cf. «Sobre la teoría del conocimiento de Nietzsche» en LCS, 423-441.

²² Cf. CTI, 116.

²³ «The new science is rhetoric designed to soften Marcuse's otherwise terribly harsh —especially in light of Horkheimer and Adorno's original goal of reconciliation with nature- goal of the complete subordination of nature to human purposes. The new science is, in a sense, an ideology. It grants the aura of reconciliation with nature to what is actually projected to be humanity's final victory over it». Cf. Fred Alford, C. *Op. cit.* pp. 64.

La *ganancia* de este proyecto, como propuesta para clarificar un concepto de razón libre de dominio (más allá de la acción racional con respecto a fines), tiene que ver con la posición que la naturaleza ocupa en relación con el ser humano para que éste pueda desarrollarse. Esta relación, histórica, posibilita analizar el *impacto* del ser humano sobre el medio natural a lo largo de los siglos, incidiendo sobre la pérdida de biodiversidad y la sobreexplotación de los ecosistemas (o desaparición de la capa de ozono, calentamiento global o contaminación como problemas contemporáneos). Si bien la relación está ligada a un *interés técnico*, es necesario clarificar la concepción epistemológica que abandera Habermas para observar y caracterizar los límites de ésta respecto a la naturaleza.

1.1.3. Perspectiva epistemológica. Intereses rectores del conocimiento

Habermas, de un modo poco habitual en la filosofía contemporánea de posguerra, no se deja sucumbir por el pesimismo creciente y apuesta por una teoría epistemológica unida a una sociedad libre de dominio. Ésta simbiosis, presente en la *perspectiva histórica* y *perspectiva crítica*, precisa de una mayor contextualización a la hora de entender las propuestas del primer Habermas.

En 1965, al tomar posesión de la cátedra de filosofía y sociología de la Universidad de Frankfurt, Habermas pronunció una conferencia inaugural cuyo título era *Conocimiento e interés*. Allí se pretendía analizar el tipo de conexión existente entre estas dos nociones, enlazando con el escrito crítico de Horkheimer (*Teoría tradicional y teoría crítica*) y retomando dicha discusión a través de una crítica a E. Husserl. Para éste, la *crisis de las ciencias*, sintetizada en su obra *Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), significa una pérdida del valor formativo de la teoría a la vez que una denuncia al positivismo científico como proyección de un *ser-en-si* irreal de las cosas, construido tras la formalización de los hechos y transferido después a la realidad como esencia verdadera²⁴. Habermas, retomando el concepto de *mundo de la vida* de Husserl (o estructura vivencial precedente al conocimiento en la experiencia humana de Heidegger o relación entre conocimiento y mundo de vida en Wittgenstein²⁵), entiende todo conocimiento en relación correlativa con el sujeto. Esa relación correlativa ligada al concepto de interés se contrapone a la «teoría pura» de la

²⁴ Cf. Gómez Heras, J. M^a.G^a. *En armonía con la naturaleza*. *Op. cit.* pp. 349.

²⁵ Las «formas de vida» de Wittgenstein corresponden a los «mundos de la vida» de Husserl, obedeciendo aquéllas a las reglas de la gramática de los juegos del lenguaje. Cf. LCS, 203.

ciencia siguiendo a Husserl²⁶. Como categoría teórico-cognoscitiva, la finalidad principal de su *esquema metacrítico* es la caracterización epistemológica de la reproducción y constitución de la especie humana a través del trabajo y la interacción. Para ello, Habermas se sitúa entre Kant y Darwin para postular que los intereses son procesos «cuasi-trascendentales», a la vez que históricos, donde la realización del sujeto trascendental tiene su base en la historia natural del género humano. En este proceso histórico de conservación y constitución de la especie, hay tres constantes que se mantienen históricamente: trabajo, lenguaje y dominio (entendido éste desde el plano normativo de la organización de las relaciones humanas). De estas tres constantes históricas, surgen tres categorías de conocimiento o puntos de vista a la hora de concebir la realidad²⁷:

- Las *ciencias empírico-analíticas* cuyo medio social es el trabajo, su saber la información para ampliar el poder técnico y su interés es la técnica.
- Las *ciencias histórico-hermenéuticas* cuyo medio social es el lenguaje, su saber la interpretación que hace posible una orientación de la acción bajo tradiciones comunes y su interés es la orientación práctica.
- Las *ciencias críticas* cuyo medio social es el dominio, su saber el análisis emancipador de la conciencia frente a poderes hipostasiados y su interés es la emancipación.

Estas tres dimensiones, a su vez, están conectadas entre sí por el hecho de ser dimensiones de un yo en relación con el medio ambiente y el medio social; relaciones que a su vez son realizaciones del yo en la sociedad presentadas como fuerzas de producción de una sociedad, tradiciones culturales que posibilitan interpretar una sociedad y legitimaciones que una sociedad acepta o critica²⁸. Su conocimiento posibilita la autoconservación de la especie en el medio natural y social.

²⁶ Habermas encuentra en Husserl una doble problemática. Por una parte afirma que éste no puede ofrecer, a partir de su proyecto fenomenológico, normas orientadas a la acción y, por otra parte, tampoco puede ofrecer un estado nuevo de emancipación al encubrir su propia *teoría de interés* una fuerza pseudonormativa (presente en la *epojé* husserliana) propia de una concepción tradicional de teoría. Cf. CI, 164-166.

²⁷ Para la fundamentación de la teoría de los intereses, Habermas se apoya en la teoría de los enunciados de Peirce (interés técnico), en la hermenéutica de Dilthey (interés práctico) y en la propuesta práctica de Fichte (interés emancipatorio). Se recomienda la obra de Th. McCarthy para un interés mayor sobre este punto. Cf. McCarthy, Th. *Op. cit.* pp. 61 y ss; 70 y ss; 79 y ss.

²⁸ Cf. CI, 176.

Dentro del *programa metacrítico* habermasiano, el concepto de naturaleza adquiere un carácter ambivalente. Si bien las estructuras trascendentales tienen su base en la historia natural de las especies, el acceso a la misma naturaleza está restringido y es solo posible a través del *interés técnico* del hombre. Esta asunción posibilita hablar de tres dimensiones de la naturaleza: una naturaleza subjetiva (hombre), una naturaleza objetiva (la naturaleza como objeto de conocimiento) y una naturaleza-en-sí similar al concepto kantiano *cosa en sí* (aunque con algunos matices como veremos a continuación). Ante esta caracterización, la naturaleza objetiva solo puede ser concebida humanamente como una «naturaleza-para-nosotros», conocida por medio del interés técnico de las ciencias naturales. Por ello, es lícito observar cómo puede Habermas explicar el acceso a esa naturaleza-en-sí a partir de su teoría de los intereses, como medio para la reproducción y constitución del ser humano²⁹.

Esta posible pregunta enlaza con el doble juego que adquiere la naturaleza-en-sí para Th. McCarthy en su revisión de Habermas³⁰. La naturaleza-en-sí parece existir en Habermas –según McCarthy– independientemente mediada al interés cognitivo del ser humano. El problema es que la misma naturaleza-en-sí no es solo un objeto de uso (para la ciencia y la técnica), sino el suelo de la naturaleza humana. A ésta crítica responderá Habermas más adelante, en *Teoría de la acción comunicativa*. Allí, abandonando la teoría epistemológica de los intereses rectores de conocimiento, reconocerá que los efectos de la crisis ecológica «...atentan contra las bases orgánicas del mundo de la vida»³¹, posibilitando tomar conciencia de la existencia de unos criterios de habitabilidad que poseen límites irrebasables. También hay que señalar, como posteriormente ha afirmado, que el concepto de una naturaleza-en-sí no es ciertamente afín al concepto kantiano en la medida en que la «naturaleza-para-nosotros» conserva connotaciones realistas de una realidad que existe con independencia del ser humano y de forma contingente³². A su vez, es notoria la crítica de J. Whitebook a Habermas³³. Para aquél, la ética de Habermas es estrictamente antropológica (tema que será tratado específicamente más adelante en la relación de la ética del discurso con el paradigma ecoético), y su defensa de la ciencia física como paradigma de nuestro tiempo, en vez de

²⁹ Cf. Gil, J. y Velayos, C. «Naturaleza y epistemología. Una crítica a J. Habermas». Actas del I Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la ciencia en España. 1997, pp. 363.

³⁰ Cf. McCarthy, Th.. *Op. cit.* pp. 110-136.

³¹ Cf. TAC II, 559.

³² Cf. CEP, 427.

³³ Cf. Whitebook, J. «The Problem of Nature in Habermas». *Telos*. Nº 40. 1979, pp. 41-69.

la aceptación del paradigma biológico (que presupone una comunidad orgánica de vida), imposibilita tomar conciencia del problema medioambiental. Para J. Whitebook, el antropocentrismo presente en las éticas comunicativas no ofrece una respuesta adecuada a la crisis ecológica ante los efectos del poder y la expansión global de la ciencia moderna y la tecnología, que precisan más bien de soluciones políticas. Whitebook señala como conclusión que es necesario cuidar la naturaleza, movilizándolo a la opinión pública y reconduciendo el proceso científico-técnico. Casualmente, la teoría de la evolución social de Habermas puede contribuir en las premisas señaladas por Whitebook en su conclusión de la necesidad de voluntad política a la hora de solucionar problemas medioambientales. Para ello ha presentado una propedéutica histórica, a la vez que una crítica a las ideologías científico-técnicas, junto con una teoría epistemológica, que posibilitan movilizar a la opinión pública. Habermas ya preveía que una sociedad científizada sólo podrá constituirse como verdadera sociedad emancipada en la medida «...en que la ciencia y la técnica estuvieran mediadas a través de las cabezas de los hombres con la práctica de la vida»³⁴. Mientras Habermas escribía esto en la década de los años sesenta, se estaban originando en el seno de la sociedad los Nuevos Movimientos Sociales como *nuevo paradigma político*³⁵ y nuevo agente colectivo que interviene en el proceso de transformación social (promoviendo los cambios u oponiéndose a ellos).

Con el transcurso de los años Habermas se irá distanciando del *programa metacrítico* de conocimiento. Su propuesta de una teoría de la sociedad con intención práctica no puede fundamentarse con argumentos epistemológicos y metodológicos. *Conocimiento e interés* tendrá, después del *giro lingüístico*, el valor de una teoría superada

I.2. Inestabilidad ecológica derivada del capitalismo tardío o de organización

El final de la segunda Guerra Mundial trajo consigo un periodo de gran prosperidad para el mundo occidental. La teoría económica keynesiana, no tanto desde la ortodoxia neoclásica sino a partir de la publicación de *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* (1936), incentivó un rápido crecimiento que precisaba de un coste mayor de energía y materias primas. El crudo se situó por delante del carbón como fuente de energía global, abriendo paso a una nueva era que se mantendría estable

³⁴ Cf. «Política científizada y opinión pública». CTI, 157.

³⁵ Cf. Offe, C. *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Sistema. 1992, pp. 163 y ss.

hasta las crisis del petróleo de los años setenta. Se sabía (por medio de la comunidad científica y de algunos intelectuales) que los combustibles fósiles eran un recurso finito, pero apenas afectó al optimismo general. El Estado del bienestar -como premisa keynesiana- junto con la expansión de la riqueza a través de los combustibles baratos obtenidos del petróleo, hacían posible, después de dos guerras mundiales, una estabilidad que imposibilitaba prever una crisis ecológica mundial. Solo unos pocos autores, como Rachel L. Carson en su obra *Primavera silenciosa*, empezaron en los primeros años de la década de los sesenta a denunciar la problemática ambiental mediante escritos divulgativos³⁶. A partir de las primeras denuncias, se empezaron a formular investigaciones sobre el impacto del ser humano en el medio ambiente que dieron lugar a varios informes, a partir de estudios empíricos, sobre el deterioro ambiental. Así surgió *Los límites del crecimiento* (1972), informe pionero que no pasará inadvertido para Jürgen Habermas a la hora de estudiar la lógica interna del capitalismo en su obra *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973). Hay que señalar que el capitalismo analizado corresponde a un capitalismo controlado que se detuvo bruscamente ante las graves crisis económicas de los años setenta, posibilitando el ascenso del paradigma económico neoliberal.

1.2.1. Los límites del crecimiento. Un informe del Club de Roma

En medio del optimismo del crecimiento económico, Aurelio Peccei se preguntaba cómo es posible que solo el 20% de la humanidad pudiera vivir en condiciones de vida digna tras una economía de producción como la desarrollada en los últimos años. Para dar respuesta a su pregunta, este empresario italiano reunió a una serie de científicos, filósofos, sociólogos y economistas a finales de los años sesenta en la Accademia dei Lincei de Roma para analizar profundamente la realidad. Se estaba fraguando el conocido posteriormente como Club de Roma³⁷. Al mismo tiempo que Peccei analizaba cuestiones de índole económica y política, otros autores analizaban el mismo problema desde otra perspectiva. La explotación de los recursos naturales había sido estudiada anteriormente tanto desde el análisis empírico de los límites de la producción (M. King Hubbert: *Energy from Fossil Fuels*, 1949) como desde el modelo cualitativo a partir de la *teoría de juegos* (G. Hardin: *The Tragedy of the Commons*,

³⁶ Cf. Sosa, N. *Ética ecológica*. Madrid: Libertarias. 1994, pp. 38.

³⁷ La bibliografía sobre la historia del Club de Roma es extensa. Para una aproximación, ver: Bardi, U. *Los límites del crecimiento retomados*. Madrid: Los libros de la catarata. 2014, pp. 31-46.

1968). Sin embargo, estas primeras aproximaciones no tuvieron la solvencia necesaria para alarmar a la Comunidad Internacional. Mientras tanto, en el Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), J. W. Forrester –a partir de las primeras computadoras digitales- empezó a desarrollar un método que facilitaba simular situaciones socioeconómicas nacionales, e incluso simular todo el sistema económico mundial. A partir de aquí desarrolló la «dinámica de sistemas» cuya metodología incluía, en la misma simulación, elementos de la economía, la ecología y el ecosistema. El encuentro entre Peccei y Forrester años después dio lugar a un trabajo conjunto entre los intelectuales del Club de Roma y los científicos del MIT (especialmente Forrester y Meadows) que se plasmará en el primero de los informes al Club de Roma publicado en 1972, *Los límites del crecimiento*³⁸. Dicho informe incorporaba el modelo matemático de Forrester (World3) donde interaccionaban cinco variables –industrialización, población, contaminación, recursos naturales y alimentos- que reflejaban la complejidad de dichas interacciones, por una parte, a la vez que los riesgos asociados con los crecimientos exponenciales de algunas magnitudes, por otra. La conclusión general del informe sostuvo que si el actual incremento de la población mundial -junto con la industrialización, la contaminación, la producción de alimentos y la explotación de los recursos naturales- se mantenía como hasta ahora, alcanzaría unos límites absolutos que colapsarían. Es «la profecía del colapso» señalada por Donella H. Meadows y su equipo como resultado de una combinación *explosiva* entre una disminución de la disponibilidad de los recursos naturales junto con la sobrepoblación, el exceso de contaminación y el aumento del CO₂ en la atmósfera como causa principal del cambio climático. Esta conclusión no solo tenía un carácter predictivo sino que suponía una advertencia para la humanidad: a más crecimiento, mayor posibilidad de colapso en la economía, el medio ambiente y la población. Era necesario reestructurar el crecimiento para equilibrar el modelo de Forrester y evitar así el colapso -señalaba Meadows.

1.2.2. Desequilibrio ecológico en el capitalismo tardío

Enlazando con los primeros trabajos sobre la *transformación estructural de la opinión pública*, Jürgen Habermas emprende el estudio de comprender la lógica interna del (neo)capitalismo tardío en su fase contemporánea presentado como capitalismo

³⁸ Esta obra pionera será revisada y actualizada en dos ocasiones: 1992 y 2004. Cf. Meadows, D.H. Randers, J. y Meadows, D. *Los límites del crecimiento 30 años después*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores. 2006.

regulado por el Estado donde los desarrollos sociales están sujetos a crisis y contradicciones. El despliegue analítico sobre la sociedad neocapitalista tiene en primer lugar que abandonar -en palabras del propio Habermas- la teoría de la crisis de Marx por la insuficiencia metodológica de ésta ante la complejidad contemporánea³⁹. Para ello, Habermas acepta el paradigma de la «teoría de sistemas» (siguiendo a Claus Offe en su interpretación de N. Luhmann) donde el sistema de sociedad (como conjunto de sistema de sistemas sociales) y el sistema social (sistema socio-cultural, sistema político, sistema económico) amplían el horizonte analítico de las crisis capitalistas acaecidas cuando la estructura de un sistema de sociedad admite menos posibilidades de resolver problemas que lo requerido para su conservación, a la vez que el sentimiento de amenaza, por parte de los miembros de la sociedad, sobre su identidad social e individual. Dentro de este modelo se realiza una distinción a partir de los principios de organización de las sociedades: *integración social e integración sistémica* (o mundo-de-vida y sistema o interacción y sistema). Estos responderían a las estructuras normativas (valores e instituciones) de autogobierno y a los componentes normativos (Estado y economía) del sistema político. A su vez, todo sistema social estaría constituido por tres propiedades universales⁴⁰:

- a) *Intercambio de los sistemas sociales con el medio ambiente* (mediante la producción como apropiación de la naturaleza exterior y la socialización como apropiación de la naturaleza interior).
- b) *Alteración de los patrones* (la normalidad de los sistemas de sociedad varían a partir de las fuerzas productivas y el grado de autonomía sistémica, dependiendo de las imágenes del mundo).
- c) *Capacidad de aprendizaje institucional* (posibilidad de diferenciar, en el desarrollo de la sociedad, entre cuestiones teórico-técnicas y cuestiones prácticas ligadas a procesos discursivos).

En la caracterización sistemática de los principios de organización de las sociedades⁴¹, el capitalismo tardío puede entrar por su propia lógica –según Habermas-

³⁹ El capitalismo de mediados del siglo XX se presenta más complejo que el capitalismo analizado por Marx donde las crisis sistémicas eran solo crisis sociales y económicas. Cf. PLCT, 17.

⁴⁰ Cf. PLCT, 30 y ss.

⁴¹ Habermas distingue, en el desarrollo social, cuatro formaciones sociales: la anterior a las altas culturas, la tradicional, la capitalista y la poscapitalista. Cf. PLCT, 44-55.

en un proceso de crisis sistémicas donde una crisis económica puede conducir hacia una crisis de legitimación y motivación que hace posible, a través de la desintegración de las instituciones sociales, un estado social de *anomia*, esto es, ausencia de normas o «colapso de gobernabilidad», que puede generar reacciones patológicas (criminalidad, delincuencia, guerra, suicidio...) como señaló E. Durkheim. Los cambios propios del capitalismo tardío, donde su principio de organización es el trabajo asalariado y el capital junto con una relación no-política de clases y de *laissez faire* regulado por el Estado, tienen que ver principalmente con el papel que asume el mercado, tanto en la función integradora del sistema como en la integración social, permitiendo que las estructuras normativas de autogobierno sean ejercidas desde la autoridad económica y no desde la autoridad ciudadana. Una vez más desde la tecnocracia y no desde la democracia.

Presentar una *prognosis de crisis* en el capitalismo tardío no responde solamente a una crisis económica. Para ello Habermas distingue entre cuatro tipos de crisis que actúan como imperativos contradictorios amenazando la integración sistémica: crisis económica, crisis de racionalidad, crisis de legitimación y crisis de motivación⁴². Si bien primeramente en el capitalismo tardío las crisis se presentan en forma de problemas económicos de autogobierno (al ser el sistema económico la base donde se sustenta el capitalismo liberal), su prognosis se desplaza hacia el sistema político o administración estatal donde el Estado asume la dirección del mercado y de la sociedad. Si el Estado deja de ser eficiente en el proceso de producción y distribución, se hablaría de crisis de racionalidad o desorganización estatal que conduciría hacia una crisis de legitimación y de motivación como prognosis fundada de crisis. La legitimación, como lealtad de los ciudadanos respecto a un Estado, entra en una crisis de identidad (y no identificación) por su ineficacia o por su falta de *motivación* que produce una «crisis socio-cultural» (siempre desde fuera del sistema político y el sistema económico) que conduce o bien hacia un estado social de *anomia* o a la exigencia de un cambio en el sistema. Aquí Habermas observa cómo la sociedad está sumida en una *democracia formal* (constitución, partidos, elecciones) de ciudadanos pasivos que no tienen la posibilidad de influir en el sistema económico-político. A ello hay que sumar, además, una objetividad única hasta ahora. Mientras que en las sociedades tradicionales los conflictos entre clases eran mediados por formas ideológicas de la conciencia, en el

⁴² Cf. PLCT, 94.

capitalismo tardío esta oposición de clases se traduce «...desde la intersubjetividad del mundo-de-la-vida al sustrato de ese mundo de la vida»⁴³. Las crisis económicas pierden el aura fatal que Marx analizó desde la autorreflexión y alcanzan *la objetividad de acontecimientos naturales contingentes e inexplicables*, irrumpiendo en medio del sistema a través de catástrofes naturales que atentan sobre las *bases del mundo-de-la-vida*. El rápido proceso de crecimiento de las sociedades de posguerra, que ya el Club de Roma analizaba, sitúa a la sociedad mundial frente a problemas que pueden considerarse fenómenos de crisis específicas del sistema y que actúan desde fuera del sistema por medio de catástrofes naturales aunque sí están limitadas por la índole del sistema. Como problemas principales derivados del crecimiento en el capitalismo tardío, Habermas distingue: un peligro de autodestrucción del sistema mundial a través del empleo de *armas termonucleares*, así como el proceso de *apropiación de la interioridad* junto con el *desequilibrio ecológico*. Veamos éste último detalladamente.

Para nuestro autor, la crisis ecológica responde principalmente a un incremento de la población y de la producción a escala planetaria. El crecimiento económico ha precisado en los últimos tiempos de una mayor cantidad de energía, favoreciendo el incremento de la productividad del trabajo. Con la acumulación del capital, el proceso de crecimiento económico se institucionaliza de forma *pasiva*, espontáneamente y sin consenso discursivo, actuando nomológicamente sobre la población e imponiendo un modelo de explotación productiva de la naturaleza a nivel global. Habermas observa que el modelo de crecimiento de la población y de la producción choca con ciertos *límites naturales*⁴⁴ como son la finitud de los recursos naturales (una superficie terrestre acondicionable para la vida humana, la provisión de agua potable y de medios de alimentación...sumando a ello las materias primas no renovables, como los minerales y los combustibles fósiles) y los sistemas ecológicos no reemplazables (desechos industriales en los ríos, basuras en cantidad excesiva, insecticidas, productos petrolíferos arrojados en los océanos, subproductos de la industria nuclear que generan desechos radiactivos o aumento del CO₂ en la atmósfera, entre otros) cuyos efectos se traducen –para Habermas– en un límite absoluto del crecimiento y en el recalentamiento del ambiente natural⁴⁵. Respecto a los límites del crecimiento absoluto, Habermas cita los trabajos de Forrester y Meadows –concretamente *Los límites del crecimiento* en su

⁴³ Cf. PLCT, 64.

⁴⁴ Cf. PLCT, 81.

⁴⁵ Cf. PLCT, 82.

versión alemana- con cierto escepticismo y cautela a la hora de predecir los límites del crecimiento exponencial de la población en una fecha exacta. Igual de importante que señalar un límite absoluto al crecimiento es situar al recalentamiento del ambiente natural, a consecuencia del consumo de energía, como problema ecológico. Siguiendo los trabajos del físico alemán Klaus Michael Meyer-Abich, observa Habermas que el crecimiento económico implica un consumo creciente de energía que a la hora de aplicar la energía natural como energía *económicamente útil*, libera calor, incrementando la temperatura de la atmósfera y, como consecuencia del creciente consumo de energía, un recalentamiento global de la Tierra⁴⁶. No es fácil predecir y averiguar empíricamente los plazos críticos al tener que determinar el consumo de energía en relación con el crecimiento económico y la influencia de éste sobre el clima⁴⁷. Aún así, Habermas entiende que tanto las reflexiones del Club de Roma sobre los límites del crecimiento como los análisis del recalentamiento global, demuestran que un crecimiento exponencial de la población y la producción «...ha de chocar un día con los límites de la capacidad biológica del ambiente»⁴⁸.

La problemática ecológica afectará a todos los sistemas complejos de la sociedad según Meadows y Habermas. El problema está una vez más en la dicotomía entre democracia y tecnocracia a la hora de tomar decisiones. Siguiendo la lógica del sistema, las sociedades capitalistas no pueden responder a los imperativos de la limitación del crecimiento desde sus imperativos de crecimiento económico. Solo desde la sociedad y la opinión pública como proceso de un movimiento evolutivo de la sociedad que tienda a exigir, desde la legitimación discursiva y el consenso, una «voluntad racional», se podrán solucionar los problemas ecológicos incluyendo a todos los afectados a través de la deliberación práctica. Así podemos leer al final del libro que hay que pensar que:

...no estamos frente a un problema que se resolvería en el plano teórico, sino a la cuestión práctica de si racionalmente debemos querer en que la identidad social se configure a través de los individuos socializados o, en cambio, se la sacrifique en aras de una complejidad real o presente.⁴⁹

⁴⁶ La temperatura media de la tierra oscila en unos 14,5 °C. La tendencia lineal al calentamiento es de 0,3 °C por década (según el IPPC, *Intergovernmental Panel on Climate Change*). Cf. Velayos, C. *Ética y cambio climático*. Bilbao. Desclée De Brouwer. 2008, pp. 20.

⁴⁷ Habermas afirma que, de acuerdo con el conocimiento actual, es decir, de acuerdo con los estudios realizados hasta 1973, se establece un plazo crítico de 75-150 años. Cf. PLCT, 82.

⁴⁸ Cf. PLCT, 83.

⁴⁹ Cf. PLCT, 231-232.

Solo desde una lógica de la evolución social libre del dominio instrumental de mecanismos pasivos de legitimación es posible evitar la *anomia* como «colapso de gobernabilidad», además de evitar el «colapso ecológico», si la sociedad civil asume funciones de legitimidad. La función principal de los sistemas es procurar la estabilización del mundo, evitando el caos, y dominando las contingencias desde la racionalidad discursiva⁵⁰. La *toma de partido a favor de la razón*, como reza el último capítulo del libro, se postula en contra de un retroceso de la razón a favor de una tecnología social y en contra, además, de teorías del marxismo ortodoxo que se muestran insuficientes en la era del capitalismo tardío a la hora de presentar una teoría de la sociedad.

I.3. La lógica de la evolución social: una revisión a Karl Marx

La prognosis de crisis en el capitalismo tardío responde al análisis habermasiano sobre cómo la «publicidad burguesa», en su fase contemporánea, desemboca en una sociedad administrada lejos de toda participación ciudadana e incapaz de resolver los problemas sistémicos. Con esta premisa, Habermas intentará reconstruir una lógica de la evolución social que permita una reconstrucción de la historia del género humano a partir del materialismo histórico de Marx. Reconstruir no es para él *restaurar* (retorno a un estado inicial) o *renacer* (renovación de algo pasado), sino desmontar una teoría y recomponerla después de forma nueva con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto⁵¹.

Si bien en *Ciencia y técnica como «ideología»* se presentaba una alternativa al monismo de la racionalización weberiana a través de la acción comunicativa, Habermas –para precisar lo anteriormente expuesto y para defenderse de algunas críticas como la llevada a cabo por Göran Therborn⁵²– analiza si el concepto de trabajo social de Marx es aún plausible y suficiente a la hora de formular la pregunta sobre qué se entiende por forma humana de vida o reproducción de la vida humana tras los recientes estudios antropológicos y etnológicos⁵³. Los cuatro millones de años de datos sobre el proceso de hominización desde el primate hasta el hombre, esto es, el proceso de formación del

⁵⁰ Cf. PLCT, 197.

⁵¹ Cf. RMH, 9.

⁵² Göran Therborn achaca a Habermas el abandono que realiza de la dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción a la vez que la reducción del marxismo como crítica ideológica y no como teoría revolucionaria. Cf. Therborn, G. «Jürgen Habermas. A New Eclecticism». *New Left Review*. Nº 67. 1971.

⁵³ Cf. RMH, 134 y ss.

ser humano a partir de un antecesor común del chimpancé y del ser humano, pasando por el *homo erectus* hasta el *homo sapiens*, posibilita entender bidimensionalmente la ontogénesis como trabajo e interacción. La forma de adaptación sobre el medio ambiente a través del trabajo, en un primer lugar, se presenta por primera vez en los homínidos –diferenciándose de los antropoides- mediante una economía particular de medios de producción (herramientas y armas) y organización social cooperativa (reglas de distribución y división del trabajo de corte patriarcal). Estas hordas cazadoras, aun suponiendo la existencia de un lenguaje de gestos y un sistema de llamada, no responden a la producción de la vida humana como *reproducción*, sino a la forma de producción, mediante la caza cooperativa, de la vida humana a la hora de delimitar la forma de vida de los homínidos frente a la forma de vida de los primates; cuestión que Marx analizó a través del concepto de trabajo social como señala Habermas⁵⁴. En un segundo lugar, se puede empezar a hablar de la producción de la vida humana en el *homo sapiens* una vez que la economía de la caza se complementa con una estructura social familiar que presupone un sistema de normas (operando los tabúes y los modelos de interpretación vinculados a roles sociales) y un determinado lenguaje que implica una *moralización de los motivos de la acción*⁵⁵ tras un proceso que duró varios millones de años.

El punto de partida de Habermas es la crítica a Marx en cómo éste vincula el concepto de trabajo social como el único posible a la hora de presentar la historia del género humano⁵⁶. El materialismo histórico presupone que las fuerzas productivas y relaciones de producción no varían independientemente, sino que se corresponden recíprocamente produciendo un número finito de etapas de desarrollo a la vez que un determinado modo de producción (ya sea primitivo, esclavista, feudal, capitalista, socialista o incluso asiático) que posibilita incluso pensar que la única historia de la especie humana responde a una historia de la tecnología donde la constitución del propio sujeto social se identifica con el desarrollo productivo. Este análisis llevará a Habermas a postular que tanto las fuerzas productivas como las relaciones de

⁵⁴ Sobre el concepto de trabajo y el proceso de producción analizado por Marx en *Das Kapital* principalmente y en los *Manuscritos de economía y filosofía* donde se esbozará primeramente el conocido posteriormente como concepto de «intercambio orgánico» (Stoffwechsel), evitando toda *ruptura epistemológica* de raíz althusseriana, ver: Romero, J. *Op. cit.* pp. 19 y ss.

⁵⁵ Cf. RMH, 137.

⁵⁶ Hay que observar que el concepto de trabajo de Marx se sitúa en un espacio de confluencia entre los conceptos clásicos de *poiesis* y *praxis*. El trabajo es en si poiético y la producción determina el ser del hombre.

producción son dos caras de un único proceso de producción o trabajo, insuficiente por sí solo a la hora de presentar una lógica de la evolución social coherente con los últimos estudios antropológicos que afirman que el género humano, históricamente ha evolucionado desde el plano de la producción, pero también desde el plano de la «interacción social», es decir, un aprendizaje desde la dimensión del conocimiento técnicamente valorable y también desde la dimensión de la conciencia práctico-moral⁵⁷.

Cierto es que los grandes descubrimientos técnicos han facilitado al hombre un desarrollo histórico particular como recogen los diferentes modos de producción señalados, pero en verdad, desde la «revolución del neolítico» no han acaecido épocas nuevas, sino que todo lo más las han acompañado. La defensa de una única historia, como historia de la técnica, se presenta insuficiente para delimitar las formas sociales. Los procesos de aprendizaje socio-evolutivos responden más bien a la ontogénesis de la interacción como autorreflexión de la conciencia de una teoría genética de la acción que pueda entenderse desde las (a) estructuras generales de la acción regidas por la conciencia moral (Piaget y Kohlberg), (b) estructuras de las imágenes del mundo determinantes para la moral y el derecho y (c) estructuras del derecho institucionalizado e ideas morales vinculantes⁵⁸. Esta división estaría presente en las sociedades del neolítico, en las primeras civilizaciones, en las civilizaciones desarrolladas y en la Modernidad.

La reconstrucción de la historia de la especie que Habermas tiene en mente asume la noción de trabajo de Marx a la vez que incorpora la interacción como proceso donde el hombre, mediante el lenguaje y la tradición cultural (moral y derecho) establece un consenso intersubjetivo de organización social sobre una base de diálogo libre de dominio. A su vez, Habermas tiene muy claro que cualquier posible cambio, como por ejemplo evitar que la técnica amplíe su producción hasta chocar con los límites de la biosfera, solo podrá lograrse desde una *transformación de la interacción de las relaciones humanas que actúan sobre el medio ambiente y no desde un cambio en la esencia de la técnica*. Solo desde las sociedades y desde los individuos que componen la sociedad podrán solucionarse los problemas ecológicos globales, asumiendo la interdependencia (y ecoddependencia) entre sociedad y naturaleza⁵⁹.

⁵⁷ Cf. RMH, 149.

⁵⁸ Cf. RMH, 158 y ss.

⁵⁹ Cf. RMH, 82.

CAPÍTULO II

LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA Y EL MEDIO AMBIENTE

Ya en el *Prefacio a La lógica de las ciencias sociales* Habermas propuso una fundamentación en términos de teoría del lenguaje⁶⁰. También propuso –como vimos con anterioridad- una estructura alternativa a la acción racional con respecto a fines entendida como interacción mediada simbólicamente o acción comunicativa, apoyándose en los últimos estudios antropológicos (además de sociológicos, psicológicos y lingüísticos) que posibilitaban revisar incluso algunos presupuestos del concepto de trabajo en Marx. Dicha empresa, que tenía como fin desarrollar la idea de una teoría de la sociedad concebida con intención práctica, y que ha sido presentada a lo largo del capítulo anterior, no tendrá sus frutos hasta el *giro metodológico* desarrollado a finales de la década de los años setenta y principios de los años ochenta. Este giro, caracterizado desde el ámbito angloamericano como *linguistic turn*⁶¹, designa en verdad un cambio de paradigma en el pensamiento filosófico del siglo XX: si bien el lenguaje era caracterizado en la tradición filosófica anterior como un ámbito más entre otros, ahora pasa a ser el ángulo de referencia a la hora de abordar todos los problemas filosóficos. Razón y lenguaje estarían tan identificados que el lenguaje sería la condición de posibilidad del conocimiento a través del carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo.

Dicho *giro metodológico* será asumido en *Teoría de la acción comunicativa* con la idea de elaborar (a) un concepto de racionalidad comunicativa, (b) un concepto de sociedad y (c) una teoría de la modernidad que ofrezca solución a las paradojas de la modernidad occidental sintetizadas por Max Weber como *pérdida de sentido* («desencantamiento del mundo») y *pérdida de libertad* («férreo estuche»)⁶². Habermas, mediante *la pragmática formal del lenguaje*, ha logrado presentar una teoría de la acción comunicativa y una teoría de la racionalidad que constituyen los fundamentos de una teoría social crítica, posibilitando además –gracias al instrumental conceptual desarrollado- una concepción de la moral, del derecho y de la democracia en términos de teoría del discurso. Este capítulo pretende elaborar una breve caracterización del giro

⁶⁰ Cf. LCS, 17.

⁶¹ Habermas propone dos formas complementarias de entender el *giro lingüístico*: desde la filosofía hermenéutica y desde la filosofía analítica. Ver al respecto: «Filosofía hermenéutica y filosofía analítica. Dos formas de entender el giro lingüístico», VJ, 65-98.

⁶² Cfr. Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Sarpe. 1984, pp. 118 y ss. 224 y ss.

habermasiano a través de la razón comunicativa, que permita presentar un concepto de *acción comunicativa* a la vez que una teoría de la sociedad caracterizada desde la perspectiva de *mundo de la vida y sistema* (II.1), posibilitando presentar un prerequisite comunicativo necesario para todo proceso de entendimiento y que se basa en las mismas *bases orgánicas del mundo de la vida*, esto es, en el medio ambiente o naturaleza externa (II.2). La exposición seguirá su curso con el análisis de la concepción de la moral desarrollada desde la óptica de la teoría del discurso, mostrando los límites de ésta ante el desarrollo, desde la década de los años setenta del siglo XX y primeramente desde el ámbito de las éticas aplicadas, del paradigma de la ética ambiental o *ecoética* (II.3), cerrando el capítulo con un breve *excursus* que muestra cómo los límites de la ética del discurso ante la problemática ambiental posibilita abrir un espacio teórico y práctico desde el ámbito de la filosofía política.

II.1. Acción comunicativa y teoría social

El texto básico y necesario para poder entender la propuesta de Habermas es, sin duda, *Teoría de la acción comunicativa* (1981). Dado que este volumen presentado en dos tomos contiene alrededor de mil páginas, se realizará a continuación una presentación de sus contribuciones teóricas más importantes. Los estudios sobre Max Weber y otros teóricos clásicos de la sociología sin olvidar a Marx, junto con las últimas investigaciones en filosofía del lenguaje en la tradición del segundo Wittgenstein y a través de John L. Austin y John Searle, posibilitan a Habermas presentar una teoría de la acción comunicativa como *pragmática universal* que permite mostrar los límites de la filosofía de la conciencia, por una parte, a la vez que una alternativa al concepto de razón teleológica, por otra.

A su vez, Georg H. Mead, Émile Durkheim y Talcott Parsons contribuyen al cambio de paradigma desde la sociología, influyendo a Habermas en la concepción teórica de los conceptos de *mundo de la vida y sistema*. Las amplias reflexiones laterales corresponden a los presupuestos teóricos previos a la realización de la teoría de la acción comunicativa. Los dos «Interludios» (TAC I, 351-432; TAC II, 161-280), que corresponden a la presentación del concepto de acción comunicativa (y de su elucidación respecto al concepto de razón comunicativa) el *primero*, y de su incorporación, en teoría social, al *paradigma sistémico*, el *segundo*, proporcionan una

base lo suficientemente sólida para el desarrollo de una teoría de la sociedad crítica que ofrezca solución a la problemática de la modernidad.

II.1.1. La razón comunicativa como paradigma teórico

Habermas observa que la teoría weberiana sólo pudo enfocar los procesos de racionalización de la sociedad desde la perspectiva de la racionalidad con arreglo a fines o racionalidad instrumental. En lo que corresponde a este punto, se tratará de mostrar cómo llega Habermas a dilucidar un concepto alternativo de acción, *acción comunicativa*, mostrando además la idea regulativa habermasiana de *la situación ideal de habla* a la vez que las implicaciones de sus conclusiones en una *pragmática universal*. Su propuesta tiene como finalidad presentar una *teoría de la acción orientada al entendimiento* que pueda coordinar las acciones y sitúe su centro de análisis en la *acción* y el *lenguaje* como formas constitutivas del ser humano. Para poder desarrollar una teoría de la racionalidad que no recaiga en razón instrumental (orientada al éxito y no al entendimiento), Habermas se apoya en la filosofía lingüística. Si bien desde la *semántica veritativa* de Frege en adelante, el lenguaje era concebido a partir de enunciados descriptivos dotados de valor de verdad, dando valor únicamente a la dimensión descriptiva y asertórica del lenguaje, Habermas recurrirá a los últimos estudios de lingüística donde se afirma que, aparte de enunciados referenciales, existen otro tipo de enunciados que no tienen necesidad de ser descriptivos, sino que el sentido de sus signos lingüísticos se decide por el *uso* que se hace de ellos. Esta afirmación, que recoge el pensamiento del segundo Wittgenstein en su *giro pragmático* a través de los «juegos del lenguaje», será el engranaje conceptual de *la teoría de los actos de habla* presentada por John L. Austin y sintetizada por John Searle.

Esta teoría, cuya finalidad no es realizar enunciados descriptivos propios de la *semántica veritativa*, tiene como función principal mostrar cómo los diversos usos del lenguaje, en cada momento y situación, *generan una realidad*. Por ello, Habermas, apoyándose en la división efectuada entre *acción orientada al éxito* (es decir, acción racional con respecto a fines que actúa desde la acción no-social como *acción instrumental* y desde la acción social como *acción estratégica*) y *acción orientada al entendimiento* (es decir, acción o interacción que corresponde al nivel preteórico de los hablantes que poseen *lenguaje* y *acción* y cuya finalidad es el entendimiento y el consenso intersubjetivo), afirma que la acción comunicativa es la acción propiamente

humana donde el entendimiento es inmanente como *télos* al lenguaje humano⁶³. La revolución teórica de los *actos de habla* es observada por Habermas en su función no-veritativa, es decir, estos *usos* del lenguaje carecen de valor de verdad y poseen sus propios criterios o pretensiones de validez, como veremos más adelante. Antes de ello, hay que diferenciar la estructura básica de todo acto de habla entre, por una parte, *fuerza* o *componente ilocucionario* (M) y, por otra parte, *contenido* o *componente proposicional* (p). La primera fija el *modo* en que debe entenderse la segunda, esto es, el *componente proposicional* puede ser afirmado, prometido, mandado, suplicado, declarado, exigido...⁶⁴ Veámoslo con algún ejemplo:

[1] Se ruega (M) no hacer ruido en la sala (p).

[2] Te confieso (M) que encuentro realmente repugnante tu actuación (p).

[3] Te prometo (M) que vendré mañana (p).

Si además de la diferenciación entre *fuerza ilocucionaria* y *contenido proposicional*, se tienen en cuenta los efectos provocados por un acto de habla, se pueden distinguir –siguiendo a Austin- tres dimensiones:

a) *Acto locucionario*: el acto de decir algo. Contenido de las oraciones enunciativas (*p*) o de las oraciones enunciativas nominalizadas (*que p*) donde el hablante expone un estado de cosas.

b) *Acto ilocucionario*: el acto llevado a cabo al decir algo. El hablante realiza una acción diciendo algo (se ruega *que p*; te confieso *que p*; te prometo *que p*).

c) *Acto perlocucionario*: el acto donde el hablante busca causar un efecto sobre el oyente. Para Habermas su función es externa al acto de habla al trascender al mismo significado⁶⁵.

Ciertamente, la *praxis comunicativa* (a través de la *fuerza ilocucionaria* y el *contenido proposicional*) introduce a los interlocutores, que tienen como finalidad el entendimiento, en el nivel de la intersubjetividad (o *consenso* siguiendo a Wittgenstein) a través del *uso de la regla*. En ese nivel de intersubjetividad se presenta la acción

⁶³ Cf. TAC I, 369. Para algunos autores, como Adela Cortina, la propuesta de Habermas se enmarca en una nueva *teleología francfortiana* no traducida en términos de filosofía de la historia sino en términos de filosofía del lenguaje. Cf. Cortina, A. *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*. Madrid: Editorial Síntesis. 2008, pp. 122-124.

⁶⁴ Sobre este punto, ver: TAC I, 356-378.

⁶⁵ Cf. TAC I, 374.

comunicativa como la acción donde *todos* los participantes persiguen fines ilocucionarios con el único propósito de llegar a un acuerdo que sirva de base a una coordinación concertada de los planes de acción individuales⁶⁶, es decir, los actos de habla permiten ver el significado de las preferencias y tomar decisiones. La posibilidad del éxito ilocucionario muestra que únicamente se alcanzará dicho éxito si se mantiene en un ámbito cooperativo y dialógico. Las distintas reacciones ante un acto de habla se dividen en: (1) entendimiento por parte del oyente de la emisión proferida, (2) posicionamiento del oyente ante una emisión con aceptación o rechazo y (3) orientación de la acción por parte del oyente⁶⁷. Las dos primeras corresponden al reconocimiento intersubjetivo y solo la última, desde la teoría sociológica, posee la capacidad de coordinar las acciones. Un ejemplo:

[1] Se ruega no hacer ruido en la sala.

[1'] Sí, obedeceré... (no hablaré dentro de la sala).

Las condiciones de posibilidad de los actos de habla no responden a *cuestiones metafísicas*, sino enteramente a su forma pragmática, que es inmanente a la praxis comunicativa. La cuestión de la verdad en los actos de habla no puede desarrollarse mediante la metodología de la *semántica veritativa* donde un enunciado es verdadero porque corresponde a un determinado estado de cosas, sino que la verdad de un proceso comunicativo viene marcada por su aceptabilidad dialógica. Cuando el hablante emite un enunciado, confiesa, manifiesta, hace un mandato u expone algo «...busca un acuerdo con el oyente sobre la base del reconocimiento de una pretensión de verdad»⁶⁸. La condición necesaria para su aceptabilidad consistiría en ofrecer todo tipo de razones, aceptando la mejor de ellas y teniendo en cuenta que tiene que hacerse valer como la mejor o las mejores razones de acuerdo con el conocimiento disponible, incluyendo eso sí, a todas las personas afectadas en su resolución a la hora de llevar a cabo el consenso. Al emitir una oración, un hablante que oriente su acción al entendimiento (y no al éxito) con otros hablantes, debe tener en cuenta cuatro *pretensiones de validez* susceptibles de crítica, presentes en cualquier acto lingüístico:

- 1) *inteligibilidad*: pretensión correcta de expresarse semántica y sintácticamente.
- 2) *veracidad*: pretensión de darse a entender.

⁶⁶ Cf. TAC I, 379.

⁶⁷ Cf. TAC I, 380.

⁶⁸ Cf. TAC I, 395.

3) *verdad proposicional*: pretensión de darse a entender sobre *algo* existente.

4) *corrección o rectitud normativa*: pretensión de que el contenido de todo acto lingüístico está dentro de un contexto normativo reconocido socialmente como válido.

Estas cuatro *pragmáticas universales del lenguaje* responden –a su vez– a la pretensión de un hablante que, a través de un acto de habla, realiza una oferta de entendimiento sobre un hecho dado en su propio mundo subjetivo, en el mundo objetivo o en el mundo social. También hay que señalar que a las correspondientes pretensiones de validez se añaden las tres funciones básicas de los actos de habla (regulativos, expresivos y constataivos) que serán revisados por Habermas y ampliados en: imperativos, actos de habla constataivos, actos de habla regulativos y actos de habla expresivos⁶⁹. Tanto las pretensiones de validez como las funciones básicas de los actos de habla hacen constar además que la acción comunicativa actúa como *medio lingüístico* entre las relaciones actor-mundo en sus tres dimensiones: mundo objetivo o naturaleza externa (mundo de los objetos y de los hechos), mundo intersubjetivo o social (relaciones interpersonales regidas por normas) y mundo subjetivo o naturaleza interna (el mundo de las vivencias privadas). El siguiente cuadro sinóptico, reconstruido a partir de lo teorizado por Habermas, presenta los diferentes tipos de acción, las funciones del lenguaje, las pretensiones de validez y las referencias a los «mundos»⁷⁰:

Tipos de acción	Funciones del lenguaje	Pretensión de validez	Relaciones con el mundo
<i>Acción teleológica</i>	Cognitiva/representativa	Verdad proposicional	Mundo objetivo
<i>Acción comunicativa</i>	Toda las funciones	Entendimiento	Referencia a los tres mundos
<i>Acción regul. normas</i>	Regulativa	Rectitud	Mundo social
<i>Acción dramaturgica</i>	Expresiva	Veracidad	Mundo subjetivo

Si bien la finalidad de la acción comunicativa es poder alcanzar un consenso mediante un proceso argumentativo, se presenta para Habermas la cuestión clave sobre cómo distinguir una comunicación auténtica, orientada al entendimiento, de aquellas otras regidas por una acción estratégica que puede ser *abiertamente estratégica* (donde

⁶⁹ Cf. TAC I, 415-416.

⁷⁰ Para un cuadro sinóptico más extenso, ver: TAC I, 420.

se podría distinguir que su fin no es el entendimiento) o *encubierta* (donde sería difícil o imposible distinguir si su finalidad es estratégica o comunicativa)⁷¹. Para evitar que una comunicación sea encubierta, y se manifieste como manipulación o distorsión, Habermas ha sido capaz de elaborar todo un engranaje teórico que presuponga que en todo lenguaje comunicativo orientado hacia el consenso se dan algunas *cualidades formales* además de una *situación hipotética* anticipada en la constitución de todo discurso. A esta situación hipotética de raíces contrafácticas⁷² la denominará Habermas *situación ideal de habla*:

...llamo *ideal* a una *situación de habla* en que las comunicaciones no solamente no vienen impedidas por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación. La *situación ideal de habla* excluye las distorsiones sistemáticas de la comunicación. Y la estructura de la comunicación deja de generar coacciones sólo si para todos los participantes en el discurso está dada una *distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla*.⁷³

De esta exigencia general de simetría puede deducirse, para las distintas clases de actos de habla, *condiciones de equidistribución* de las oportunidades de elegir y llevar a cabo actos de habla. Habermas señala que en toda *situación ideal de habla* tienen que cumplirse⁷⁴:

1. *Condiciones triviales*:

1.1. Todos los participantes en un discurso tienen que tener la *misma oportunidad de emplear actos de habla comunicativos*.

1.2. Todos los participantes en un discurso tienen que tener *igual oportunidad de dar razones, criticar, refutar...*

2. *Condiciones no triviales* (hacen posible el discurso)

2.1. Igualdad de oportunidad a la hora de *emplear actos de habla representativos*: actitudes, sentimientos y deseos.

⁷¹ Cf. TAC I, 426.

⁷² La *situación ideal de habla* puede ser entendida también desde la perspectiva de la «posición original» (original position) de John Rawls a la hora de asegurar la imparcialidad en las interacciones comunicativas. Cf. CEP, 155-156 (nota 45). Sobre la «posición original» de John Rawls, véase: Rawls, J. *Teoría de la Justicia*. Madrid: F.C.E. 1978, (especialmente capítulo II).

⁷³ Cf. CEP, 153. El subrayado es mío.

⁷⁴ Cf. CEP, 153-154.

2.2. Igualdad de oportunidad a la hora de *emplear actos de habla regulativos*: decir, mandar, oponerse, permitir, prohibir...

Estos *presupuestos* tienen que cumplirse a la hora de realizar un discurso que tenga como finalidad *la obtención de un consenso racional en torno a un interés general*. Por ello, la *situación ideal de habla* no debe entenderse como un fenómeno empírico o una simple construcción, sino como una suposición inevitable que recíprocamente se lleva a cabo por los participantes en un discurso⁷⁵. Esta *ficción metodológica* o *experimento conceptual*⁷⁶ debe ser entendida como el *principio regulativo* o la *anticipación* que cualquier relación comunicativa ha de tener en cuenta para alcanzar el entendimiento entre todas las partes afectadas en un diálogo simétrico.

Con las herramientas conceptuales elaboradas, Habermas no se dirige solamente a tematizar sobre cuestiones de filosofía del lenguaje y lingüística, sino que su meta principal es la presentación y desarrollo de una teoría de la acción social. Esta acción social puede elaborarse, según Habermas, recurriendo al *uso* del lenguaje como forma preteórica de interacción social orientada hacia el entendimiento. La reconstrucción racional de estos *elementos preteóricos* no tiene la finalidad de ofrecer una fundamentación última (distanciándose así de Karl-Otto Apel y de su propuesta *pragmático-trascendental* donde identifica el *a priori* kantiano con el lenguaje) sino de reconstruir e identificar las posibilidades universales de entendimiento posible o «presupuestos universales de comunicación»⁷⁷. La *pragmática universal* habermasiana adopta un trascendentalismo «débil» donde toda acción lingüística está dirigida a la acción orientada al entendimiento, posibilitando descubrir, a través de ese *trasfondo de saber implícito* que entra de lleno en los procesos comunicativos de la cooperación cómo «la acción comunicativa se desarrolla dentro de un *mundo de la vida* que queda a espaldas de los participantes en la comunicación»⁷⁸.

II.1.2. Mundo de la vida y sistema o la dimensión comunicativa y la dimensión teórico-funcional de los sistemas sociales

Las conclusiones sobre los procesos de legitimación que pretenden tener carácter científico y ejercer funciones ideológicas habían ocupado a Habermas con anterioridad

⁷⁵ Cf. CEP, 155.

⁷⁶ Cf. FV, 401 y ss.

⁷⁷ Cf. CEP, 299.

⁷⁸ Cf. TAC I, 429. El subrayado es mío.

en los análisis de *Ciencia y Técnica como «ideología»* a través de los estudios de Herbert Marcuse sobre el concepto weberiano de «racionalización» en su fase contemporánea⁷⁹. El cambio de paradigma respaldado por la acción comunicativa y los últimos análisis sociológicos sobre los procesos de legitimación en el capitalismo tardío, contribuyen a entender simultáneamente las sociedades como *mundo de la vida* y sistema⁸⁰:

Por *mundo de la vida* entiende Habermas un *lugar trascendental* donde hablante y oyente salen al encuentro. En dicho lugar se pueden llevar a cabo planteamientos recíprocos donde la pretensión de sus emisiones puedan concordar con el mundo (mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo) y donde se pueden criticar y exhibir los fundamentos de tales pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo⁸¹. Correspondería –siguiendo a la tradición fenomenológica de E. Husserl y a la ampliación sociológica desarrollada por A. Schütz- al trasfondo de experiencias y vivencias «prerreflexivas» (hechos, normas y vivencias respecto a los tres «mundos») donde hablante y oyente se entienden desde, y a partir de, el *mundo de la vida* compartido y donde preteóricamente se encuentran ya situados en tanto que seres históricos y sociales en una tradición común estructurada lingüísticamente. Este *mundo de la vida* no se identificaría con ninguna cosmovisión o imagen del mundo disponible, sino que, gracias a la intersubjetividad que conlleva todo discurso dialógico, es posible *generar* una realidad compartida en el proceso comunicativo que proporcione el lugar necesario para el desarrollo de la acción comunicativa, además de asegurar la conexión propia de la teoría de la acción con la teoría social.

Por *sistema*, en contraposición al concepto de *mundo de la vida* y siguiendo la obra de Niklas Luhmann que incorpora dicho concepto a la sociología a través de los estudios en cibernética y metabiología, entiende Habermas⁸² el modo como los subsistemas se organizan de acuerdo a mecanismos autorregulados de coordinación de la acción, con lógica propia, a través de los cuales una sociedad mantiene sus límites

⁷⁹ Cf. Ver al respecto el punto *I.1.2.* de este mismo trabajo.

⁸⁰ Cf. TAC II, 169.

⁸¹ Cf. TAC II, 179.

⁸² Desde el análisis de los problemas de legitimidad en el capitalismo tardío Habermas ya utilizó, asumiendo los límites metodológicos de la concepción desarrollada desde Marx, la «teoría de sistemas» en su división entre *sistema de sociedad* y *subsistemas sociales*. Ver al respecto el punto *I.2.2.* de este trabajo.

frente a un ambiente complejo e inestable⁸³. Para Habermas, el *subsistema económico* y el *subsistema político-administrativo* serían dos subsistemas que han desarrollado una autonomía sistémica propia y, a través de sus respectivos dominios, el *capital* institucionalizado en el mercado y el *poder* institucionalizado en el Estado, se convierten en dispositivos fundamentales de integración, eso sí, desde posiciones *anómicas* (no normativas y con procesos tecnocráticos de gestión) sin influencia comunicativa posible por parte de los miembros de la comunidad social estructurada lingüísticamente. El *subsistema socio-cultural* (tradiciones recibidas, normas...), por otra parte, intentará regular la tensión intrasistémica para evitar procesos de *absorción sistémica* y *colonización* por parte de otros subsistemas⁸⁴.

De esta manera, Habermas construye una teoría sociológica en dos niveles: *integración social* de la dimensión comunicativa e *integración sistémica* de la dimensión técnico-funcional. En aquél, el sistema de acción se integra, bien mediante un consenso asegurado comunicativamente, o bien a través de un consenso comunicativamente alcanzado; en éste, por medio de un control no normativo de decisiones particulares carentes subjetivamente de coordinación⁸⁵. Ambas dimensiones se necesitan y complementan a la hora de reconstruir una teoría social que posibilite dar solución a los problemas de la modernidad arrastrados durante unos siglos. Para ello, Habermas afirma que las tres direcciones principales de investigación sociológica actual no son capaces de integrar adecuadamente los dos componentes de análisis social como lo hace la *Teoría Crítica* en la reconstrucción llevada a cabo por él mismo a partir de los *fragmentos frankfurtianos* antes del exilio a Nueva York⁸⁶. Ni la *investigación histórico-social* de raíz marxista-weberiana que anula por completo el análisis social en términos de «teoría de sistemas» a favor de continuar con la metodología del análisis de la teoría del valor, ni la *investigación científico-sistémica* de la economía neoclásica (en su formalización lógico-matemática de la economía) y el funcionalismo sociológico que sobregeneralizan la «teoría de sistemas» en detrimento de la «teoría de la acción», ni – por último- la *investigación comprensivo-sociológica* de los seguidores de Alfred

⁸³ Cf. Cortina, A. *Op. cit.* pp. 124.

⁸⁴ Cf. TAC II, 215 y ss. Ver al respecto: Pusey, M. *Jürgen Habermas (key Sociologists)*. New York: Routledge. 1987, pp. 94-101.

⁸⁵ Cf. TAC II, 213.

⁸⁶ Habermas retomará algunos problemas tratados por la primera *Teoría Crítica*, intentando con su teoría solucionar algunas dificultades de la primera generación. Ver: TAC II, 542 y ss. Para una historia completa de la Escuela de Frankfurt, ver: Jay, M. *The dialectical imagination. A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research. 1923-1950*. California: University of California Press. 1996.

Schütz (*teoría de la vida cotidiana*) que sobregeneralizan la «teoría de la acción» en detrimento de la «teoría de sistemas», posibilitan realizar un análisis simultáneo de la racionalización del *mundo de la vida* y el aumento de la complejidad de los subsistemas regidos por medios en «teoría de sistemas». Solo la *Teoría Crítica* que Habermas reactualiza permite identificar y explicar aquéllas patologías de la modernidad que otras teorías han dejado de lado (además de explicar la *cosificación* de raíz lukácsiana en términos de *colonización del mundo de la vida por parte de los imperativos sistémicos*) ofreciendo una teoría filosófico-social acorde con los problemas del tardocapitalismo⁸⁷.

II.2. Las bases orgánicas del mundo de la vida. Prerrequisito comunicativo

La distinción entre la dimensión comunicativa y la dimensión técnico-funcional de los sistemas sociales, entre *mundo de la vida* y *sistema*, posibilita desde la sociología presentar una *teoría de la sociedad crítica*. La complejidad a la que están sometidas las sociedades contemporáneas del capitalismo tardío no podría ser completamente analizada en su totalidad sin reconocer la existencia de los dos factores sociales que presenta Habermas. Lo novedoso de este planteamiento es la posibilidad teórica de entender la evolución social, puesta en marcha sobre todo en la modernidad, con los conceptos de *mundo de la vida* y *sistema*. El recorrido histórico (*perspectiva histórica* tratada con anterioridad⁸⁸) presenta una desintegración social afianzada en el Renacimiento, con las consecuencias pertinentes en el Barroco, Ilustración y siglo XIX que muestran una *colonización silenciosa* del *sistema* sobre el *mundo de la vida* (la aparición del Estado Moderno o del mercado serían ejemplos de éste fenómeno). Aún así, lo peculiar que Habermas observa en las sociedades industrialmente avanzadas, sociedades *complejas* donde sin lugar a dudas el *sistema* ha tenido un mayor papel expansivo, es la intervención directa por parte de los algunos subsistemas en el campo del *mundo de la vida*. Este fenómeno será caracterizado como *colonización del mundo de la vida* por parte de los imperativos sistémicos⁸⁹.

En ese proceso de *colonización* se muestran cómo las sociedades modernas interaccionan a partir de la «teoría de sistemas», a la vez –y esto es una de las contribuciones habermasianas más importantes para el proceso de emancipación de las sociedades- que se formula una caracterización de cómo se forman las patologías que

⁸⁷ Cf. TAC II, 530 y ss.

⁸⁸ Ver al respecto el punto I.I.I.

⁸⁹ Cf. TAC II, 280.

atacan las sociedades modernas. Dicha *colonización* puede entenderse además desde la tradición marxista de G. Lukács a Th. W. Adorno como un proceso de «cosificación» donde la forma de alienación transforma propiedades, relaciones y acciones humanas en propiedades, relaciones y acciones de cosas⁹⁰. Los seres humanos – siguiendo al G. Lukács de *Historia y conciencia de clase* que analiza dicho concepto a partir del «fetichismo de la mercancía» de Marx- serían meros objetos en esta transformación. Los fundamentos comunicativos en este proceso se verían atacados por la ciencia, la técnica, el mercado, el capital, el poder, el Estado... haciendo en algunos casos, especialmente cuando entran en juego el poder o el capital, desaparecer toda forma comunicativa entre sujetos a favor de una tecnificación económico-burocratizada, respaldada por la razón instrumental orientada al éxito, donde el absolutismo de los tecnólogos carecería de regulaciones democráticas. Esta visión pesimista (o realista según se mire) sobre cómo algunos subsistemas cortan las raíces de los procesos democráticos en aras de un poder administrativo llevado a cabo por los tecnólogos, ha tenido -a través de la fuerza dinámica de la evolución social- un hito fundamental respaldado por el sujeto social dialógico mediante la *resistencia del mundo de la vida a esa colonización* donde «los imperativos sistémicos *colisionan* con la lógica propia de las estructuras comunicativas»⁹¹. Habermas observa cómo los nuevos potenciales de protesta o Nuevos Movimientos Sociales (en adelante NMS) surgen en otras líneas de conflicto más allá de las protestas de aquellos conflictos- canalizados sobre todo en partidos políticos o sindicatos- que tenían como fin la protesta contra la falta de reproducción material de la vida. Ahora Habermas entiende que los *nuevos conflictos* de los NMS no vienen dados, en la era del capitalismo avanzado, por exigencias de reproducción material o distribución, sino por exigencias de reproducción cultural, integración social y socialización. Se trataría de «...la *defensa y restauración* de las formas de vida amenazadas o de la *implantación de nuevas formas de vida*»⁹². Un NMS sería un agente colectivo –siguiendo a Jorge Riechmann- que surge en las sociedades

⁹⁰ Siguiendo a G. Lukács y a M. Weber, Habermas observa que las coacciones dimanantes de la reproducción que instrumentaliza el *mundo de la vida* tienen «...que ocultarse en los poros de la acción comunicativa. El resultado de ello es una *violencia estructural* que, sin hacerse manifiesta como tal, se apodera de la forma de la intersubjetividad del entendimiento posible. La violencia estructural se ejerce a través de una restricción sistemática de la comunicación; queda anclada de tal modo en las condiciones formales de la acción comunicativa, que para los participantes en la comunicación la conexión del mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo queda prejuzgada de forma típica». Cf. TAC II, 264. El subrayado es mío.

⁹¹ Cf. TAC II, 555. El subrayado es mío.

⁹² Cf. TAC II, 556. El subrayado es mío.

industriales avanzadas teniendo como referente dos movimientos sociales de los años sesenta/setenta (recogidos también por Habermas⁹³): el *movimiento por los derechos civiles* (contra la discriminación racial) cuyo nacimiento podría fecharse en 1955 (boicot de los autobuses de Montgomery, Alabama), y el *movimiento contra la guerra de Vietnam* (contra la intervención militar americana)⁹⁴. Ambos movimientos americanos difundirán experiencias, ejemplos, formas de organización y contracultura ante los *imperativos sistémicos* donde los NMS *constituyen la manifestación contemporánea de los nuevos procesos de emancipación*, a la vez que constituyen una *reacción racional contra el desarrollo irracional de las sociedades avanzadas*. Sin lugar a dudas los NMS suponen, en palabras de Claus Offe, un *nuevo paradigma político* contra los límites de la política institucional⁹⁵, haciendo aparecer incluso nuevos partidos políticos que tienen su base en los NMS como el caso del Partido Verde alemán *Die Grünen*⁹⁶, o en la aparición de diferentes iniciativas medioambientales que desde un ámbito local y nacional se han ido aglutinando en entidades supranacionales como *Greenpeace*⁹⁷.

Para Habermas, la *vieja política* se centraba en cuestiones relativas a la seguridad económica y social, a la seguridad interna y seguridad militar; en cambio, la *nueva política*, respaldada por los NMS, centra su punto de mira en la calidad de vida, igualdad de derechos, autorrealización individual, participación o defensa de los derechos humanos, entre otros. Los *actuales potenciales de protesta*: movimiento antinuclear, movimiento ecologista, movimiento pacifista, movimiento feminista, movimiento colectivo de homosexuales, bisexuales y transexuales (LGBT), movimiento alternativo...⁹⁸ tienen el objetivo principal –menos el movimiento feminista y yo incluiría también el movimiento de LGBT que serían *movimientos ofensivos* en la lucha por la igualdad de derechos, uno en igualdad de derechos entre varones y mujeres, y otro en la normalización social y en la igualdad de derechos con los heterosexuales- de ser *movimientos defensivos* o de resistencia y repliegue a la hora de poner coto a los

⁹³ Cf. TAC II, 558.

⁹⁴ Cf. Riechmann, J. *¿Problemas con los frenos de emergencia? Movimientos ecologistas y partidos verdes en Holanda, Alemania y Francia*. Madrid: Editorial Revolución. 1991, pp. 36-37.

⁹⁵ Cf. Offe, C. *Op. cit.* pp. 163 y ss.

⁹⁶ Ver al respecto: Offe, C. «Entre Movimiento y Partido. ¿Los verdes en la «crisis de adolescencia» política?». *Op. cit.* pp. 245-265. Para un estudio pormenorizado del Partido Verde en Alemania ver los estudios de Jorge Riechmann sobre este tema. Se recomienda el libro citado: *¿Problemas con los frenos de emergencia? Movimientos ecologistas y partidos verdes en Holanda, Alemania y Francia*.

⁹⁷ Ver al respecto en el caso de Europa occidental: VVAA. *Las Organizaciones No Gubernamentales de Medio Ambiente en Europa Occidental*. Madrid: Ed. Asociación CODA/Quercus. Manuales Quercus nº1. 1991.

⁹⁸ Para una caracterización mayor, ver: TAC II, 557.

ámbitos de acción formalmente organizados a favor de los estructurados comunicativamente⁹⁹. El objetivo de estos movimientos de resistencia sería servir de *contención democrática* a los imperativos sistémicos.

Entre los diversos NMS, Habermas ubica el *movimiento ecologista* como una de las corrientes de resistencia a las tendencias imperativas del *sistema* orientadas a la destrucción del medio ambiente por parte de un subsistema económico que precisa de recursos naturales en abundancia para su desarrollo y estabilidad (además de un subsistema político-administrativo no regulativo con los imperativos del capital y que no regula normativamente los abusos contra el medio ambiente)¹⁰⁰. Los «problemas de los verdes», que corresponderían –en palabras de Habermas- al impacto directo de los efectos de la gran industria sobre el equilibrio ecológico, a una drástica disminución de los recursos naturales no regenerables, a la evolución demográfica, al calentamiento global..., tienen la caracterización particular de ser «desafíos abstractos» que exigen soluciones políticas y económicas para su estabilidad al ser problemas que están más allá de las fronteras locales de la ciudad. Si bien Habermas observa que las protestas de los ecologistas (protestas a la intensiva destrucción del entorno natural, destrozos urbanísticos, industrialización, contaminación del paisaje, efectos secundarios de la industria farmacéutica...) se reducen a una *minoría de grupos preocupados por el deterioro ambiental*, sus afirmaciones sobre los efectos de los imperativos sistémicos en el ámbito ecológico posibilitan ver un *espacio frágil* que puede ser caracterizado como el gran problema de las sociedades industrialmente avanzadas. El mismo Habermas afirma que las diversas protestas de los ecologistas ante el deterioro ambiental se refieren a la colonización sistémica llevada a cabo durante siglos sobre la naturaleza externa -aumentado su *campo de asalto* con el modelo de producción capitalista y con la metodología científica propia del paradigma de la Modernidad- y que «atentan contra las bases orgánicas del mundo de la vida (die organischen Grundlagen der

⁹⁹ Cf. TAC II, 558.

¹⁰⁰ La *dependencia* del subsistema económico hacia la naturaleza tiene unos *costes externos* que sin una determinada regulación pueden resultar peligrosos a la hora de llevar a cabo la *reproducción material* de la vida humana: «La insensibilidad del sistema de economía de mercado frente a sus costes externos, frente a los costes que desvía hacia sus entornos naturales y sociales, sigue sembrando entre nosotros la senda de un crecimiento económico caracterizado por sus crisis con las conocidas disparidades y marginaciones en el interior, con retrasos económicos, e incluso involuciones económicas, es decir, con *condiciones bárbaras de vida*, con expropiaciones culturales, y con las catástrofes que el hambre provoca en el Tercer Mundo y [...] con los riegos que para todo el conjunto representa la sobrecarga a que se ven sujetos los ciclos de la naturaleza». Cf. NRI, 280. El subrayado es mío.

Lebenswelt)»¹⁰¹. Este grave problema de las sociedades industrialmente avanzadas no es desarrollado con exhaustividad por Habermas (quizá por ser un ámbito reservado a cómo aplicar la metodología presentada con anterioridad -acción comunicativa y su función en la sociología- a los diversos problemas que arrastra la modernidad), sino que sus conclusiones se dividen en: *soluciones políticas* ante la necesidad de regular la *colonización* de los subsistemas sobre la naturaleza externa, y *soluciones estéticas* para la satisfacción de las necesidades de fondo. La gravedad del deterioro ambiental, base que permite el desarrollo del mismo proceso comunicativo, deja algunas preguntas abiertas: (1) ¿qué implica la afirmación de Habermas sobre la manera como son destruidas las *bases orgánicas del mundo de la vida* y por qué afirma que dicho impacto sobre el medio ambiente nos hace «drásticamente conscientes de que existen unos criterios de habitabilidad [...] unos límites que son irrebables»¹⁰²? y (2) ¿qué significa la *base orgánica del mundo de la vida*, cómo hay que entenderla? Veámoslo a continuación.

A la primera pregunta, ¿qué implica la afirmación de Habermas sobre la manera como son destruidas las *bases orgánicas del mundo de la vida* y qué significa que existen unos criterios de habitabilidad irrebables?, vuelve una vez más la posición teórica de Habermas respecto a la naturaleza externa. En *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* (1984), Habermas dedica un apartado a resolver algunas cuestiones sobre las críticas recibidas a su proyecto teórico. Concretamente, en el apartado «Razón y naturaleza- ¿una reconciliación al precio de un reencantamiento?»¹⁰³, vuelve a tematizar sobre sus disidencias con las filosofías premodernas o románticas, manteniéndose alejado tanto de los intentos últimos de fundamentación metafísica como de fundamentos últimos en términos de teoría del conocimiento. La modernidad, si no se quiere caer por debajo de Kant, ha de orientarse por la idea de un *proyecto* inacabado o adoptar en su caso la concepción de esa modernidad en discordia consigo misma (propia del irracionalismo postmoderno)¹⁰⁴. Su proyecto de acción comunicativa parte de Kant, asumiendo su planteamiento trascendental pero destranscendentalizándolo como ya mostró en *Conocimiento e interés* al analizar el concepto de *cosa en sí*. Allí ya se presentaba una «naturaleza en

¹⁰¹ Cf. TAC II, 559.

¹⁰² Cf. TAC II, *ibídem*.

¹⁰³ Cf. CEP, 423-435.

¹⁰⁴ Cf. CEP, 425. Véase también DFM, pp.11-33.

sí», que aún siendo una «naturaleza-para-nosotros», existe con independencia de nosotros y de forma contingente siendo la resistencia de la misma realidad la que obliga a *construir la naturaleza como una naturaleza que es en sí*, aunque al ser humano sólo le resulte accesible científicamente como naturaleza objetivada¹⁰⁵. Esta afirmación quiere decir que la «naturaleza en sí» es meramente un postulado motivado por la teoría del conocimiento que no puede ponerse en conexión directa con los resultados de las investigaciones empíricas propias del método científico¹⁰⁶. Si bien afirma que respecto a la naturaleza externa se puede adoptar *actitudes realizativas*: experiencias estéticas o sentimientos análogos a los morales (tema que será tratado en el siguiente apartado), solo resulta fecunda la actitud teórico-objetivante que adopta el observador y el científico¹⁰⁷. Es por ello que esa «naturaleza en sí», que supone ser la *base orgánica del mundo de la vida* y que sirve de sustento al *mundo de la vida* donde los sujetos interaccionan, significa que es el lugar donde surgen (o desde donde han de pensarse que surgen) cooriginariamente tanto los sujetos capaces de *lenguaje y acción* como la naturaleza objetiva con que éstos sujetos se topan. Destruir *las bases del mundo de la vida* nos hace conscientes de que existen unos criterios de habitabilidad que son irrebasables al atentar directamente contra el *mundo de la vida*.

Es allí, en el *mundo de la vida*, donde la acción comunicativa se desarrolla, pasando del plano lingüístico al plano social, a la vez que permite la reproducción del *mundo de la vida* en el sentido marxológico de «intercambio orgánico»¹⁰⁸. Este *mundo de la vida* era para el *giro lingüístico* un «continente oculto»¹⁰⁹ en tanto que la *semántica veritativa* olvidó que detrás de todo acto de habla hay un hablante que emite dicho acto sobre el *mundo objetivo, mundo social o mundo subjetivo*. Este concepto salió a la luz a través de la fenomenología de Husserl en adelante, posibilitando a Habermas entender la sociedad dualmente como se señaló con anterioridad. Si el *mundo de la vida* era un «continente oculto», se puede afirmar que *las bases orgánicas del*

¹⁰⁵ Cf. CEP, 427

¹⁰⁶ Cf. CEP, 428. Para Habermas, las tentativas de restablecer la unidad de la razón en la teoría, o el intento teórico de acceso a la «naturaleza en sí», son proyectos que están condenados a acabar en un retroceso hacia un mundo reencantado que no podrá encontrar apoyo alguno, desde la metafísica que defienden, en el nivel de aprendizaje de la modernidad. Ver al respecto: CEP, 431.

¹⁰⁷ Cf. CEP, 429.

¹⁰⁸ La *interdependencia* y *ecodependencia* entre el ser humano y la naturaleza externa tiene en Habermas un eco marxiano. Si la economía es *dependiente* de la naturaleza para la *reproducción material*, en el ser humano hay *interdependencia* y *ecodependencia* a la hora de desarrollar su propia individualidad, de hacer posible el mantenimiento de la vida.

¹⁰⁹ Cf. TAC I, 431.

mundo de la vida, el sustrato orgánico que posibilita el desarrollo de ese «continente oculto» compartido por todos los miembros de la comunidad lingüística en relación con otros miembros, como animales o plantas que poseen una identidad «para sí»¹¹⁰, se presentaría como un «continente oculto en lo oculto» que en la ciencia ecológica, desde Ernst Haeckel, se conoce como *ecosistema*, esto es, un sistema natural formado por un conjunto de organismos vivientes y un medio físico-químico donde éstos se relacionan.

Por último, a la pregunta ¿qué significa la *base orgánica del mundo de la vida*, cómo hay que entenderla?, se debe recurrir al nuevo paradigma biológico planteado en «teoría de sistemas», ecología, que Habermas ya considera un nuevo paradigma dentro de la biología¹¹¹, siendo una ciencia no inscrita en la naturaleza misma con representaciones ontológicas y que ayudaría –como disciplina que estudia la biología de los ecosistemas- a entender mejor las interrelaciones de los seres vivos entre sí y con su entorno. La *base orgánica del mundo de la vida* correspondería al conjunto de los ecosistemas característicos de una zona biogeográfica o *áreas bióticas* de la Tierra, que compartirían el clima, la flora y la fauna. Según esta división, entre los distintos *biomas* tendríamos: *bioma terrestre*, *bioma marino* y *bioma de agua dulce*¹¹². Estos distintos *biomas*, que formarían los distintos ecosistemas, están caracterizados por *factores abióticos* (esto es, caracteres físico-químicos que condicionan el hábitat y que corresponderían al clima, suelo y agua) y *factores bióticos* (esto es, la función orgánico-social de los seres vivos y que podrían clasificarse como *intraespecíficos* (dentro de una misma especie y de las poblaciones que la componen) e *interespecíficos* (relaciones entre medios) donde la *sinecología*, esto es, el flujo de materia y energía entre las diferentes especies de un ecosistema y su resultado final, ayuda a entender las relaciones de los organismos con su medio). Estos *biomas* serían los medios de nuestro planeta, *las bases orgánicas del mundo vida*. En el siguiente diagrama (*Diagrama 1*) se muestra cómo quedaría completa la teoría de la acción comunicativa junto al medio ambiente (en la división establecida a partir de los diferentes *biomas*) posibilitando entender la relación de *dependencia* del subsistema económico hacia una naturaleza externa que hace posible su propia estabilidad y mantenimiento, a la vez que la *interdependencia* y *ecodependencia* (tomado prestado éste último concepto del fallecido ecologista español

¹¹⁰ Cf. RMH, 74.

¹¹¹ Cf. CEP, 428.

¹¹² Cf. Dreux, P. *Introducción a la ecología*. Madrid: Alianza Editorial. 1975, pp. 178 y ss. El aire no sería un *bioma* al no presentar vida permanente y, en su caso, solo podríamos hablar de incursiones específicas. La obra de Philippe Dreux, aunque algo anticuada, sirve de introducción a los temas tratados.

Ramón Fernández Durán) de los propios seres humanos que no se desarrollan aisladamente sino en comunidad o en sistemas. Toda asimetría entre las sociedades industriales desarrolladas y el entorno natural, en su «reproducción material» e «intercambio orgánico», no solo afecta a la destrucción de equilibrios ecológicos importantes para todos los seres humanos en determinadas áreas del planeta, sino que además los daños hacia la naturaleza vienen marcados por una entropía que será visible a largo plazo si la sociedad no regula democráticamente los imperativos de los diferentes subsistemas.

Diagrama 1: Relación complementaria entre teoría de la acción comunicativa y medio ambiente



Fuente inédita: Javier Romero Muñoz

II.3. La ética del discurso frente al paradigma de la ética ambiental o ecoética

La búsqueda de fundamentos racionales sobre los que asentar la moral ha llevado a Habermas, junto con otros autores como J. Rawls, E. Tugendhat o K. O. Apel, a reconstruir y reformular la teoría moral kantiana en referencia a la cuestión de la fundamentación de las normas y en respuesta a las corrientes irracionalistas y positivistas que desde el siglo XIX en

adelante habían relegado a un segundo plano la teoría moral. «¿Qué debo hacer?» era la pregunta clave para Kant a la hora de definir el espacio propio de los problemas prácticos del ser humano. Esta decisiva pregunta, dependiendo del ámbito donde el individuo haga uso de sus actos, puede dividirse según Habermas en: *pragmático, ético y moral*¹¹³:

- a) El *uso pragmático* correspondería al campo teleológico de la razón práctica donde los preceptos de acción orientada a «satisfacer un fin» tendrían un carácter técnico u estratégico.
- b) El *uso ético* correspondería al campo de «lo bueno» donde los sujetos individuales dilucidan sobre los diferentes caminos que conducen a la vida buena y feliz en sentido aristotélico como *télos* de la vida particular de cada cual.
- c) El *uso moral* correspondería al campo de «lo justo» donde los sujetos persiguen juicios y decisiones justas de acciones que afectan a los intereses de los demás en el sentido de igualmente bueno para todos.

Si bien Habermas señala que el *uso ético y pragmático* de la razón práctica procede monológicamente (en los consejos referidos a *la vida buena* que actúan mayoritariamente desde el plano intrasubjetivo y en las estrategias orientadas a un fin), el *uso moral* requiere por parte de los sujetos una perspectiva intersubjetiva y dialógica, limitando su campo a las cuestiones relativas de *lo justo*. La división del uso de la razón práctica presentada es clave a la hora de entender el carácter «universal» de la *ética discursiva* o más acertadamente, aunque con menos notoriedad académica, «teoría discursiva de la moral» a la hora de dividir «como un cuchillo»¹¹⁴ entre *cuestiones evaluativas* que se refieren a *la vida buena* y *cuestiones normativas* referidas a *lo justo o equitativo*. Esta distinción establecida a través del «postulado de universalidad» precisa de una mayor explicación y concreción al ser una pieza indispensable en la teoría moral habermasiana que se despoja de los ropajes metafísicos y asume la tarea de ser una moral postmetafísica orientada a la universalidad y no a la defensa de una determinada concepción ética particular ante el pluralismo de cosmovisiones¹¹⁵. Sus ímpetus teóricos, como se podrá ver más adelante, poseen unos límites metodológicos desde la

¹¹³ Cf. «Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica». AED, 109 y ss.

¹¹⁴ Cf. CMAC, 114.

¹¹⁵ Ver al respecto sobre el pluralismo cosmovisivo y cultural: Romero, J. «Religión y razones públicas en el pensamiento de Jürgen Habermas». Revista Asidonense. Nº 9. 2015.

propia teoría comunicativa como en el caso de los postulados de la ética ambiental o ecoética.

II.3.1. Rasgos distintivos de la ética discursiva

El proceso de «desencantamiento del mundo» afectó a la teoría moral de tal manera que se ha mostrado recelosa en las últimas décadas a postular la idea de una noción de bien que sea aceptada por todos y cuya causa principal se debe al pluralismo cosmovisivo que ha imposibilitado a través del *politeísmo de los valores* –Weber *dixit*– ofrecer teorías de lo bueno, dejando a realizar como único camino posible una teoría moral dirigida a la universalidad de los intereses y a la justicia. No es caso paradójico observar cómo las teorías contemporáneas de base racional –como paralelamente encontramos en J. Rawls y J. Habermas– esencialmente se formulan como teorías de la justicia con una fuerte impronta universalista; en el caso de Habermas –según señala acertadamente Adela Cortina– la finalidad de su proyecto ético, que tiene como base la teoría de la acción comunicativa, consistirá en fundamentar el «principio de universalidad» que permita dar validez a nuestros enunciados y principios morales¹¹⁶.

Habermas señala que la fundamentación y justificación de las normas morales hoy en día solo es posible mediante la estrategia de la regla de argumentación del «principio de universalidad» que evita tanto una fundamentación deductiva como una fundamentación empírica y que se concibe como la idea común de no aceptar como moral más que normas admitidas por todos los posibles destinatarios y afectados mediante consenso intersubjetivo¹¹⁷. Este «principio puente», la universalidad como *moral point of view*, no actuaría mediante imperativos de cumplimiento moral, sino metodológicamente hacia la comprobación de la legitimidad y validez de las máximas morales y jurídicas, reformulando incluso en su tentativa teórica el primer imperativo kantiano (imperativo categórico) desde una perspectiva dialógica y no monológica, es decir, desde la intersubjetividad y no desde el subjetivismo de la ética kantiana que puede (re)caer en un *solipsismo* propio de la filosofía de la conciencia desde Descartes:

En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que opere como una ley general (como quería Kant), *tengo que presentarles mi teoría con*

¹¹⁶ Cf. Cortina, A. Op. cit. pp. 151 y ss.

¹¹⁷ Cf. CMAC, 74. Según Habermas, apoyándose en la teoría del desarrollo moral de Kohlberg, el nivel de desarrollo moral alcanzado hoy en día en la sociedad posibilita aceptar una norma que exprese la voluntad general. Ver al respecto: CMAC, 121 y ss. «Justicia y solidaridad. Acerca del debate sobre nivel 6», AED, 55 y ss.

objeto de que quepa hacer la comprobación discursiva de su aspiración de universalidad. El peso se traslada, desde aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de *común acuerdo* quieren reconocer como *normal universal*.¹¹⁸

La validez del *deber ser* no se manifiesta en la cualidad imperativa de una autoridad particular, sino en la de una *voluntad general* compartida por todos los afectados, que remite a un interés general determinable discursivamente, inteligible cognitivamente y visible desde la perspectiva de los participantes en la búsqueda del consenso a través del mejor argumento¹¹⁹. La teoría del desarrollo de la sociedad de Kohlberg ofrece una *prueba indirecta* sobre la posibilidad del desarrollo moral de las sociedades en clave *constructivista* (y a través de las diferentes etapas morales) que haría posible entender dicho desarrollo *teleológicamente* orientado hacia la asunción de unos principios éticos universales que toda la humanidad debiera seguir (Etapas 6. La etapa de los principios éticos universales)¹²⁰. A su vez, la *prueba directa* seguida por Habermas se apoya en la teoría de la acción comunicativa y en el modelo *pragmático universal* desarrollado para mostrar cómo el «principio de universalidad», que actúa como una regla de argumentación, está implicado en los presupuestos de la argumentación. Para tal demostración se formulan unas determinadas reglas que responden a la *esfera lógico semántica, pragmática-interaccional y discursiva*¹²¹:

1. *Esfera lógico-semántica* en la producción de argumentos que corresponden a una «lógica mínima» y carecen de contenido moral:

1.1. Ningún hablante debe contradecirse.

1.2. Todo hablante que aplica el predicado F a un objeto *a* debe estar dispuesto a aplicar el predicado F a todo objeto que se parezca a *a* en todos los aspectos importantes.

1.3. Diversos hablantes no pueden expresar la misma expresión con significados distintos.

2. *Esfera pragmática-interaccional* que consiste en la búsqueda cooperativa de la verdad a través de la argumentación como un procedimiento de entendimiento

¹¹⁸ Cf. CMAC, 78. El subrayado es mío.

¹¹⁹ Cf. CMAC, 84-85.

¹²⁰ Cf. CMAC, 127 y ss.

¹²¹ Cf. CMAC, 97-100.

donde entrarían normas de contenido ético que suponen relaciones de reconocimiento recíproco:

2.1. Cada hablante únicamente puede afirmar aquello en lo que verdaderamente cree.

2.2. Quien introduce un enunciado o norma que no es objeto de la discusión debe dar una razón para ello.

3. *Esfera discursiva* como proceso de argumentación que tiene que satisfacer condiciones improbables con vista a lograr un acuerdo motivado racionalmente. En el discurso argumentativo se muestran estructuras de una «situación ideal de habla», inmunizada frente a la represión y la desigualdad:

3.1. Todo sujeto capaz de hablar y actuar puede participar en la discusión.

3.2. Todo sujeto puede cuestionar cualquier afirmación en el discurso. Introducir cualquier afirmación y manifestar sus posiciones, deseos y necesidades.

3.3. A ningún hablante puede impedírsele el uso de los derechos reconocidos en los dos primeros puntos anteriores (3.1-3.2) mediante coacción interna o externa al discurso.

Las reglas del discurso reconocidas *trascendentalmente* por todos los participantes en él son *reglas ideales* que cada interlocutor real presupone en sus argumentaciones reales y que sin ellas la realidad lingüística perdería su sentido, bien incurriendo en contradicción pragmática, o bien recurriendo al silencio¹²². Por ello es lícito distinguir las reglas del discurso de las convenciones que sirven a la institucionalización del discurso que además dan validez al contenido ideal de los presupuestos de la argumentación en condiciones empíricas, observando así el trascendentalismo (débil) que lleva consigo la teoría habermasiana. De dichas reglas se deduce además que una norma únicamente podrá ser válida si encuentra (o podría encontrar) una aceptación por parte de todos los afectados como participantes de un discurso práctico. Con todo ello Habermas ha logrado presentar una *ética de mínimos* – como señala Adela Cortina- mediante la racionalidad del discurso y frente a la incapacidad metodológica de las religiones y de las cosmovisiones filosóficas ante los problemas que la postmodernidad lleva consigo.

¹²² Cf. Cortina, A. *Op. cit.* pp. 157.

II.3.2. Los límites de la ética del discurso ante el desafío ecoético

En la década de los años setenta del pasado siglo surgió dentro de las éticas aplicadas (esto es, el trabajo realizado desde la filosofía moral en varias áreas de la sociedad donde la ética tendría un lugar característico) la ética ecológica o ecoética. Aunque primeramente su campo de análisis se situaba en las conocidas éticas aplicadas, y concretamente dentro de la Bioética, con el transcurso de los años ha presentado una mayor autonomía respecto a las demás éticas aplicadas que se presenta a día de hoy como un ámbito de estudio específico¹²³ o incluso como el cambio de paradigma presente dentro de la ética¹²⁴. Evidentemente, la ética ambiental como *environmental ethics* según caracterización inglesa, desde un principio se presentó como el paradigma que dentro de las demás éticas defendía y postulaba la posibilidad de *valor intrínseco* en la naturaleza, a la vez que ampliaba el horizonte moral, por una parte, y las diferentes formas de llevarse a cabo, por otra. Las pretensiones normativas de la ética ambiental, como traducción de la *environmental ethics* al castellano, según la división presentada por la profesora Carmen Velayos, podrían resumirse en¹²⁵:

- a) *extensión de la consideración moral* directa a la naturaleza no humana como nota distintiva de una ética aplicada al medio ambiente.
- b) *demanda normativa* de una ampliación de la relevancia moral a la naturaleza no personal.
- c) necesidad de acoger *formas nuevas de argumentación* en la delimitación y defensa de un ámbito concreto de aplicación de la moral.
- d) la misma extensión de la consideración moral no requiere necesariamente un reencantamiento del mundo, sino que los sujetos (en comunidad) pueden darse a sí mismos deberes hacia la naturaleza desde una perspectiva metaética.

La ecoética ampliaría la posición del sujeto más allá de la *pólis*, hacia la ecosfera, donde el sujeto estaría no solo en relación con los demás sujetos, sino además

¹²³ Cf. Bonete, E. *Neuroética práctica*. Bilbao. Desclée De Brouwer. 2010, pp. 42-44.

¹²⁴ «...toda ética es, pues, ecoética, porque el agente (y sus actos) (a) actúa en un ámbito social conectado con su enclave ecológico, (b) posee un cuerpo y (c) porque ese enclave natural de la acción es también el del resto de los humanos del planeta y, además, es tan limitado como necesario para la supervivencia de la especie». Cf. Velayos, C. Ética y cambio climático. *Op. cit.* pp. 41.

¹²⁵ Cf. Velayos, C. *La dimensión moral del ambiente natural: ¿necesitamos una nueva ética?* Granada: Editorial Comares. 1996, pp. 60-61.

con la naturaleza externa. Por ello, el concepto de *daño* como límite objetivo a nuestra libertad individual, que consistiría en tratar de evitar que unos agentes dañen a otros agentes –según la versión clásica que se remontaría a J. Stuart Mill–, se reinterpreta en la ética ambiental bajo tres hipótesis¹²⁶:

- podemos hacer daño a *otros seres humanos* dañando la naturaleza.
- podemos *dañar también a seres no humanos*.
- podemos hacer daño a *seres humanos del futuro*.

Como se puede observar, la ecoética extiende a través del «principio del daño» su campo de análisis no haciendo de la reciprocidad una condición necesaria para merecer dicho estatus moral. Puede existir daño moral –siguiendo a Carmen Velayos– sin que la entidad que lo recibe entienda ese daño como un daño moral. Bastaría en su caso con que solamente desde el punto de vista de los agentes se tenga en cuenta lo que esa entidad es (sus intereses y necesidades) y la toma de conciencia de que *se le esté haciendo daño*¹²⁷. Desde el «principio del daño» se estructuran las diferentes y diversas propuestas dependiendo del alcance del daño (antropocéntricas, fisiocéntricas o biocéntricas holistas, pathocéntricas o biocéntricas)¹²⁸. El paradigma dominante en ecoética sería el antropocentrismo donde sólo el ser humano poseería estatus moral según la caracterización clásica que la ética ambiental reformula dualmente como *antropocentrismo fuerte y antropocentrismo débil*¹²⁹:

a) por *antropocentrismo fuerte* la ecoética entiende un fuerte egoísmo de la especie donde la naturaleza no humana es entendida instrumentalmente como mero servicio y fuente de beneficios para el ser humano. Solo él tendría valor intrínseco.

b) por *antropocentrismo débil* la ecoética entiende el reconocimiento de unos valores en la naturaleza no humana que, sin ser intrínsecos, no tienen por qué ser meramente instrumentales o utilitaristas. Se reconoce por parte del ser humano un respeto ambiental sin valoraciones ulteriores de la naturaleza, reconociendo

¹²⁶ Cf. Velayos, C. *Ética y cambio climático. Op. cit.* pp. 41.

¹²⁷ Cf. Velayos, C. *Ibidem.* pp. 46.

¹²⁸ Para una caracterización de las diversas propuestas, ver: Velayos, C. *La dimensión moral del ambiente natural: ¿necesitamos una nueva ética? Op. cit.* (especialmente los capítulos II y IV).

¹²⁹ Cf. Velayos, C. *Ibidem.* pp. 66-68. Sosa, N. *Op. cit.* pp. 113.

sobre todo que el hombre puede transformar la naturaleza a la vez que la naturaleza tiene el poder suficiente de transformar la existencia humana tanto desde una perspectiva *vital* como estética, cultural...

Este paradigma, en relación con la *ética del discurso* desarrollada por Habermas, tiene una conclusión a primera vista negativa por la elevada dosis de formalismo metodológico en tanto que las *extensiones* de la ética a otros mundos que no sean el mundo humano (como el animal no humano, por ejemplo) resultan imposibles con el aparato conceptual desarrollado. Habermas niega a la ética discursiva la posibilidad de ser una ética ecológica porque limita su círculo a los sujetos capaces de lenguaje y acción, dejando en su caso la problemática ecológica a otros ámbitos como el derecho y la política (tema tratado en el último capítulo). Sin caer en un *antropocentrismo fuerte* o en su caso (re)caer en metodologías premodernas que pretenden retroceder a un mundo reencantado como el *Deep Ecology Movement*¹³⁰, Habermas ha reconocido que los sentimientos, juicios y acciones del ser humano no se dirigen solamente a sujetos capaces de hablar y actuar sino también a los animales no humanos en tanto que *afectados* (anulados discursivamente a la hora del consenso) y a las generaciones futuras imposibilitadas temporalmente de participar en el discurso presente y cuyas decisiones les puede afectar directamente en un futuro, como en el caso –entre otros– de la sobreexplotación de los ecosistemas o del calentamiento global. No obstante, y pese a los límites antropológicos de la ética del discurso, el animal no humano puede promover decisiones o actitudes morales en los seres humanos sin la necesidad de recurrir necesariamente a ser estimado como objeto de consideración moral en sentido estricto. Ello llevaría a dividir entre *deberes indirectos* (no «hacia» el animal sino «con respecto» al mismo), *deberes directos* (deberes morales) y *deberes análogos a los morales* (deberes que, aún siendo directos, no son propiamente morales ya que no surgen de la relación moral privilegiada o relación en segunda persona)¹³¹. Estos últimos permiten que los seres que poseen competencia comunicativa decidan mediante legitimación normativa la protección de la vida y la salud de los seres no humanos y la naturaleza. Habermas, con ello, no niega la existencia de obligaciones morales hacia éstos aunque se mantenga en una posición antropocéntrica que por su carácter *empático* y tras la caracterización de la ecoética podría caracterizarse como *antropocentrismo*

¹³⁰ Sobre este movimiento filosófico y social, ver: Velayos, C. *La dimensión moral del ambiente natural: ¿necesitamos una nueva ética?* Op. cit. pp. 204 y ss.

¹³¹ Cf. Velayos, C. *Ibidem.* pp. 111-112.

débil. Más bien reconoce que los postulados de las *éticas de la compasión* ayudan a los sujetos a tomar conciencia de un sector olvidado por el antropocentrismo más fuerte:

El impulso que nos lleva a prestar asistencia, a solidarizarnos con la criatura herida y humillada, la compasión ante sus tormentos, la repugnancia ante la desnuda instrumentalización de la naturaleza para fines que son nuestros fines, pero no los suyos, en una palabra: *las intuiciones que con toda razón las éticas de la compasión hacen pasar a primer plano, no deberían quedar eliminadas en términos antropocéntricos.*¹³²

Para él, la *compasión* o la *solidaridad* actuarían como *conceptos límites* en la ética del discurso, teniendo voz en el campo de la moral cuando la ética discursiva aísla aquellas cuestiones planteadas bajo el aspecto de justificación de la acción y de fundamentación discursiva de las normas de acción. Su campo de actuación se realizaría sobre los seres susceptibles de sufrimiento (aplicando el «principio del daño») aunque ciertamente nos encontremos ante una ética que por su formalismo no incluye aquellos seres, humanos o no, que no pueden formar parte en el acuerdo o toma de decisiones, como las generaciones futuras, los animales no humanos o los que encuentran imposibilidades físicas, cognitivas, sociales o económicas.

Excursus: Límites éticos y posibilidades político-democráticas. Del mundo moral al sistema jurídico

La teoría moral de Habermas conlleva serias dificultades a la hora de afrontar la pregunta acerca de las *responsabilidades del ser humano* ante su entorno natural ya que únicamente él sería el único capaz de mantener una comunicación simétrica con los seres de su misma especie, relegando a un segundo plano a los animales no humanos, excluidos del consenso recíproco que fundamentaría la moral humana. La dicotomía presente en la división habermasiana entre *ética* y *moral* se presenta una vez más: si bien los animales no humanos estarían apartados del campo de la moralidad orientada al «principio de universalidad» de la noción de justicia, hay *razones éticas* (y también estéticas) que derivan de las preguntas que como seres morales y sociales los hombres se hacen acerca del mundo en el que quieren vivir (el *cómo vivir*) y en el trato que quieren otorgar a otras especies sobre la Tierra. Ciertamente es que el universalismo de su proyecto ético se consigue a través de un concepto muy estrecho de moral que posee unos límites teóricos en lo referente a la ecoética, pero su teoría no descansa en un

¹³² Cf. CEP, 431-432. El subrayado es mío.

fracaso teórico, sino en una apuesta que permita *traducir* los límites éticos en exigencias morales y, mediante el derecho, en propuestas políticas. Estos *mecanismos de traducción* estarían respaldados por *conceptos límites* de la moral, como la compasión y la solidaridad, desarrollados en el ámbito de la filosofía práctica. Para Habermas, la relación del hombre con la naturaleza primordialmente es una relación mediada lingüísticamente, una relación cultural en última instancia que se entiende como la relación del ser humano con el entorno natural. La *ética del discurso*, apoyada en la teoría de la acción comunicativa, deja de lado la cuestión del «valor intrínseco» de la naturaleza y analiza cómo el ser humano accede a ella mediante *valores* (que responden a sus propias producciones internas de acceso a la realidad). Su finalidad es, por ello, explicitar y analizar cómo los límites ecológicos en verdad responden a un determinado desarrollo económico y tecnológico (en tanto que creaciones humanas) que dependen de los valores e intereses sociales históricamente determinados por una forma específica de entender al hombre en el cosmos.

Reformular y reorientar las preferencias que posibilitan cambiar nuestro actual posicionamiento frente al medio ambiente sólo podría ser llevado a cabo a través de un cambio en la manera como el ser humano accede a la realidad natural. Para tal empresa se requiere una discusión racional acerca de nuestras percepciones y valoraciones donde la ética discursiva se ha adelantado. Su estrecha noción de moral en verdad tiene unos supuestos formalistas muy claros, posibilitando una argumentación racional sobre las cuestiones de justicia, esto es, la validez de deber que acompaña a las normas alcanzadas mediante consenso intersubjetivo donde han participado (o han tenido que participar mediante la «situación ideal de habla») todos los afectados. Esta ética discursiva o dialógica justifica un punto de vista moral (*moral point of view*), un principio desde donde decidir la validez de las normas sociales. Pero si bien la responsabilidad frente al medio ambiente como la facultad de responder a los propios actos o dar razón de lo que se hace o dice desde el *yo* o el *nosotros* se vuelve insuficiente desde una perspectiva individual, donde la *compasión* o la *solidaridad* poseen unos *límites locales* de acción, lo que podemos caracterizar como «responsabilidad microecológica», con la *crisis ecológica global*, donde crisis se entiende como el momento histórico-social donde se tienen más problemas que soluciones en referencia a la cuestión ambiental que se enmarca no en un territorio nacional sino que su problemática es transnacional, la «responsabilidad microecológica»

se presta exigua. Para Habermas, el discurso ético, que tiene como base el «principio de universalidad», en una mayoría de los casos no puede crear las condiciones necesarias para que todos los afectados puedan en cada caso participar debidamente en discursos prácticos. En este punto se reclama una mayor responsabilidad en la toma de decisiones transnacionales, una «responsabilidad macroecológica» donde la ética se torna política y las instituciones posibilitan que la moral se transforme en derecho¹³³. Habermas señala que *las cuatro grandes vergüenzas político-sociales* que afectan al ser humano, a saber, (a) el hambre y la miseria en el Tercer Mundo, (b) la tortura y la continuada violación de la dignidad humana en los Estados que no lo son de Derecho, (c) el desempleo y el reparto desigual de la riqueza en los países industrializados de occidente y (d) el riesgo planetario tanto por las armas atómicas como por la crisis ecológica, muestran unos problemas que superan, en la mayoría de sus casos, las barreras locales de la acción humana.

Estos problemas a primera vista, y desde la *ética del discurso*, puede que supongan una decepción, pero como señala el propio Habermas, suponen también un *aguijón crítico* en tanto que «la filosofía no exonera a nadie de su responsabilidad práctica (política)»¹³⁴. ¿Cómo superar las *fuerzas anónimas*, es decir, los imperativos de algunos subsistemas independizados de la «opinión pública» que autoimponen su lógica sobre la sociedad, como en el caso del subsistema económico-político? El objetivo ya no es sencillamente la «superación» de un sistema económico capitalista independizado (como la teoría marxista suponía), sino «la contención democrática de los abusos colonizadores de los imperativos sistémicos sobre los ámbitos del mundo de la vida»¹³⁵. El paso desde una ética impotente ante la degradación ambiental, entre otros problemas, hacia la política, supone el último intento habermasiano de hilar una teoría de la sociedad con intención práctica desde el campo democrático de los ciudadanos y no desde una lógica sistémica de orientación tecnocrática¹³⁶.

¹³³ «Dondequiera que las condiciones dadas con que se encuentran las exigencias de una moral universalista sean un puro sarcasmo, las cuestiones morales se transforman en cuestiones de ética política». Cf. AED, 30.

¹³⁴ Cf. AED, 33.

¹³⁵ Cf. «Prefacio a la nueva edición alemana de 1990», HCOP, 24.

¹³⁶ Para Carmen Ferrete, Habermas niega a la ética la tarea de aplicación donde el tema ambiental se sitúa, con otros, en el *mundo de la vida*. Sin embargo, dicha tarea se reserva a otros ámbitos como el derecho (y la política). Cf. Ferrete, C. *Ética ecológica como ética aplicada. Educación cívica y responsabilidad ecológica*. Madrid: Ediciones de las Ciencias Sociales. 2010, pp. 26-27.

En todo lo dicho no puede pasar inadvertida la intención habermasiana de reducir los límites de la ética discursiva a un proyecto político. Habermas procede así porque él interpreta que el mismo intercambio argumentativo en las comunidades de diálogo marca los límites de extensión moral hacia otros mundos, como el animal, que resultan imposibles de obligación y responsabilidad moral desde la *ética discursiva*. La posible existencia de unos determinados deberes y responsabilidades respecto a la naturaleza no tiene por qué conducir a una resubjetivación premoderna como Habermas prevé, sino que podrían actuar como deberes y responsabilidades acordados por *los propios seres humanos* en tanto que participantes en el discurso. En verdad cabe la posibilidad metaética de que una comunidad se diese a sí misma deberes hacia la naturaleza y los universalizara, sin incurrir en falacia naturalista o en reduccionismo ontológico¹³⁷. Este punto no ha sido tenido en cuenta por Habermas al tachar muchas veces las propuestas ecoéticas como proyectos premodernos sin analizar las posibles aportaciones que su proyecto teórico, a través del consenso intersubjetivo, puede ofrecer a la ética ambiental. Aún admitiendo que la comunidad ética es únicamente una comunidad de seres humanos racionales, no por ello han de reducirse los principios y las normas de una ética así construida a un solipsismo antropocéntrico de seres humanos dialogantes. En efecto, a través del elemento mediador que es el *lenguaje*, entiendo – siguiendo a Nicolás M. Sosa– que sería posible extender el paradigma dialógico a la naturaleza a través de diferentes formas de comunicación que diesen entrada a discursos propios de la *ética* (como la felicidad y la vida buena) que complementasen a la *moral* (justicia). Esta *nueva forma de comunicación*, que no es ni verbal, ni epistémicamente rigurosa, ni argumentable, supone «una llamada de atención sobre una *empatía* universal que trasciende la mera comunidad de los humanos»¹³⁸ posibilitando que una comunidad pueda darse a sí misma deberes hacia la naturaleza mediante un orden indirecto o valor estético.

¹³⁷ Así lo propone Carmen Velayos. Cf. Velayos, C. La dimensión moral del ambiente natural: ¿necesitamos una nueva ética? *Op. cit.* (especialmente capítulo V).

¹³⁸ Sosa, N. *Op. cit.* pp. 126-127.

CAPÍTULO III
ESTADO DE DERECHO Y DEMOCRACIA: UNA RESPUESTA A LOS
«PROBLEMAS DE LOS VERDES»

Hasta que en 1992 apareciera *Faktizität und Geltung*, la ética del discurso constituía el principal aporte teórico generado a partir del paradigma comunicativo referido a cuestiones de filosofía práctica. Las insuficiencias o déficits de la ética discursiva, como se mostró en el capítulo anterior, situaban la teoría habermasiana de la moral impotente ante el hambre y la miseria en el Tercer Mundo, la violación de los derechos humanos, el desempleo y la desigualdad en las sociedades occidentales, la guerra y la crisis ecológica global. El análisis llevado a cabo en *Teoría de la acción comunicativa* resaltó, entre otros puntos, el proceso de *colonización del mundo de la vida* por parte de los imperativos funcionales del sistema, con claros efectos deshumanizantes y cosificadores (en el sentido de G. Lukács) que favorecían modelos tecnocráticos en detrimento de modelos democráticos, permitiendo a Habermas –a su vez- observar cómo las diferentes corrientes dentro de la filosofía del derecho y la filosofía política podían ofrecer una solución, mediante sus propuestas, a los problemas que tanto la ética como la moral se prestaban insuficientes. Hay que señalar además que gracias al modelo presentado de una teoría de la racionalidad orientada al entendimiento, Habermas podrá aplicar la teoría del discurso –como ya hizo en su concepción de la moral- a la teoría del derecho y la teoría política. La articulación de una *teoría discursiva del derecho*, que a su vez cerraría el triángulo de la racionalidad práctica configurado por la ética, el derecho y la política¹³⁹, se situaría como la contribución teórica más exigente de Habermas, que transitaría desde una apuesta teórica hacia una apuesta práctica-política de carácter nacional y transnacional como veremos a lo largo del siguiente capítulo.

La cuestión ambiental, hasta ahora, había ocupado cuestiones de carácter teórico a la vez que cuestiones de carácter práctico, mostrando en ésta última límites desde la concepción ética y moral de su propuesta comunicativa. Con la aplicación de la teoría del discurso al campo del derecho, Habermas, además de presentar un «sistema de derechos» *donde el poder comunicativo se torne poder administrativo* con pretensiones a cumplir condiciones sociales, culturales y ecológicas, presenta un modelo político

¹³⁹ «Se elabora así una teoría del derecho, que, asociada con la ética discursiva, culminaría en una teoría política de la democracia». Cf. Velasco, J.C. *La teoría discursiva del derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas*. Madrid: BOE. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. 2000, pp. 79. La obra de Juan Carlos Velasco es, sin lugar a dudas, una de las mejores obras en lengua castellana sobre la filosofía habermasiana del derecho y la política.

(democracia deliberativa) que pueda orientar democráticamente a los ciudadanos hacia la *domesticación* -o contención democrática- de la *economía de mercado o capitalismo* en términos ecológicos y en términos de Estado social tras las insuficiencias del modelo (neo)liberal (*como ideología, como forma de gobierno y como paquete de medidas económicas* donde «el mercado se regularía a sí mismo» según la lectura de Friedrich von Hayek y su homónimo Milton Friedman) desarrollado a partir del ocaso del keynesianismo tras las crisis de los años setenta y fortalecido tras la caída del Muro de Berlín en 1989, que se sitúa perdido, desalentado y acobardado ante los riesgos que para todo el conjunto representa la sobrecarga a que se ven sujetos los ciclos de la naturaleza con altos costes ambientales y sociales¹⁴⁰.

La falta de orientación, seguridad y autoconciencia de la política en dimensiones nacionales y transnacionales ante los costes externos de los *imperativos insensibles* de un subsistema económico-político, traducidos en un *ataque a las bases orgánicas del mundo de la vida* (costes naturales) y al Estado social (costes sociales), no justifica para nuestro autor el abandono derrotista de aquellos *contenidos radicales del Estado democrático de derecho* que, (re)formulados desde la teoría del discurso, proporcionan una solución ante la complejidad de las sociedades. En este último capítulo, que cerraría el conjunto de la obra, se pretende desde la perspectiva teórica de Habermas dar una respuesta a los «problemas de los verdes» (como reza el título) por medio de un análisis de la teoría del derecho en términos de la teoría del discurso (III.1). Esta teoría, apoyada en la fundamentación de los derechos humanos y en la noción de soberanía democrática, permitiría presentar un modelo político-deliberativo válido para la acción social del espacio público a través del modelo normativo de democracia deliberativa (III.2) que extiende el uso público de la palabra a todas aquellas cuestiones concernientes a la organización de la sociedad en un ámbito nacional, supranacional y transnacional, permitiendo reformular la idea kantiana de cosmopolitismo e incluso la noción de democracia en un mundo globalizado (III.3).

III.1. La teoría discursiva del derecho

Desde un pensamiento *iusfilosófico*, deudor de los resultados presentados en *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas tendrá ahora que especificar más

¹⁴⁰ Cf. FV, 60-61. Ver a su vez, «Revolución recuperadora y necesidad de revisión de la izquierda: ¿qué significa hoy socialismo?». NRI, 280 y ss.

claramente las condiciones para la aplicación de las conclusiones presentadas en su proyecto filosófico que sirvan para solucionar distintos problemas en la complejidad de las sociedades. Su propuesta *jurídica* se torna democrática en el mismo proceso de entendimiento recíproco sobre las posibilidades de consenso que a través del derecho, como instrumento de modernización social, permite que la racionalidad comunicativa interceda en la lógica funcional de los diferentes subsistemas sociales (poder y dinero). A continuación se presenta el redescubrimiento del *derecho*, reformulado en términos de teoría del discurso, que resulta imprescindible a la hora de entender los fundamentos de la institución jurídica apoyada en el sistema de derechos, por una parte, a la vez que la política democrática desarrollada más adelante, por otra.

III.1.1. La normatividad de la teoría del discurso del derecho entre la facticidad y la validez

El aumento de la complejidad en las sociedades modernas afectó a todos los campos de la filosofía práctica. La ética, la moral y, por supuesto, el derecho y la política sucumbieron por igual a la propia lógica moderna de «racionalización» y «desencantamiento del mundo» imposibilitando articular la sociedad a través de un *ethos social global*, es decir, de una idea de autoperfección global fundamentada en el clásico derecho natural desarrollado desde Aristóteles hasta bien entrado el siglo XIX (sin olvidar la contribución teórica del derecho natural cristiano desarrollado principalmente por el tomismo)¹⁴¹. Esta propia lógica muestra cómo los fundamentos de la cultura occidental greco-latina-cristiana se *secularizan* en un proceso donde la legitimación del orden social no puede ya contar con las suposiciones colectivas suministradas por la religión o la metafísica.

La pregunta que Habermas asume de la modernidad –concretamente del siglo XVIII y especialmente de Kant- sería la siguiente: ¿cómo pensar y articular la cohesión social en una era postmetafísica?¹⁴² Para ofrecer una respuesta coherente, Habermas se sitúa a partir los *residuos del normativismo del derecho natural* sin caer en una posición *negacionista* de la razón, de corte postnietzscheano o funcionalista-sociológica, ni tampoco en una teoría neocontractual ligada a la tradición del derecho natural racional

¹⁴¹ Cf. FV, 160.

¹⁴² Sobre el proceso de secularización y la función del Estado en una época postmetafísica (y postsecular) desde el pensamiento habermasiano, ver: «¿Qué significa una sociedad «postsecular»? Una discusión sobre el islam en Europa». AE, 64-80. Ver a su vez, Romero. J. «Religión y razones públicas en el pensamiento de Jürgen Habermas». *Op. cit.*

como en John Rawls. Por el contrario, se sitúa desde la *racionalidad* propia del derecho en términos de teoría del discurso (razón comunicativa) donde el *medio lingüístico* aplicado al campo del derecho posibilita dialógicamente que el *proceso comunicativo se torne proceso normativo*.

El *derecho*, que deviene desde la Modernidad a través de un sistema de normas coercitivas, positivas y garantizadoras de libertad unidas a la pretensión de legitimidad vinculada a la idea de garantizar la autonomía a todas las personas jurídicas, y donde las normas jurídicas actuarían paralelamente como *facticidad* (normas positivadas del derecho, mandatos, restricciones fácticas... de la política y la economía) y *validez* (normas producidas discursivamente en el campo de la moral), se presenta desde la teoría discursiva como el mecanismo de *mediación social* entre facticidad y validez o, desde el planteamiento sociológico habermasiano, como la *bisagra* entre mundo de la vida y sistema¹⁴³. Su doble función, esto es, legitimidad desde la validez así como eficacia fáctica desde la facticidad, proporciona los mecanismos necesarios para que el derecho cobre autonomía como *discurso práctico institucionalizado*, a la vez que muestra en su propia lógica una *tensión estructural* entre el carácter coercitivo de las normas regidas desde la *facticidad*, como fuerza coercitiva, y la *validez* donde las normas han de ser reconocidas sin coacción por todos los afectados. La tensión interna del propio sistema jurídico se debe, por una parte, a la pretensión de validez de una norma jurídica planteada desde una voluntad compartida (dialógicamente) en términos de teoría del discurso y, por otra parte, a la pretensión fáctico-normativa-positiva del subsistema poder institucionalmente plasmado en el Estado. Esta tensión, desde la perspectiva del derecho como *bisagra* que Habermas analiza desde la teoría del discurso, muestra cómo desde la facticidad se aplica un seguimiento de las normas (mediante sanción y coacción), a la vez que una legitimación regida por un proceso legislativo apoyado desde el mundo de la vida donde los destinatarios de las normas son a su vez sus *productores*. Con ello se puede observar que solo a partir del componente social del mundo de la vida se forman los sistemas funcionales (poder y dinero).

Estas pautas teóricas permiten observar cómo la reflexión habermasiana del derecho se mueve entre la positividad del derecho moderno y la función pluralista de valores y visiones del mundo de carácter postmetafísico, con una impronta normativa

¹⁴³ «...el derecho cumple una función bisagra entre sistema y mundo de la vida». Cf. FV, 120.

donde la validez del derecho, en tanto que *legitimidad* del derecho y *positividad* del derecho, se debe al reconocimiento no coactivo de aquellas reglas aprobadas por todos los afectados en tanto que destinatarios de ellas¹⁴⁴. De esta conclusión se extrae que la validez jurídica –siguiendo a Juan Carlos Velasco– no se limita para Habermas a la vigencia o aceptación de *facto* de una norma que estaría sujeta a la validez empírica o facticidad de una norma, así como a la corrección *de iure* o validez formal, sino que su uso estaría ligado a un sentido *ideal-normativo*¹⁴⁵, esto es, constituye una cualidad privada del *lenguaje moral*, a la vez que una cualidad pública del *lenguaje jurídico*. Esto es así en tanto que los enunciados morales así como los enunciados jurídicos, poseen un carácter normativo -y complementario, como se verá en el apartado siguiente- en la medida en que operan como razones para actuar con el único propósito de relacionar las instituciones con planteamientos normativistas que vengan regidos desde el mundo de la vida y no desde un funcionalismo opaco de raíces tecnócratas. El derecho, como función mediadora o *bisagra*, posibilita una *traducción* desde el lenguaje ordinario anclado en el mundo de la vida (cultura-sociedad-personalidad) hacia los diferentes códigos especiales de los subsistemas (poder y dinero)¹⁴⁶. Por ende, el lenguaje del derecho, a diferencia del lenguaje de la moral, sería el único que podría operar en el «circuito de comunicación» entre mundo de la vida y sistema en tanto que posibilita que *el mensaje comunicativo se torne mensaje de contenido normativo*. Por sí solo, el lenguaje moral (anclado en el mundo de la vida) no podría ejercer influencia alguna sobre los diferentes subsistemas en la complejidad de las sociedades modernas en tanto que el proceso administrativo del poder o la economía operaría cada uno desde un lenguaje propio regido por su lógica interna. Por ello, sin el derecho como categoría mediadora entre *facticidad* y *validez*, los mensajes del mundo de la vida que pretenden ejercer influencia sobre los procesos funcionales *chocarían con oídos sordos en los ámbitos sistémicos*.

¹⁴⁴ Cf. FV, 100-101.

¹⁴⁵ Cf. Velasco, J.C. *Op. cit.* pp. 80-81.

¹⁴⁶ Para explicar el concepto de *traducción* llevado a cabo por el derecho, Habermas recurre a un ejemplo que procede de G. Teubner. Para éste, en la conclusión de un *contrato de arrendamiento*, el acto jurídico se interseca (o cruza entre sí) con una transacción económica y con procesos del mundo de la vida en una interferencia mundo de la vida/derecho/sistema económico donde el derecho mediaría entre los dos. Ver al respecto: FV, 117.

III.1.2. Normas morales y normas jurídicas: la relación complementaria entre moral y derecho

La moral y el derecho se separaron simultáneamente –como se expuso con anterioridad- de un *êthos social global* donde todavía estaban respectivamente fundidos entre sí como derecho tradicional y ética de la ley. En la posición actual de nivel postmetafísico, las *normas morales* y las *normas jurídicas* se refieren a ámbitos distintos de desarrollo aunque «guardan más bien entre sí una relación de complementariedad»¹⁴⁷. Su posición no jerárquica, lejos de la noción premoderna *hierarchia legum*, permite observar cómo la complementariedad de moral y derecho debe abandonar primeramente el paradigma moderno de la filosofía de la conciencia a favor de un paradigma del lenguaje que permita avanzar en la encrucijada de la filosofía práctica. En efecto, entre la idea desarrollada por Kant de los *derechos del hombre* (o *derechos humanos*) como expresión de la autodeterminación moral de un yo inteligible y la idea rousseauiana de la *soberanía popular* como expresión de la autorrealización ética de un pueblo (ligada a la Constitución republicana como *res publicam*), parece existir una relación de competencia dentro de la filosofía de la conciencia que desde el paradigma de la filosofía del lenguaje parece no darse. Merece recordar a este respecto, la sentencia kantiana por la que la política no podía realizarse sin *rendir pleitesía a la moral* y la derrotista aplicación contemporánea que tiene en un subsistema político independizado. Ambas concepciones yerran en sus planteamientos al no tener en cuenta –según Habermas- la fuerza legitimadora que posee la *formación discursiva de la opinión y la voluntad política* donde la capacidad de establecer vínculos, a través de la fuerza ilocucionaria presente en los juegos del lenguaje orientados al entendimiento, se emplea para asociar razón y voluntad, y para llegar a convicciones donde todos los individuos puedan llegar a un acuerdo sin coerciones¹⁴⁸.

Asumiendo el paradigma de la filosofía del lenguaje aceptado ya desde *Teoría de la acción comunicativa*, los *derechos humanos* recogerían exactamente las condiciones formales, como normas morales, bajo las que pueden institucionalizarse jurídicamente en la *soberanía popular* las formas de comunicación necesarias para la producción de normas políticamente autónomas, como normas jurídicas, cobrando validez jurídica desde un nivel postmetafísico que *reta* a que los destinatarios sean a la vez autores de sus derechos. Esta *función autolegisladora* de los sujetos posee la

¹⁴⁷ Cf. FV, 171

¹⁴⁸ Cf. FV, 168-169.

finalidad de mostrar la co-originariedad de una esfera moral desinstitucionalizada y reducida a la interioridad (*forum internum* o carácter privado del concepto kantiano de autonomía) y una esfera jurídica sin contenido moral y reducida a la exterioridad (*forum externum* o carácter público de una Constitución republicana entendida como *res publicam*)¹⁴⁹. Esta co-originariedad entre autonomía moral y autonomía civil (o ciudadana) permite a Habermas elaborar un concepto de autonomía que pueda utilizarse simultáneamente tanto desde la autonomía moral como desde la autonomía civil. Para ello formula una serie de principios que concibe como *predicados* de un único principio común, el *principio de discurso*, ligado a la teoría comunicativa y que proporcionaría un criterio válido de aplicación para todo el conjunto de cuestiones prácticas, ya sean morales o jurídicas. Es, además, un principio que se presentaría neutral a la moral y al derecho, y desde donde se podría fundamentar imparcialmente normas de acción fundadas en relaciones simétricas de reconocimiento recíproco inscritas en formas de vida comunicativamente estructuradas, y que dice así:

Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ella pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales¹⁵⁰.

Este *principio de discurso*, que expresaría las exigencias postconvencionales de las normas, se aplicaría por igual a las *normas morales* y a las *normas jurídicas*. A la primera como «principio moral» que trasciende los límites entre ámbitos de la vida privados y públicos y que tomaría en serio el sentido universalista de la validez de las reglas morales desde un interés universalizable para todos los afectados por las mismas reglas, y la segunda como «principio democrático» que tiene como finalidad fijar el proceso de producción (legítima) de normas jurídicas válidas para el mundo jurídico-político. Éste último se formularía de la siguiente manera:

Sólo pueden pretender validez legítima las normas jurídicas que en un proceso discursivo de producción de normas jurídicas, articulado a su vez jurídicamente, puedan encontrar el asentimiento de todos los miembros de la comunidad jurídica¹⁵¹.

Mientras que el «principio moral» se formaría a partir de un principio de *universalización de las reglas*, el «principio democrático» debe su autodeterminación a

¹⁴⁹ Cf. FV, 169. Ver al respecto, Cortina, A. *Op. cit.* pp. 172-174.

¹⁵⁰ Cf. FV, 172.

¹⁵¹ Cf. FV, 175.

los miembros de una comunidad jurídica donde se reconocen unos a otros como miembros libres e iguales de una asociación en la que han entrado voluntariamente a partir de la intersubjetividad compartida en el discurso.

Los aspectos de la legalidad no deben entenderse como restricciones a la moral (superada ésta por aquélla como en Hegel), así como ya no es válido aplicar *canónicamente* la moral al derecho; ambas no pueden verse desde una posición jerárquica en una sociedad postmetafísica, sino como *complementarias* donde la constitución de una norma jurídica que se presta necesaria a la hora de compensar los déficits de la moral. La pobreza, la guerra o la crisis ecológica, entre otros, son algunos problemas contemporáneos que desde el ámbito de la moral postconvencional no pueden solucionarse, mostrando unos límites que justifican funcionalmente su complementación con el derecho en términos de teoría del discurso. Solo mediante un *sistema de derechos* que asegure a cada uno la igual participación en el proceso de producción de normas jurídicas (que vengan garantizadas ciertamente por presupuestos comunicativos libres de coacción) se puede presentar una teoría del derecho y del Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso.

III.1.3. El sistema de derechos fundamentales en términos de teoría del discurso

En el contexto sociocultural de las sociedades postmetafísicas es común que la validez de la regulación normativa sea defendida –según la propuesta habermasiana– desde una posición discursiva de la opinión pública sin recurrir a principios religiosos u metafísicos. En dicho proceso, caracterizado con anterioridad desde el «principio democrático» y cuya base sería el *principio de discurso*, surge la idea de un *sistema de derechos* que los ciudadanos han de otorgarse recíprocamente y que deben ser aceptados en común. En el último apartado del capítulo III de *Facticidad y Validez*, «Fundamentación de los derechos fundamentales en términos de teoría del discurso», Habermas reconstruye conceptualmente la *génesis lógica de derechos* a partir de la aplicación del «principio democrático» que se presenta desde la teoría del discurso en hacer valer el mejor argumento entre las diferentes propuestas comunicativas. Igual que sucede en la pragmática del lenguaje presentada en la teoría de la comunicación donde cualquier enunciado normativo debe estar sujeto a validez intersubjetiva, las categorías de derechos resultantes de la *génesis lógica* proceden exactamente de los derechos que los ciudadanos tienen que *atribuirse* y *reconocerse* si quieren legítimamente regular su convivencia social con los medios del derecho positivo. Los derechos no vendrían –para

Habermas- formulados desde un realismo normativo que supone que cualquier individuo, previo a todo proceso de socialización, viene al mundo con unos derechos innatos, sino que más bien los *derechos humanos* responden a un proceso *histórico-constructivista* y *comunicativo-intersubjetivo* donde su resolución vendría a través de un acuerdo común y no desde ontologías premodernas.

Sobre la fundamentación de los *derechos humanos*, especialmente a partir de *La Declaración Universal de los Derechos Humanos* aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, hay que observar primeramente que estamos ante una realidad compleja de naturaleza ética, jurídica y política. Su proceso de fundamentación recoge cuatro posiciones que se reclaman como *principales fuentes* de la Declaración: *fundamentación iusfilosófica o ético jurídica* (desde la filosofía del derecho), *fundamentación jurídico-positiva* (desde la ciencia jurídica), *fundamentación jurídico-política* (desde la filosofía política) y *fundamentación ético religiosa* (desde la teología y concretamente teología moral). Sin entrar en la controversia sobre la fundamentación, en la misma estructura lógica de la Declaración hay elementos iusnaturalistas, iuspositivistas, derechos negativos, derechos de libertad, derechos económico-sociales...que muestran cómo su validez responde a un conglomerado de proposiciones que se han positivizado en una Declaración Universal reconocida por casi todos los Estados democráticos de derecho.

Habermas, independientemente de la controversia, ha propuesto una serie de *derechos mínimos*, básicos e imprescindibles para la vida en común de la sociedad en la era postmetafísica. Estos *derechos mínimos*, que los ciudadanos se concederían mutuamente para regular –mediante el derecho positivo- la sociedad, no serían todavía derechos positivos, sino *principios jurídicos* que permiten la institucionalización positiva de normas. La categoría de derechos propuesta por Habermas, a través de la «forma jurídica» que adquiere el *principio de discurso*, introduce tres categorías de derechos que garantizarían la autonomía privada mientras que las dos siguientes garantizarían la participación y la defensa para el cumplimiento de los derechos en el orden jurídico. El sistema de derechos quedaría completo de la siguiente manera¹⁵²:

¹⁵² Cf. FV, 188 y ss.

- 1) Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del derecho *al mayor grado posible de iguales libertades subjetivas de acción*. (Derecho a igual libertad).
- 2) Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del *status* de miembro de la asociación voluntaria que es la comunidad jurídica. (Derecho a ser sujeto de derechos).
- 3) Derechos fundamentales que resultan directamente de la *accionabilidad* de los derechos, es decir, de la posibilidad de reclamar jurídicamente su cumplimiento, y el desarrollo y configuración políticamente autónomos de la *protección de los derechos* individuales. (Defensa y protección jurídica ante derechos vulnerados).
- 4) Derechos fundamentales a participar con igualdad de oportunidades en procesos de formación de la opinión y la voluntad comunes, en los que los ciudadanos ejerzan su *autonomía política* y mediante los que establezca derecho legítimo. (Derechos políticos de ciudadanía).
- 5) Derechos fundamentales a que se garanticen condiciones de vida que vengan social, técnica y ecológicamente aseguradas en la medida en que ello fuera menester en cada caso para un disfrute en términos de igualdad de oportunidades de los derechos civiles mencionados de (1) a (4). (Derechos que aseguren las condiciones fácticas, ecológicamente y socialmente posibles, de utilización de derechos).

El resultado de la *génesis lógica* es un sistema de derechos que representa, a través de las cinco categorías, una serie de derechos que corresponden a la división triádica clásica entre *derechos civiles-derechos políticos-derechos sociales* conquistados por los ciudadanos desde 1789 en adelante. Se marca como hito histórico la Declaración de 1948¹⁵³, punto de culminación en la conquista de derechos humanos que, desde una perspectiva ecologista, cerró el campo de los derechos antropológicos y posibilitó una base para el desarrollo de posteriores estudios como *El proyecto de principios sobre los*

¹⁵³ Cf. United Nations. *The Universal Declaration of Human Rights* (10 December, 1948), en <http://www.un.org/es/documents/udhr/>

derechos humanos y el medio ambiente (1994), donde a raíz de las injusticias ecológicas se señalaba la posible convergencia entre los derechos humanos y el medio ambiente¹⁵⁴.

III.2. Derechos humanos y soberanía democrática: la política deliberativa

La reconstrucción del *sistema de derechos* presentado a través de la legitimidad de los derechos y la legitimación de los procesos de producción de derecho, garantiza la participación ciudadana en los procesos de formación de la voluntad pública política entendida como «comunidad jurídica de miembros libres e iguales» autolegisladores¹⁵⁵. La quinta categoría de derechos, esto es, *derecho a garantizar las condiciones fácticas de utilización de derechos*, muestra la necesidad de recurrir al funcionalismo del Estado (como institución del subsistema *poder*) a la hora de garantizar los derechos del hombre que quedarían flotando en el aire sin una garantía funcional-institucional.

El Estado, como Estado social democrático de derecho, garantizaría los diferentes derechos en condiciones de *vida digna* en términos técnicos, sociales y ecológicos, actuando desde (a) *un poder ejecutivo o administrativo* (ejecutores y administrativos de la voluntad popular, el Gobierno), (b) *un poder legislativo* (Parlamento) y (c) *un poder judicial o de sanción* (tribunales de justicia), según la clásica *trias política* de Montesquieu¹⁵⁶. A su vez, el alcance y peso del funcionalismo institucional del Estado depende de en qué medida la sociedad recurre al medio, como *bisagra*, que es el derecho, con el fin de operar e influir con voluntad y conciencia sobre los procesos de producción normativa que, por medio de «derechos sociales», fundan pretensiones que lleven «al cumplimiento de condiciones sociales, culturales y ecológicas»¹⁵⁷ que garanticen un disfrute en términos de igualdad de oportunidades de todos los derechos privados y de participación. En última instancia, sería el resultado de la intervención activa de la sociedad sobre sí misma a través de medios jurídicos respaldados por un subsistema *poder* donde la Constitución, como norma suprema de un Estado de derecho que fija los límites y define las relaciones entre el Estado y los ciudadanos, se presenta como el *texto legal* que hace referencia a los principios universales (derechos humanos) recogidos por el funcionalismo normativo.

¹⁵⁴ Para una lectura sobre *El proyecto de principios sobre los derechos humanos y el medio ambiente*, ver el *Anexo* de este trabajo que reproduce el texto íntegro del proyecto presentado por la ONU. Cf. United Nations. *Human Rights and the Environment* (6 July, 1994). E/CN.4/Sub.2/1994/9, en <http://documents.un.org/mother.asp>

¹⁵⁵ Cf. FV, 199.

¹⁵⁶ Cf. FV, 200 y ss.

¹⁵⁷ Cf. FV, 201.

La concepción habermasiana de la política, deudora de la tradición republicana como *res publicam*, acepta el funcionalismo del Estado con la única condición de que la voluntad soberana de un pueblo no se pliegue ante ninguna ley que no haya emanado de la fuente exclusiva de toda legitimidad que sería la deliberación de los ciudadanos (de ahí que la legitimación democrática de origen aparece como el requisito fundamental de validez normativa). En el *principio de soberanía popular*, según el cual todo el poder estatal procede de los ciudadanos, el derecho subjetivo a la participación en igualdad de oportunidades y a la formación democrática de la voluntad común, *se dan la mano* con una praxis institucionalizada como derecho objetivo donde dicho principio «constituye la bisagra entre el sistema de los derechos y la estructura de un Estado democrático de derechos»¹⁵⁸ que abriría el espacio de *acción política* como la capacidad de decidir, por medio de la palabra, sobre asuntos del bien común. Las conexiones existentes entre derechos humanos, soberanía civil y Estado de derecho, llevan a Habermas a presentar un modelo normativo de democracia apoyado en la deliberación y en la toma de decisiones sobre cuestiones públicas (*res publicam*): la conocida como *política deliberativa*.¹⁵⁹

Este modelo normativo introduce la deliberación en la democracia y en la práctica política, permitiendo que el *poder comunicativo* del lenguaje pueda resultar eficiente como *poder normativo*. Desde la perspectiva de la teoría comunicativa se presentaba un modelo normativo, «modelo de asedio», mediante el cual el *poder comunicativo* de los ciudadanos se podía ejercer a modo de un *asedio* sobre el poder burocrático de las administraciones públicas (esto es, la influencia que los procesos deliberativos tenían sobre el sistema político con el fin de hacer valer sus imperativos sin mediador alguno (es decir, sin el derecho)¹⁶⁰, Habermas abandonará este «modelo» a favor de un «modelo de esclusas» que contará con una democratización más profunda al incorporar el derecho como *bisagra*. El «modelo de esclusas», propuesto a partir del *giro jurídico* habermasiano que incorpora dualmente tanto la teoría de la acción como la teoría de sistemas, invierte la relación entre *centro* y *periferia*, esto es, según Habermas, el peso normativo de la política deliberativa no estaría situado en el *centro* de la

¹⁵⁸ Cf. FV, 238.

¹⁵⁹ Cf. «Política deliberativa: un concepto procedimental de democracia», FV, 363-406. «Tres modelos normativos de democracia», IO, 243 y ss.

¹⁶⁰ «La soberanía popular como procedimiento (1988)», FV, 612. Este modelo se presentó desde un primer momento para oponerlo a la representación clásica de revolución como conquista y destrucción del poder coercitivo estatal. Ver al respecto: MEN, 148.

actividad político-económica de corte funcionalista, sino en las formas de comunicación de la «sociedad civil» como opinión pública que legitima al sistema democrático a partir de los flujos comunicativos mediados a través del derecho (contra una concepción elitista y tecnócrata de la democracia). Conforme a este «modelo de esclusas», el sistema político estructurado en términos de Estado de derecho constaría de un *centro* y de una *periferia*¹⁶¹: el *centro* estaría compuesto por el Parlamento, la administración y los tribunales de justicia (que corresponderían a la subdivisión de poderes de Montesquieu) y la *periferia* sería el lugar de la ciudadanía y de la «sociedad civil» como *red de redes* que se compondría de asociaciones, organizaciones y movimientos sociales «que recogen la resonancia que las constelaciones de problemas de la sociedad encuentran en los ámbitos de la vida privada, la condensan y elevándole, por así decir, el volumen o voz, la transmiten al espacio de la opinión pública política»¹⁶². Además, hay que señalar el carácter no institucional de la «sociedad civil» que legitima y constituye los aspectos institucionales del *centro*, que se concibe como el espacio de vida social organizada donde los ciudadanos actúan colectivamente en una esfera pública para expresar sus intereses, ideas y pasiones como «sistema de necesidades» en un diálogo intersubjetivo orientado al entendimiento con la finalidad de alcanzar objetivos comunes. La «sociedad civil» actuaría en este caso, por medio del derecho y la actividad legislativa, como un *engranaje comunicativo* entre las exigencias de los ciudadanos y el sistema político-administrativo¹⁶³. Las organizaciones no gubernamentales, organizaciones no lucrativas, sindicatos, grupos ecologistas, grupos feministas, grupos pacifistas, grupos religiosos, asociaciones de ciudadanos... son algunos ejemplos que un modelo democrático pluralista reconoce –mediante mecanismos de inclusión y reconocimiento recíproco¹⁶⁴– en la variedad de asociaciones, organizaciones y movimientos sociales que la «sociedad civil» abarca, siendo en éste lugar, libre de interferencias estatales, donde surge la opinión pública que influye, evalúa y critica la actividad política; según Habermas:

en mi modelo («modelo de esclusas») son las formas de comunicación de una sociedad civil, que surge de esferas de la vida privada que se mantienen intactas, es decir, *son los*

¹⁶¹ Cf. MEN, 147 y ss.

¹⁶² Cf. FV, 447.

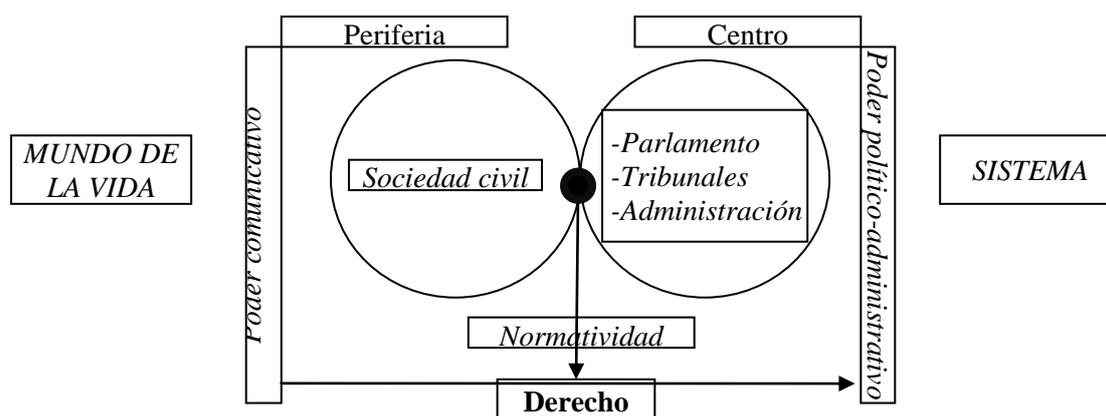
¹⁶³ Cf. FV, 373. Ver a su vez: Offe, C. «Los nuevos movimientos sociales cuestionan los límites de la política institucional», *Op. cit.* pp. 163 y ss.

¹⁶⁴ Cf. «La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho», IO, 189 y ss.

*flujos de comunicación de un espacio público activo [...] los que soportan la carga de la expectativa normativa*¹⁶⁵.

Habermas ha querido presentar un modelo político a partir de la teoría comunicativa cuyo resultado ha sido una política deliberativa que supone la realización del *principio de discurso* mediante mecanismos legales. Esta propuesta política asentada en la «sociedad civil», que permite hablar de una *esfera pública*, puede dar una *respuesta a los «problemas de los verdes»* en tanto que las ONGs ambientalistas, grupos ecologistas, grupos ecofeministas, grupos animalistas, movimientos ciudadanos u otros (que representarían en una serie de objetivos los intereses, ideas y pasiones de los ciudadanos en referencia a la urgencia y magnitud de la crisis ecológica global referida desde una escala *micro y macro*¹⁶⁶) pueden ejercer influencia normativa mediante *acción política* que evalúe, influya o critique la actividad política desde la *periferia* en la que están inmersos al *centro* de la actividad político-administrativa y económica mediante el derecho como medio a través del cual el *poder comunicativo* se transforma en *poder administrativo-político*, esto es, cuando se traspasan las esclusas de los procedimientos democráticos y de los procedimientos del Estado de derecho. El «modelo de esclusas» gráficamente podría caracterizarse de la siguiente manera en el siguiente diagrama (*Diagrama 2*):

Diagrama 2: El «modelo de esclusas» según Jürgen Habermas



Fuente inédita: Javier Romero Muñoz

¹⁶⁵ Cf. MEN, 147. El subrayado es mío.

¹⁶⁶ Sobre los objetivos de los movimientos ecologistas desde sus primeros comienzos, ver: Riechmann, J. *Op. cit.* pp. 71.

III.3. El espacio público de la acción política

El modelo de democracia deliberativa presentado se apoya en dos robustos pilares, derechos humanos y soberanía democrática, que tienen como único propósito extender el uso de la palabra ciudadana a todas las cuestiones referidas al bien común. La contribución teórica de Habermas ha consistido en reducir la complejidad del funcionamiento del sistema moderno orientado hacia un exceso de opacidad e independencia funcionalista de cara a los ciudadanos para mostrar que son ellos quienes tienen la última palabra en cómo quieren vivir en sociedad en un Estado democrático de derecho. El filósofo como *guarda e intérprete*¹⁶⁷, solo puede proporcionar las *herramientas crítico-normativas* necesarias (el aguijón crítico y la normatividad) que la filosofía ha elaborado y elabora en su tarea de ser «protectora de la racionalidad» para que los ciudadanos, en su misión constructiva, puedan ejercer la *acción política* en la esfera pública común a través de la «sociedad civil» como organismo no institucionalizado que influye (o debería influir) en la toma de decisiones del Estado.

Aunque Habermas ciertamente no es representante del movimiento verde como tal, ha teorizado una «nueva política» (con ecos socialdemócratas) que facilita a los movimientos de la «sociedad civil» (ecologistas, pacifistas, feministas...) el uso de un *mecanismo político* de resistencia democrática a *los intentos de colonización por parte del sistema sobre el mundo de la vida*¹⁶⁸. El movimiento verde – según Andrew Dobson- puede asumir la estrategia política habermasiana de *identificar* y *fomentar* un grupo en el interior de las sociedades que pueda formar una mayoría en la *esfera pública* que, a través del uso público de la razón, influya sobre el sistema político-administrativo y económico. En este proceso la *acción política* de los diferentes grupos orientada hacia el bien común, genera un poder comunicativo que no sustituye al poder administrativo, sino que únicamente puede influir sobre él, consiguiendo efectos políticos por medio del influjo de la *opinión pública* (Öffentlichkeit) que o bien participa directamente en la comunicación pública o bien, como en el caso de los proyectos alternativos, contribuyen a la discusión pública. A su vez, la función no institucional que posee la «sociedad civil» permite a los diferentes grupos de ciudadanos evaluar, criticar, proponer o condenar las acciones del Estado, dándose en algunos casos, mayoritariamente por la opacidad funcionalista y el autismo del Estado ante las injusticias, la necesidad de

¹⁶⁷ Cf. CMAC, 26 y ss.

¹⁶⁸ Cf. Dobson, A. *Green political thought*. London: Routledge. 1995, pp. 156-157.

recurrir a la desobediencia civil pacífica para violar normas con un carácter *simbólico* ante errores sistémicos que desregulan los procesos del mundo de la vida. A ello hay que sumar los problemas que la globalización genera sobre el mundo de la vida y sobre el sistema. Al primero ampliando los problemas de supervivencia y desarrollo e impidiendo tecnocráticamente la toma de decisiones sobre problemas globales, y al segundo mostrando la incapacidad de contención legislativa del Estado nación moderno que se presta insuficiente ante los riesgos globales que le sobrepasan. Las insuficiencias políticas del Estado nación permiten reformular la idea de cosmopolitismo kantiano y de política supranacional e incluso presentar un nuevo concepto de democracia que incremente la participación ciudadana a nivel de la ecosfera.

III.3.1. El lugar de la desobediencia civil en el Estado democrático de derecho

La actividad moral de violación consciente de la ley como forma de protesta ciudadana es una práctica que en Alemania tuvo repercusiones políticas relevantes, si bien se retrotrae a la oposición llevada a cabo por H. D. Thoreau respecto a la esclavitud o a M. L. King respecto a la violación de derechos humanos. Desde mediados de los años setenta, donde manifestantes ocuparon el solar de construcción de una central nuclear proyectada en Wyhl, comarca de Bader, en oposición a la energía nuclear (1975), pasando por las acciones de desobediencia civil con motivo del rearme de misiles nucleares acordado por la OTAN (1979), hasta la primavera de 1983 donde manifestantes protestaron contra la instalación de misiles bloqueando bases militares alemanas, esta práctica ha acompañado al Estado democrático de derecho desde las exigencias normativas proyectadas en la «sociedad civil». Habermas, en el contexto de conflicto entre ciudadanía y poder estatal, defiende la posibilidad de la desobediencia civil en las sociedades democráticas como forma de legitimidad y revisión democrática de las cuestiones de la vida pública en contra del *legalismo autoritario* de los seguidores de Carl Schmitt que consideran que la «resistencia no violenta *es* violencia» o que «la ley es la ley»¹⁶⁹. A la pregunta de por qué habría de estar justificada la desobediencia civil en un Estado democrático de derecho, Habermas ofrece una respuesta *iusfilosófica* desde la teoría política presentada en *Facticidad y Validez*. Para él, el movimiento de protesta ecologista, pacifista o feminista proporciona por vez primera la oportunidad de hacer comprensible la desobediencia civil como elemento clave de una cultura política moderna que se presenta, desde su carácter pacífico y *simbólico* en la violación de la

¹⁶⁹ Cf. EP, 71 y 78.

ley, como el único que proporciona la clave crítica en contra de las injusticias institucionalizadas que ejercen una *violencia estructural* contra el mundo de la vida, bloqueando las comunicaciones que permiten la legitimidad.

La desobediencia civil se presta necesaria como un componente normal del Estado democrático de derecho que actúa como una *válvula de seguridad democrática* cuando las demandas sociales van por delante de las leyes y del comportamiento político institucional en materia normativa. Para John Rawls significaría un «acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno»¹⁷⁰ que Habermas asume incorporando tres puntos que toda desobediencia civil debería cumplir para su legitimación como *acción social*¹⁷¹:

- 1) *Pacifismo* donde la violación de la norma jurídica posee un carácter simbólico.
- 2) *Responsabilidad individual* en admitir las consecuencias de los propios actos ante la violación de una norma jurídica.
- 3) *Universalidad* a la hora de comprobar si la acción puede resultar decisiva para una norma general o responde en cambio a un impulso narcisita-individual.

Para Habermas –como también para J. Rawls- la desobediencia civil es *piedra de toque de una comprensión adecuada de los fundamentos morales de la democracia* donde «lo que aparece como desobediencia *prima facie* puede resultar después el preanuncio de correcciones e innovaciones de gran importancia»¹⁷². El lugar de la desobediencia civil en el Estado democrático suele ser el último recurso o última oportunidad que tiene el Estado para corregir errores en el proceso de aplicación del derecho o para implantar innovaciones antes de que en la sociedad aparezcan estados de *anomia*, esto es, ausencia de normas o «colapso de gobernabilidad», que generaría reacciones patológicas (criminalidad, delincuencia, guerra, suicidio...). A su vez, la justificación de la desobediencia civil se apoya en una comprensión dinámica de la Constitución «como proyecto inacabado»¹⁷³ donde el Estado se presentaría *vivo* y no

¹⁷⁰ Cf. Rawls, J. *Op. cit.* pp. 405.

¹⁷¹ Cf. EP, 79-87.

¹⁷² Cf. EP, 86-87.

¹⁷³ Cf. EP, 85. FV, 465-466.

estático en la legitimación del proceso de formación democrática de la voluntad política que facilitaría la realización de los fines del Estado democrático a la vez que aseguraría los principios y normas constitucionales; un movimiento entre la legalidad y la legitimidad. Ciertamente una *cultura política de ciudadanos* reconoce las injusticias legales del funcionalismo y, tras la imposibilidad de influir –por medio del derecho- en el Estado, ejerce la desobediencia civil contra aquellos sistemas que realizan una violación sobre (a) la vida, (b) la integridad física y (c) el libre desarrollo de la personalidad¹⁷⁴. Estas violaciones emergen desde los diferentes subsistemas (Estado y Mercado) hacia el mundo de la vida donde la «sociedad civil» reacciona ante las injusticias sociales y ambientales.

III.3.2. La gobernanza en un mundo global

El desarrollo de las relaciones económicas, políticas, sociales y culturales sobre una naturaleza que les sirve de base o de infraestructura en el sentido marxológico del término, ha adquirido en las últimas décadas una dimensión particular. La *utópica* tesis del «fin de la historia» proclamada a raíz de la caída del Muro de Berlín y de la implantación de un orden mundial económico-político que solucionaría los problemas de la pobreza y la desigualdad en todos los Estados nacionales subordinados a los imperativos del Mercado (la economía neoliberal de *laissez faire*), ha resultado ser un auténtico desastre. En cambio existe un mundo entretejido ecológico-económico-culturalmente por encima de las fronteras de los Estados que resulta imposible de regular desde el Estado-nación. Esta nueva realidad adquiere un carácter supranacional o mundial donde las acciones y decisiones particulares pueden llegar a afectar a la vida y al destino de millones de personas en la Tierra. El «efecto mariposa» de la *teoría del caos*, esto es, cómo el aleteo de una mariposa en el Amazonas podría desencadenar un huracán en otro lado del planeta¹⁷⁵, opera en este nuevo orden en todas partes: los errores de un agente de bolsa o *broker* en Wall Street podrían incrementar los precios de los alimentos hasta niveles imposibles de pagar por las clases más empobrecidas, el aumento del CO₂ en la atmosfera podría incrementar la temperatura de la Tierra produciendo serios problemas de estabilidad planetaria, el *consumo* masivo de petróleo

¹⁷⁴ Cf. EP, 92.

¹⁷⁵ La *teoría del caos* analizada desde la *teoría de sistemas*, dentro de las matemáticas, la física, la biología, la economía o la meteorología, la interdependencia entre los diferentes sistemas. Su tesis es mostrar que a partir de un sistema caótico cualquier pequeña divergencia entre dos situaciones con una variación pequeña en los datos iniciales podría acabar dando lugar a situaciones donde ambos sistemas evolucionarían de forma diferente y sin posibilidad de analizar las consecuencias globales.

por occidente empobrece al Tercer Mundo, contaminándolo y no dejándole creer para erradicar su pobreza, etc. Para expresar esta nueva realidad entretrejida de interdependencia mundial se ha recurrido al término «globalización» que en palabras del sociólogo Zygmunt Bauman:

Globalización significa que todos dependemos unos de otros. Las distancias importan poco ahora. Lo que suceda en un lugar puede tener consecuencias mundiales. Gracias a los recursos, instrumentos técnicos y conocimientos que hemos adquirido, nuestras acciones abarcan enormes distancias en el espacio y en el tiempo. Por muy limitadas localmente que sean nuestras intenciones, erraríamos si no tuviéramos en cuenta los factores globales, pues pueden decidir el éxito o el fracaso de nuestras acciones. Lo que hacemos (o nos abstenemos de hacer) puede influir en las condiciones de vida (o de muerte) de gente que vive en lugares que nunca visitaremos y de generaciones que no conoceremos jamás¹⁷⁶.

Esta «globalización», aunque debe su origen principalmente a la economía de *laissez faire* como globalización de mercados financieros y de mercado internacional, presenta multitud de predicados: globalización ambiental, globalización cultural, globalización de las comunicaciones y globalización de los riesgos e inseguridades. Este carácter pluralista muestra –para Habermas, junto a otros- «una sociedad mal estructurada y con efectos perversos sobre centenares de millones de seres humanos. Puede, por ello, hablarse también [...] de injusticias globales»¹⁷⁷. Ciertamente, este *nuevo orden mundial* presenta una serie de desafíos para la democracia y los Estados-nación que se prestan impotentes ante un Mercado que sólo responde a opacos mensajes codificados en el lenguaje de los precios, insensibles a sus propios efectos externos. Esta situación ofrece motivos para asumir –según Habermas- que no va a ver más remedio que enfrentarse al (a) agotamiento de los recursos no renovables, (b) a la alienación cultural masiva y (c) a los estallidos sociales, a menos que se logre contener democráticamente a un Mercado transnacional que se encuentra situado por encima de los debilitados y sobrecargados Estados-nación, reconduciéndole democráticamente y controlándole políticamente en un proceso de *domesticación* más allá de los límites

¹⁷⁶ Cf. Bauman, Z. «El desafío ético de la globalización», en *El País*, 20 de Julio, 2001.

¹⁷⁷ Cf. Habermas, J. Held, D. y Kymlicka. W. «Declaración de Granada sobre la globalización», en *El País*, 6 de Junio, 2005. Esta Declaración fue firmada también por más de 200 participantes en el XXII Congreso mundial de Filosofía Jurídica y Social celebrado en Granada en mayo de 2005. Destacar entre los firmantes además de Habermas, Held y Kymlicka a: Boaventura de Sousa Santos, Luiji Ferrajoli, Robert Alexy y Elías Díaz, entre otros.

nacionales desde una perspectiva social y ecológica¹⁷⁸. La rápida «desubicación» de la sociedad, la cultura y la economía desde territorios nacionales hacia un campo transnacional, ha incrementado la *colonización del mundo de la vida* a niveles globales a la vez que han aparecido nuevos tipos de riesgo que sobrepasan las fronteras nacionales: Chernobyl, Fukushima, cambio climático, deforestación, deshielo ártico o el agotamiento del capital mineral de la tierra, entre muchos otros, «representan accidentes o alteraciones ecológicas que, debido a su intensidad o alcance, ya no pueden controlarse dentro de un marco exclusivamente nacional»¹⁷⁹. La perspectiva estaba puesta en la falsa premisa de que sería posible realizar todos los cambios sociales y ecológicos en el marco del Estado-nación¹⁸⁰; en cambio, en las nuevas coordenadas señaladas por la «globalización», resultaría imposible de realizar.

En esta posición los Gobiernos nacionales perderían la capacidad de utilizar mecanismos de control, dándose incluso el hecho de que los mercados suplantaran a la política mediante un proceso encaminado hacia una tecnocracia como «dictadura de los mercados» (*Diktat der Märkte*) donde los ciudadanos no son partícipes pero sí receptores de decisiones tomadas a puerta cerrada por una reducida élite de burócratas mandarines; una situación de postdemocracia donde el Estado-nación solo obedece a los dictados del Mercado¹⁸¹. El *êthos global* «ideológico» de este modo de vida armonizado por el Mercado, una auténtica *metafísica de la Economía Política* siguiendo la *Miseria de la filosofía* de Marx, espera que cada ciudadano se convierta en «un empresario que gestione su propio capital humano»¹⁸² en competencia con *el otro ante mí* que supone una amenaza para mis triunfos personales. Los seres humanos en esta perspectiva económica son vistos como recursos (capital humano) que entran en los gráficos y números económicos de la macroeconomía como un elemento más del Sistema, despojándoles de su *humanidad* y de su autonomía a la hora de tomar decisiones que les afectan a ellos y a las *generaciones futuras*. El nuevo Sistema de relaciones económicas, sociales y culturales a escala global sitúa a la sociedad internacional una vez más en una especie de *nuevo estado de naturaleza* que necesita ser sometido a regulación. Esta tarea debe ser asumida desde *la gobernanza* como nuevo paradigma explicativo de la nueva

¹⁷⁸ Cf. Habermas, J. «El valle de lágrimas de la Globalización». Claves de la razón práctica. Nº109. 2001, pp. 4.

¹⁷⁹ Cf. CPN, 93.

¹⁸⁰ Cf. Habermas, J. «Es gibt doch Alternativen!», en *Die Zeit*, 31 de Diciembre, 1998.

¹⁸¹ Cf. «Im Sog der Technokratie. Ein Plädoyer für europäische Solidarität». IST, 82 y ss.

¹⁸² Cf. Habermas, J. «El valle de lágrimas de la Globalización». *Op. cit.* pp. 8.

realidad social, «sociedad civil», como proceso necesario de mejora y calidad democrática en los Estados. Desde esta posición las organizaciones no gubernamentales y los ciudadanos cumplen el papel de influir, evaluar y criticar la actividad política como garantizadores de la democracia ante los posibles *solipsismos* de los diferentes subsistemas. Solo la unión entre «sociedad civil» y participación ciudadana, junto con los diferentes gobiernos, organizaciones internacionales e instituciones globales, podrán solucionar una serie de problemas supranacionales de urgencia que –según Habermas– se podrían clasificar en¹⁸³:

- 1) La seguridad internacional.
- 2) Las previsiones globales ante el *colapso* de los contrapesos ecológicos fundamentales para la vida (cambio climático, abastecimiento de agua potable, etc.)
- 3) La distribución de recursos energéticos escasos.
- 4) La imposición global de los derechos fundamentales del hombre.
- 5) Un buen orden económico mundial, que (más allá de una ayuda *ad hoc* en casos de catástrofes en zonas miserables) supere las caídas extremas del bienestar y la distribución global desigual de posibilidades de vida

Estos cinco problemas de las sociedades en el siglo XXI, que serán claves para poder llegar al siglo XXII y siguientes, no podrán ser solucionados sin una segunda política de gobierno de carácter supranacional: *a problemas globales, soluciones globales*. La perspectiva es, para Habermas, ofrecer una política que se pueda anteponer a la lógica del Mercado mediante políticas deliberativas que decidan sobre cómo quieren los ciudadanos vivir en sociedad y dejar un futuro sostenible a las *generaciones futuras*:

Los políticos conseguirán «alcanzar» a los mercados globalizados únicamente si es posible crear una infraestructura capaz de sostener políticas globales internas sin desligarlas de los procesos de legitimación democrática¹⁸⁴.

¹⁸³ Cf. AE, 95.

¹⁸⁴ Cf. Habermas, J. «El valle de lágrimas de la Globalización». *Op. cit.* pp. 8.

Solo mediante una discusión racional que amplíe la solidaridad (como *solidaridad abstracta*) y la política a niveles globales, se podrán solucionar los cinco problemas del siglo XXI que atentan contra el *mundo de la vida*.

III.3.3. Democracia cosmopolita y orden mundial

La desregulación de los diferentes subsistemas en la «globalización», como el económico, aumentaría la complejidad y los riesgos en las sociedades contemporáneas de principios de siglo XXI, precisando de una nueva formulación normativa que regule y oriente un orden internacional. A la globalización económica debería haber seguido una *coordinación política* a nivel mundial y la posterior justificación de las relaciones internacionales; hecho que a día de hoy no se cumple¹⁸⁵. A esta falta de coordinación ha de sumarse el potencial darwinístico-social del fundamentalismo de mercado (Das socialdarwinistische Potenzial des Marktfundamentalismus) que se desarrolla no solo en el campo de la política social, sino también en la política exterior con altos costes sociales y ambientales. Como se mostró en el apartado anterior, los Estados nacionales –como sistemas cerrados- se sienten incapaces de actuar políticamente ante los efectos de la «globalización», asumiendo toda la carga de los imperativos sistémicos globales en el campo social (con altos riesgos de *anomia*) y en el campo ambiental (con altos riesgos ecológicos) sin la posibilidad de asumir una responsabilidad global. Ante la impotencia del Estado-nación sobre un mundo *que le sobrepasa*, Habermas, retomando la formulación kantiana de un orden cosmopolita desarrollado en *La paz perpetua*, propone una serie de nuevas bases normativas de carácter internacional, siguiendo *Teoría de la acción comunicativa y Facticidad y validez*, que permitan construir un orden mundial que garantice (a) derechos humanos, (b) protección del medio ambiente y (c) políticas que eviten la guerra a la vez que ofrezca una solución a la descomposición de aquellos tres elementos entrelazados en la forma histórica del Estado democrático de derecho, esto es estatalidad, constitución democrática y solidaridad ciudadana¹⁸⁶.

La instauración de un marco regulativo mundial que *domestique* el poder de los diferentes subsistemas transnacionales a través de la distribución institucional y la regulación procedimental, lleva a Habermas a proponer una *constitución cosmopolita*

¹⁸⁵ Cf. VE, 104.

¹⁸⁶ Cf. AE, 110.

que permita «la concepción no estatal de una comunidad internacional institucionalizada» que posibilite a todos los Estados nación mantener un intercambio pacífico entre sí, autorizándoles a partir de la soberanía territorial «a garantizar en sus territorios respectivos los derechos fundamentales de sus ciudadanos»¹⁸⁷. Esta *comunidad internacional*, como sistema global que vigila el cumplimiento de estas funciones, constaría de tres dimensiones o planos:

- 1) *Dimensión nacional*: Estado-nación soberano como actor principal del sistema político.
- 2) *Dimensión supranacional*: Organización de las Naciones Unidas como garantizadoras de la seguridad y defensa de los derechos humanos.
- 3) *Dimensión transnacional*: *global players* no estatales como grupos de presión sobre los diferentes Estados (actuarían como *lobbys democráticos* sobre las agencias internacionales de los principales actores políticos mundiales con fines de justicia social y ambiental).

El escenario de las redes y organizaciones transnacionales se presenta políticamente a través de *global players*, esto es, movimientos sociales transnacionales y organizaciones no gubernamentales que presionan a los diferentes Estados con la fuerza suficiente para formar coaliciones democráticas transnacionales. Organizaciones no gubernamentales como *Greenpeace* o *Amnistía Internacional*, además de presionar en las Cumbres Mundiales (Cumbre de las Naciones Unidas sobre los Objetivos del Desarrollo del Milenio, Cumbre sobre Desarrollo Sostenible, Río, Kioto...) con el objetivo de presentar propuestas de protección ambiental y de derechos humanos, sirven para prefigurar una *esfera pública mundial*, inexistente aún, pero fundamental para «la producción y movilización de opiniones públicas supranacionales» que se expresarían a modo de una «sociedad civil trabada internacionalmente»¹⁸⁸. De este modo, la *dimensión transnacional*, que tiene como objetivo la protección de los derechos humanos, el medio ambiente y la paz mundial, actuaría por encima de los diferentes subsistemas, regulándolos a través de las presiones sobre los Estados como garantes de la estabilidad planetaria. Esta *dimensión transnacional* se apoya en una organización mundial supranacional que garantizaría la seguridad, el derecho y la libertad en

¹⁸⁷ Cf. AE, *Ibidem*.

¹⁸⁸ Cf. IO, 59.

términos globales mediante un aseguramiento de la paz y la imposición de los derechos humanos. El carácter democrático e inclusivo de la Organización de las Naciones Unidas, respaldadas por la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948, constaría de un poder legislativo (institucionalmente representado por la Asamblea General que podría generar un Parlamento Mundial, la conocía APNU, Asamblea Parlamentaria de las Naciones Unidas, que actuaría como un *cuerpo subsidiario* de la Asamblea General), ejecutivo (Consejo de Seguridad) y judicial (Tribunales Internacionales) que actuarían para Habermas desde una *dimensión supranacional* que salvaguardaría los derechos humanos¹⁸⁹. Su función respecto a la *dimensión transnacional* de los *global players* sería extender la protección y aplicación de los derechos humanos a otros campos de análisis demandados desde un ámbito democrático por los *global players*, aún teniendo para ello que realizar reformas en sus Tratados si con ello se amplía la lucha por los derechos humanos como en el caso de los derechos humanos en su relación con el medio ambiente (Anexo). Las diferentes reformas se concretarían de tal manera que responderían a las exigencias democráticas de los distintos *global players*, sirviendo además de nexo entre éstos y la *dimensión nacional*.

Respecto a la *dimensión nacional*, sería, por ende, la dimensión más baja en cuanto carácter global aunque sería el soporte del sistema político de la sociedad mundial. Su lugar estaría ocupado por los diferentes Estados territoriales que legitimarían democráticamente la sociedad mundial a través de los procesos constituyentes de los ciudadanos que incorporarían a sus Constituciones los derechos humanos como hoja de ruta democrática. El sistema global habermasiano en tres planos, nacional-supranacional-internacional, puede seguir desarrollándose hacia una *democracia cosmopolita* donde los derechos humanos actuarían como derechos propiamente jurídicos que controlarían los diversos imperativos de los subsistemas poder y dinero. Al respecto el sociólogo británico David Held habla incluso de una «socialdemocracia cosmopolita» como esfera política que asumiría los intereses y temas de los distintos grupos:

...hay una esfera de intereses potencialmente entrecruzados desde la que podría fortalecerse el multilateralismo y construirse nuevas instituciones para suministrar bienes públicos globales, regular los mercados globales, profundizar en el control político, proteger el medio ambiente y mejorar urgentemente las injusticias sociales que

¹⁸⁹ Cf. AE, 120 y ss. La ONU, como garantizadora de los derechos humanos, es en sí ya cosmopolita por el carácter global que los derechos representan. Ver al respecto: VE, 31 y ss.

matan a miles de hombres, mujeres y niños diariamente. Obviamente, queda por ver en qué medida podrán unirse en torno a estos intereses y en qué medida podrán superar la fiera oposición de los intereses geopolíticos y geoeconómicos bien arraigados. Es mucho lo que hay en juego, pero también son muchos los beneficiarios potenciales para la seguridad y el desarrollo humanos si llegan a realizarse las aspiraciones de la democracia global y la justicia social¹⁹⁰.

En todo caso una *democracia cosmopolita* como proyecto de política global se articularía desde la dimensión *mundo de la vida y sistema*. Desde esta perspectiva de la propuesta habermasiana, y conectando con la problemática ambiental, a continuación se muestra cómo el proyecto de Habermas lleva implícito, a raíz de las últimas publicaciones, un carácter cosmopolita que no sólo estaría inmerso desde la *dimensión funcional* de los distintos subsistemas, sino también desde la *dimensión comunicativa* del mundo de la vida. En el problema del cambio climático, por ejemplo Habermas afirma que podría solucionarse sobre la base de un acuerdo entre Estados nacionales por la vía clásica de tratados internacionales que mostrarían (a) la naturaleza física del problema a nivel mundial, calentamiento global, y (b) el carácter inclusivo e inevitable de las consecuencias del cambio climático, de las que nadie puede escapar¹⁹¹. Este problema mostraría cómo el orden democrático no depende en su origen «de su arraigo mental en la *nación* considerada como una comunidad de destino prepolítica»¹⁹², sino que al ser un problema que sobrepasa las barreras nacionales, aún siendo su origen nacional y territorial, aumentaría la necesidad de participación ciudadana a nivel de la ecosfera, surgiendo así nuevos paradigmas dentro de la «ciudadanía» que ampliarían la responsabilidad de los actos locales a nivel global. Esta nueva asunción de la «ciudadanía» se deriva de los deberes que los ciudadanos de los Estados privilegiados tienen, como *ciudadanos del mundo* para con otros ciudadanos de Estados privilegiados, así como para los ciudadanos de Estados desfavorecidos, también porque son y forman parte de ser *ciudadanos del mundo*¹⁹³.

En efecto, desde el punto de vista de la ciencia política, la sociedad mundial se encuentra dividida en tres desde 1917: el llamado *Primer Mundo*, que marcaría las agendas internacionales e influiría estratégicamente en la política mundial (nombres como el G-8, G-20 o el G-77 gobernarían en espacios sin fronteras), incidiría en los

¹⁹⁰ Cf. Held, D. y McGrew, A. *Globalización/antiglobalización*. Madrid: Paidós. 2003, pp. 155-156.

¹⁹¹ Cf. AE, 98.

¹⁹² Cf. CPN, 103.

¹⁹³ Cf. AE, 119.

países de *Segundo y Tercer Mundo* con sus políticas económicas¹⁹⁴, siendo éstos *pacientes y sufrientes* de los imperativos del Mercado no regulado, traducido en injusticias sociales (pobreza, hambruna, guerras...) e injusticias ambientales (agotamiento de capital mineral de la tierra, cambio climático, deforestación...). A estos *pacientes y sufrientes* del *Segundo y Tercer Mundo* se suman las acciones que las políticas y los ciudadanos del *Primer Mundo* llevan a cabo sobre gente que la presente generación no conocerá, generaciones futuras, y sobre seres no humanos. Las acciones de los ciudadanos sobre el medio, además de las políticas globales sin control democrático, afectarían a la comunidad entera de vida, exigiendo esta situación una perspectiva universal de responsabilidad global como «solidaridad abstracta»¹⁹⁵ ante seres (humanos o no humanos e incluso generaciones futuras) que sufren o sufrirán las consecuencias de nuestros actos, tanto personalmente con nuestras acciones particulares como políticamente al legitimar políticas injustas antidemocráticas. Solo la complementariedad entre una ciudadanía cosmopolita (y ecológica¹⁹⁶) en relación con un sistema político global en términos de *democracia cosmopolita* podrá contener los impulsos autodestructivos de los diversos sistemas independientes y ciegos ante sus consecuencias externas. Solo la ciudadanía como reguladora del sistema político podrá solucionar las policrisis que acompañan a occidente desde principios de siglo XXI.

¹⁹⁴ Cf. IO, 168 y ss. AE, 94.

¹⁹⁵ Cf. CPN. 103.

¹⁹⁶ Andrew Dobson ha desarrollado una «ciudadanía ecológica» como nuevo paradigma teórico. En ella plantea la necesidad de una ética postcosmopolita como ética de deberes y responsabilidades compartida en la ecosfera. Su propuesta incorporaría la tradición liberal, republicana y cosmopolita en una apuesta por fundamentar una «ciudadanía» en sentido global. Ver al respecto: Dobson, A. *Ciudadanía y medio ambiente*. Barcelona: Editorial Proteus. 2010. Para una introducción sobre las posibilidades de desarrollo de una «ciudadanía ecológica» ver: Velayos, C. «¿Es posible una ciudadanía ecológica?», en Gómez-Heras, J. M^a.G^a. y Velayos, C. (coord.). *Tomarse en serio la naturaleza*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. 2004, pp. 145-164.

CONCLUSIONES

Dar respuesta a las nuevas formas de estar en el mundo global desde la perspectiva teórica de Jürgen Habermas ha sido el propósito del siguiente trabajo. A este propósito ha seguido el poder presentar un modelo teórico válido para la crisis ecológica que tienen (y tendrán más fuertemente) las sociedades del siglo XXI. Aunque ciertamente no hay en Habermas un proyecto teórico dedicado estrictamente a la filosofía ambiental, creo haber mostrado cómo en su propuesta comunicativa (teórica-práctica-política-cosmopolita) hay elementos muy válidos para solucionar los diversos problemas ecológicos, ya sea para barajar las posibilidades político-sociales (¿democracia o tecnocracia?) o para presentar soluciones que acaben con algunos problemas como el cambio climático desde un modelo democrático. Actualmente las respuestas políticas a la crisis ecológica global pueden clasificarse en seis propuestas:

1. *Anarquismo verde*: corriente de pensamiento dentro del anarquismo y el ecologismo radical que aboga por una posición anarcoindividualista de una vida simple y autosuficiente integrada con la naturaleza, rechazando todo progreso industrial. Henry D. Thoreau o John Zerzan como representantes principales.
2. *Deliberación democrática* o *Ecodemocracia*: corriente de pensamiento dentro de la tradición democrática que apuesta por una nueva democracia, deliberativa y verde, que afronte las injusticias ambientales y establezca nuevos mecanismos de participación ciudadana que garanticen que todos los afectados por las decisiones hayan tomado parte en el diálogo de consenso frente a un fundamentalismo tecnológico que decida por ellos. Jürgen Habermas como teórico de esta tradición que ha sido desarrollada principalmente por John S. Dryzek, Douglas Torgerson o Robyn Eckersley. Esta tradición incorpora la teoría cosmopolita desarrollada desde la perspectiva de Andrew Dobson como revisionismo de la noción clásica de ciudadanía.
3. *Ecofeminismo*: corriente de pensamiento dentro del feminismo que incorpora la ecología a su análisis. Según su posición, existe una conexión entre la explotación y la degradación del mundo natural y la subordinación y la opresión de las mujeres por un modelo patriarcal-capitalista. Su crítica, desde el feminismo y la ecología, tiene como objetivo la igualdad de derechos entre varón y mujer, la abolición de jerarquías, la educación en valores, la protección

de la Tierra contra un modelo de dominio, etc. Representantes principales de este modelo serían: Mary Daly, Val Plumwood, Vandana Shiva o Alicia Puleo.

4. *Ecosocialismo*: corriente de pensamiento que integra ideas del socialismo de raíz marxista con la ecología. El análisis del capitalismo a partir de la obra teórica de Marx lleva a los defensores de esta tradición a realizar una crítica al capitalismo como sistema inherentemente nocivo para el medio ambiente y la sociedad. Se presenta como una propuesta radical que no solo pretende una transformación de las relaciones de producción del aparato productivo y de los modelos de consumo, sino también crear un paradigma de civilización socialista que rompa con la actual civilización capitalista-industrial. William Morris, Michael Löwy o Jorge Riechmann como teóricos principales de esta tradición.

5. *Apocalípticos*: corriente de pensamiento que observa cómo el calentamiento global y el consiguiente cambio climático se presentan como amenazas para el ser humano. El primer efecto de los colapsos ecológicos, según esta tradición, sería la aparición de la violencia extrema considerada cada vez más como una estrategia para solucionar problemas de supervivencia. La desertización, la erosión de los suelos, la desaparición o escasez de ciertas materias primas necesarias para la vida, junto con la contaminación y el agotamiento del agua, serán las causas de las próximas guerras si los países desarrollados no modifican sus hábitos de consumismo irracional. Harald Welzer como representante de esta tradición.

6. *Modernización ecológica*: corriente de pensamiento dentro de la sociología que busca comprender, analizar y explicar las transformaciones de las sociedades industriales contemporáneas en relación con los problemas ecológicos mediante un análisis más benigno de la lógica del capitalismo. Según sus teóricos es posible superar la crisis ecológica sin abandonar el modelo capitalista a través del desarrollo de tecnologías más inteligentes que beneficien al medio ambiente. Martin Jänicke, Joseph Huber, Anthony Giddens, Arthur Mol o Get Spaargaren como teóricos principales.

Ante este panorama sociológico-teórico me sitúo en la perspectiva de la primera generación de ecoéticos de la Universidad de Salamanca, pioneros en España sobre

cuestiones de ecoética¹⁹⁷, que *han puesto el dedo en la llaga* sobre el mejor camino para construir «lo razonable» como tarea propia de la filosofía en cuanto «protectora de la racionalidad». Para José M^a. G^a. Gómez-Heras y Nicolás M. Sosa consistiría en la necesidad de presentar una teoría que asuma (a) lo mejor del antropocentrismo de la modernidad desde un «humanismo neoilustrado» o «antropocentrismo sabio», como una variación del antropocentrismo débil de Bryan Norton, que mediante el diálogo y el consenso tenga como finalidad la legitimidad y la justicia equitativa sobre valores y normas (b) a la vez que la aceptación de la naturaleza como soporte de la humanidad, con *valor intrínseco*, recuperando un mundo al que el hombre copertenece¹⁹⁸.

No siendo Jürgen Habermas estrictamente un ecoético, su teoría de democracia deliberativa contribuye, mediante la *Teoría de la acción comunicativa* y *Facticidad y validez*, al intento de aportar racionalidad al diálogo y al consenso de los participantes en el discurso, evitando las *polifonías* de los distintos lenguajes de los subsistemas (poder y dinero) que se entremezclan con el discurso propiamente racional del *mundo de la vida*. Su teoría se presenta como una de las contribuciones contemporáneas más fructíferas a la altura del espíritu postmetafísico, y como una de las mejores herencias del antropocentrismo moderno a la hora de solucionar los problemas medioambientales. A su vez, a través del concepto de *bases orgánicas del mundo de la vida*, Habermas presta atención a la naturaleza como aquél lugar donde existen unos criterios de habitabilidad que poseen unos límites irrebasables. Habermas, con Husserl, Rawls o Apel, sería un teórico de la «neoilustración» como proyecto crítico-racional de un nuevo humanismo en el que se dan cita la filosofía de la intersubjetividad, la coexistencia democrática, el consenso comunicativo, el progresismo con cautelas, la integración de las diferencias mantenidas, la historia que avanza sin revoluciones traumáticas y una Europa que mantiene su liderazgo teórico, perdiendo en cambio, su protagonismo científico-técnico. Este *humanismo* neoilustrado se posiciona en contra de una racionalidad dogmática que deviene monoculturalmente desde la modernidad según ha señalado José M^a. G^a. Gómez-Heras¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Para una introducción sobre la ecoética en España y el carácter pionero de su desarrollo en la Universidad de Salamanca, ver: Velayos, C. «La bioética en España». *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, N^o2. 2014, pp. 131-138.

¹⁹⁸ Cf. Gómez Heras, J. M^a.G^a. *En armonía con la naturaleza*. *Op. cit.* pp. 88. Gómez-Heras, J.M^a.G^a. *El a priori del mundo de la vida*. Barcelona: Anthropos. 1989, pp. 359. Sosa, N. *Ética ecológica*. *Op. cit.* pp. 117 y ss.

¹⁹⁹ Cf. Gómez-Heras, J.M^a.G^a. *El a priori del mundo de la vida*. *Op. cit.* pp. 359.

La «neoilustración» como *proyecto* para construir espacios de racionalidad a través de los seres humanos, democracia, evitando que su lugar sea ocupado por lenguajes sistémicos de una reducida élite, tecnocracia. La crisis ecológica debe solucionarse desde las democracias de inclusión ciudadana si quieren pervivir en el futuro. Decisiones sobre cómo querer vivir no deben ser dictadas por los imperativos de los subsistemas, sino únicamente por los seres humanos en relación con la ecosfera.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Bibliografía principal. Jürgen Habermas:

1.1. Originales

- 1981 *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1 & Band 2.* Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1981.
- 1983 *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln.* Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1983.
- 1992 *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats.* Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1992.
- 2011 *Zur Verfassung Europas. Ein Essay.* Berlín: Suhrkamp. 2011.
- 2013 *Im Sog der Technokratie.* Berlín: Suhrkamp. 2013.

1.2. Traducciones al castellano

- 1962 *Historia y crítica de la opinión pública.* Barcelona: Gustavo Gili. 2011.
- 1963 *Teoría y Praxis.* Barcelona: Ediciones Altaya. 1995.
- 1967 *La lógica de las ciencias sociales.* Madrid: Tecnos. 2012.
- 1968 *Ciencia y técnica como ideología & Conocimiento e interés.* Madrid: Tecnos. 2010.
- 1971 *Perfiles filosófico-políticos.* Madrid: Taurus. 1975.
- 1973 *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío.* Madrid: Cátedra. 1999.
- 1976 *La reconstrucción del materialismo histórico.* Madrid: Taurus. 1981.
- 1981 *Teoría de la acción comunicativa. Vol I-II.* Madrid: Taurus. 2003.
- 1983 *Conciencia moral y acción comunicativa.* Madrid: Trotta. 2008.
- 1984 *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos.* Madrid: Cátedra. 2011.
- 1985 *El discurso filosófico de la modernidad.* Madrid: Katz Editores. 2013.
- 1988 *Ensayos políticos.* Barcelona: Península. 2002.
- 1988 *Pensamiento postmetafísico.* Madrid: Taurus. 1990.
- 1990 *La necesidad de revisión de la izquierda.* Madrid: Tecnos. 1991.
- 1991 *Aclaraciones a la ética del discurso.* Madrid: Trotta. 2000.
- 1992 *Facticidad y validez.* Madrid: Trotta. 1998.
- 1995 *Más allá del Estado nacional.* Madrid: Trotta. 1997.
- 1996 *La inclusión del otro.* Barcelona: Paidós. 1999.
- 1998 *La constelación posnacional.* Barcelona: Paidós. 2000.
- 1999 *Verdad y justificación.* Madrid: Trotta. 2011.

2004 *El Occidente escindido*. Madrid: Trotta. 2006.

2008 *¡Ay, Europa!* Madrid: Trotta. 2009.

1.3. Artículos

-Habermas, J. «El valle de lágrimas de la Globalización». Claves de la razón práctica. Nº109. 2001, pp.4-11.

-Habermas, J. «Es gibt doch Alternativen!», en *Die Zeit*, 31 de Diciembre, 1998.

-Habermas, J. Held, D. y Kymlicka. W. «Declaración de Granada sobre la globalización», en *El País*, 6 de Junio, 2005.

2. Bibliografía secundaria:

2.1. Estudios sobre Jürgen Habermas

-Doohm S. *Jürgen Habermas*. Frankfurt am Maim: Suhrkamp BasisBiographie. 2008.

-Fred Alford, C. *Science and revenge of nature. Marcuse and Habermas*. Florida: University Presses of Florida. 1985.

-McCarthy, T. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: The MIT Press. 1981.

-Pusey, M. *Jürgen Habermas (key sociologist)*. New York: Routledge. 1987.

-Velasco, J.C. *La teoría discursiva del derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas*. Madrid: BOE. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. 2000.

2.2. Otras referencias bibliográficas

-Adorno, Th. W. Popper, K.R. Dahrendorf, R. Habermas, J. Albert, H. y Pilot, H. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo. 1973.

-Bardi, U. *Los límites del crecimiento retomados*. Madrid: Los libros de la catarata. 2014.

-Bonete, E. *Neuroética práctica*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 2010.

-Cortina, A. *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*. Madrid: Editorial Síntesis. 2008.

-Dobson, A. *Ciudadanía y medio ambiente*. Barcelona: Editorial Proteus. 2010.

-_____ *Green political thought*. London: Routledge. 1995.

-Dreux, P. *Introducción a la ecología*. Madrid: Alianza Editorial. 1975.

-Ferrete, C. *Ética ecológica como ética aplicada. Educación cívica y responsabilidad ecológica*. Madrid: Ediciones de las Ciencias Sociales. 2010.

-Gómez-Heras, J.M^a.G^a. *El a priori del mundo de la vida*. Barcelona: Anthropos. 1989.

-Gómez-Heras, J. M^a.G^a. *En armonía con la naturaleza*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. 2010.

-Gómez-Heras, J. M^a.G^a. y Velayos, C. (coord.). *Tomarse en serio la naturaleza*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. 2004.

-Held, D. y McGrew, A. *Globalización/antiglobalización*. Madrid: Paidós. 2003.

- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta. 2006.
- Jay, M. *The dialectical imagination. A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research. 1923-1950*. California: University of California Press. 1996.
- Marcuse, H. *Eros y civilización*. Barcelona: Planeta-De Agostini. 1985.
- _____ *El hombre Unidimensional*. Barcelona: Editorial Seix Barral. 1972.
- Meadows, D.H. Randers, J. y Meadows, D. *Los límites del crecimiento 30 años después*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores. 2006.
- Offe, C. *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Sistema. 1992.
- Rawls, J. *Teoría de la Justicia*. Madrid: F.C.E. 1978.
- Riechmann, J. *¿Problemas con los frenos de emergencia? Movimientos ecologistas y partidos verdes en Holanda, Alemania y Francia*. Madrid: Editorial Revolución. 1991.
- Sosa, N. M. *Ética Ecológica*. Madrid: Libertarias. 1994.
- Velayos, C. *Ética y cambio climático*. Bilbao: Desclée De Brouwer. 2008.
- _____ *La dimensión moral del ambiente natural: ¿necesitamos una nueva ética?* Granada: Editorial Comares. 1996.
- VVAA. *Las Organizaciones No Gubernamentales de Medio Ambiente en Europa Occidental*. Madrid: Ed. Asociación CODA/Quercus. Manuales Quercus nº1. 1991.
- Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Sarpe. 1984.
- 2.3. *Referencia a actas de congreso, documentos oficiales, prensa y revistas*
- Bauman, Zygmunt. «El desafío ético de la globalización», en *El País*, 20 de Julio, 2001.
- Gil, Javier. y Velayos, Carmen. «Naturaleza y epistemología. Una crítica a J. Habermas». Actas del I Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la ciencia en España. 1997, pp. 363-366.
- Romero, Javier. «El concepto de *intercambio orgánico* entre naturaleza y ser humano: una aproximación marxológica». Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía Nº 16. 2015, pp. 16-25.
- _____ «Religión y razones públicas en el pensamiento de Jürgen Habermas». Revista Asidonense. Nº 9. 2014, pp. 191-202.
- Therborn, Göran. «Jürgen Habermas. A New Eclecticism». *New Left Review*, Nº 67. 1971, pp. 69-83.
- United Nations. *The Universal Declaration of Human Rights* (10 December, 1948), en <http://www.un.org/es/documents/udhr/>
- United Nations. *Human Rights and the Environment* (6 July, 1994). E/CN.4/Sub.2/1994/9, en <http://documents.un.org/mother.asp>
- Velayos, Carmen. «La bioética en España». *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, Nº2. 2014, pp. 129-151.
- Whitebook, Joel. «The Problem of Nature in Habermas». *Telos* Nº 40. 1979, pp. 41-69.

ANEXO
PROYECTO DE PRINCIPIOS SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS Y EL
MEDIO AMBIENTE²⁰⁰

Ginebra, Suiza
6 Julio, 1994

Preámbulo

Inspirándose en la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, la Declaración y Programa de Acción de Viena de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos, y en otros instrumentos internacionales pertinentes de derechos humanos,

Inspirándose asimismo en la Declaración de Estocolmo de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, la Carta Mundial de la Naturaleza, la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, el Programa 21: Programa de Acción para el Desarrollo Sostenible, y en otros instrumentos pertinentes del derecho ambiental internacional,

Inspirándose además en la Declaración sobre el derecho al desarrollo, en la cual se reconoce que el derecho al desarrollo es un derecho humano esencial y que la persona humana es el sujeto central del desarrollo,

Inspirándose en los principios fundamentales del derecho humanitario internacional,

Reafirmando la universalidad, indivisibilidad e interdependencia de todos los derechos humanos,

Reconociendo que el desarrollo sostenible vincula el derecho al desarrollo con el derecho a un medio ambiente seguro, sano y ecológicamente racional,

Recordando el derecho de los pueblos a la libre determinación, en virtud del cual tienen el derecho a determinar libremente su condición política y a realizar su desarrollo económico, social y cultural,

²⁰⁰ En 1994, un determinado grupo de expertos internacionales sobre Derechos Humanos y protección ambiental se reunieron en la sede de Naciones Unidas para redactar la primera Declaración Internacional que analizaba los posibles vínculos entre los Derechos Humanos y el Medio Ambiente. La Relatora Especial del Informe Final fue la Sra. Fatma Zohra Ksentini. La Declaración puede dividirse en: *Derechos*: Parte I-II-II; *Deberes y Cumplimiento*: Parte IV-V. Cf. United Nations. *Human Rights and the Environment*. E/CN.4/Sub.2/1994/9, pp. 71-75, en <http://documents.un.org/mother.asp>

Profundamente preocupados ante las graves consecuencias que tienen para los derechos humanos de los daños ambientales causado por la pobreza, los programas de ajuste estructural y de la deuda y por los regímenes de comercio internacional y de propiedad intelectual,

Convencidos de que el posible carácter irreversible de los daños ambientales impone la responsabilidad especial de prevenirlos,

Preocupados por el hecho de que las violaciones de los derechos humanos provocan la degradación ambiental y porque, a su vez, la degradación ambiental provoca violaciones de los derechos humanos,

Declaran los principios siguientes:

Parte I

1. Los derechos humanos, un medio ambiente ecológicamente racional, el desarrollo sostenible y la paz son interdependientemente indivisibles.
2. Todas las personas tienen derecho a un medio ambiente seguro, sano y ecológicamente racional. Este derecho y otros derechos humanos, entre los cuales los derechos civiles, culturales, económicos, políticos y sociales, son universales, interdependientes e indivisibles.
3. Nadie será sometido a ninguna forma de discriminación respecto de las acciones y decisiones que afectan al medio ambiente.
4. Todas las personas tienen derecho a un medio ambiente adecuado que satisfaga equitativamente las necesidades de las generaciones actuales y no afecte los derechos de las generaciones futuras a satisfacer equitativamente sus necesidades.

Parte II

5. Todas las personas tienen derecho a no estar sometidas a contaminación, a degradación ambiental y a las actividades que tengan efectos perjudiciales sobre el medio ambiente y pongan en peligro la vida, la salud, la subsistencia, el bienestar o el desarrollo sostenible en el interior de las fronteras nacionales, fuera de ellas o a través de ellas.

6. Todas las personas tienen derecho a la protección y a la preservación del aire, el suelo, el agua, el hielo marino, la flora y la fauna, y a los procesos esenciales y al espacio necesario para mantener la diversidad biológica y los ecosistemas.

7. Todas las personas tienen derecho al nivel más elevado de salud que sea posible, libre de daños ambientales.

8. Todas las personas tienen derecho a disponer de los alimentos y el agua sanos y seguros que requiere su bienestar.

9. Todas las personas tienen derecho a un medio de trabajo sano y seguro.

10. Todas las personas tienen derecho a una vivienda adecuada, a la tenencia de tierras y a condiciones de vida en un medio ambiente sano, seguro y ecológicamente racional.

11. a) Todas las personas tienen derecho a no ser expulsadas de sus hogares o sus tierras a los efectos de decisiones o acciones que afecten el medio ambiente, o como consecuencia de ellas, salvo en situaciones de emergencia o debido a un propósito urgente que redunde en beneficio de la sociedad en su conjunto, y que no pueda lograrse por otros medios; b) todas las personas tienen derecho a participar de manera efectiva en las decisiones relativas a su expulsión, y a negociar respecto de ellas y, en caso de ser expulsados, tienen derecho a una restitución oportuna y adecuada, a una indemnización y/o a un alojamiento o a tierras apropiadas y suficientes.

12. Todas las personas tienen derecho a una asistencia oportuna en caso de catástrofes naturales o tecnológicas u otras catástrofes causadas por el hombre.

13. Todos tienen derecho a beneficiarse equitativamente de la conservación y utilización sostenible de la naturaleza y de los recursos naturales con propósitos culturales, ecológicos, educacionales, de salud, de subsistencia, recreativos, espirituales o de otra índole. Este derecho abarca el acceso ecológicamente racional a la naturaleza.

Todos tienen derecho a la conservación de lugares únicos de conformidad con los derechos fundamentales de las personas o grupos residentes en la zona correspondiente.

14. Los pueblos indígenas tienen derecho a controlar sus tierras, territorios y recursos naturales y a mantener su forma de vida tradicional. Esto comprende el derecho a la seguridad en el disfrute de sus medios de subsistencia.

Los pueblos indígenas tienen derecho a ser protegidos contra toda acción o forma de conducta que pueda tener por resultado la destrucción o degradación de sus territorios, incluidos la tierra, el aire, el agua, el hielo marino, la fauna y otros recursos.

Parte III

15. Todas las personas tienen derecho a recibir información sobre el medio ambiente. Esto comprende la información, cualquiera sea la forma en que se obtenga, relativa a las acciones o formas de conducta que puedan afectar el medio ambiente así como la información necesaria para hacer posible una participación pública efectiva en la adopción de decisiones ambientales. La información será oportuna, clara, comprensible y podrá conseguirse sin una carga financiera excesiva para quien la solicite.

16. Todas las personas tienen derecho a tener y expresar opiniones y a difundir ideas e información sobre el medio ambiente.

17. Todas las personas tienen derecho a una educación sobre el medio ambiente y los derechos humanos.

18. Todas las personas tienen derecho a una participación activa, libre y efectiva en las actividades y procesos de planificación y adopción de decisiones que puedan tener consecuencias para el medio ambiente y el desarrollo. Esto comprende el derecho a una evaluación previa de las consecuencias que pueden tener las medidas propuestas para el medio ambiente, el desarrollo y los derechos humanos.

19. Todas las personas tienen derecho a asociarse de manera libre y pacífica con otras a fin de proteger el medio ambiente y los derechos de las personas afectadas por los daños ambientales.

20. Todas las personas tienen derecho a disponer de recursos y de medios de reparación efectivos en procedimientos administrativos o judiciales por los daños ambientales o el peligro de dichos daños.

Parte IV

21. Todas las personas, en forma individual o en asociación con otras, tienen el deber de proteger y preservar el medio ambiente.

22. Todos los Estados respetarán y garantizarán el derecho a un medio ambiente seguro, sano y ecológicamente racional. En consecuencia, adoptarán las medidas administrativas, legislativas y de otra índole que sean necesarias para la aplicación efectiva de los derechos contenidos en la presente Declaración.

Estas medidas tendrán por objeto la prevención de los daños ambientales, la existencia de recursos adecuados y la utilización sostenible de los recursos naturales y comprenderán, entre otras cosas:

- La reunión y difusión de información sobre el medio ambiente;
- La evaluación previa y el control, la autorización, reglamentación o prohibición de actividades y sustancias que puedan ser nocivas para el medio ambiente;
- La participación pública en la adopción de decisiones sobre el medio ambiente;
- Recursos administrativos y judiciales y los medios de reparación efectivos por daños ambientales o el peligro de dichos daños;
- La supervisión, ordenación y distribución equitativa de los recursos naturales;
- Medidas para reducir los procesos de producción y las modalidades de consumo que resulten nocivos;
- Medidas encaminadas a asegurarse de que las empresas transnacionales, cualquiera sea el lugar en que actúen, cumplan con sus deberes de protección ambiental, desarrollo sostenible y respeto de los derechos humanos; y

-Medidas encaminadas a asegurarse de que las organizaciones y organismos internacionales de las que son miembros observen los derechos y deberes enunciados en la presente Declaración.

23. Los Estados y todas las demás partes se abstendrán de utilizar el medio ambiente como guerra o de causar daños considerables, a largo plazo o en gran escala al medio ambiente, respetarán el derecho internacional que prescribe la protección del medio ambiente en tiempo de conflicto armado y colaborarán en su ulterior desarrollo.

24. Todas las organizaciones y organismos internacionales observarán los derechos y deberes contenidos en la presente Declaración.

Parte V

25. Al dar efecto a los derechos y deberes enunciados en la presente Declaración, se prestará especial atención a las personas y grupos vulnerables.

26. Los derechos enunciados en la presente Declaración sólo podrán ser objeto de las restricciones previstas por la ley que sean necesarias para proteger el orden público, la salud y los derechos y libertades fundamentales de los demás.

27. Todas las personas tienen derecho a un orden social e internacional en que se pueda dar plena efectividad a los derechos enunciados en la presente Declaración.

