

DERECHOS HUMANOS Y SOBERANÍA POPULAR: LAS CONCEPCIONES LIBERAL Y REPUBLICANA *

Jurgen Habermas



AS dos nociones de soberanía popular y derechos humanos conforman la autocomprensión normativa de los estados constitucionales hasta la actualidad. Con la primera idea postulamos que los miembros de una comunidad democrática se gobiernan colectivamente por sí mismos; con la segunda, que son gobernados por leyes y no por hombres. Esto no es menos verdad para los Estados Unidos que para cualquier otro régimen constitucional moderno. Voy a comenzar con una cita de Frank Michelman ¹:

«Concibo el constitucionalismo americano —tal y como se manifiesta en la teoría constitucional académica, en la práctica profesional de jueces y abogados, y en el entendimiento constitucional generalizado entre los

* Texto de la conferencia «Human rights and popular sovereignty—their liberal and republican versions» pronunciada el 23 de septiembre de 1992 en el Departamento de Filosofía de la North-Western University, Evanston. Publicada en *Ratio Juris*, vol. 7 núm. 1, marzo, 1994, págs. 1-13. Traducción de Jesús González Amuchastegui.

¹ «Law's Republic», *Yale Law Journal* 97, 1988, págs. 1493-1537.

americanos— descansando en dos premisas relativas a la libertad política: primera, que los americanos son políticamente libres en la medida en la que son gobernados colectivamente por ellos mismos, y segunda, que los americanos son libres en la medida en la que son gobernados por leyes y no por hombres. Entiendo que ningún participante riguroso y pacífico en el debate constitucional americano se permitirá criticar alguna de esas dos profesiones de fe.»

Sin embargo, el significado y la problemática relación de estos dos controvertidos conceptos han sido interminablemente debatidos desde hace más de doscientos años. Me propongo plantear y discutir dos cuestiones: 1) ¿Por qué no concebimos estos debates simplemente como un capítulo cerrado en la historia de las ideas políticas? Tenemos que explicar por qué estos en algún sentido imaginarios pilares del edificio constitucional permanecen todavía enhiestos, a pesar de todos los desmentidos de una realidad social y política contradictoria. Por ello, abordaré 2) la cuestión de si estas dos premisas pueden hacerse compatibles sin dar prioridad ni a los derechos humanos ni a la soberanía popular. Las dos principales corrientes del pensamiento político, que podemos denominar «liberal» y «republicana», tienden a subordinar bien la soberanía popular frente a los derechos humanos o viceversa. Ninguna de estas dos respuestas satisfacen nuestra intuición normativa de que los derechos humanos y la soberanía popular no sólo están entrelazados, sino que tienen igual importancia e incluso el mismo origen: los dos son, desde una perspectiva conceptual, cooriginales. En la última parte de este trabajo 3), analizaré brevemente el concepto rousseauiano de autonomía, el cual intenta explicar en qué sentido los derechos humanos y la soberanía popular se presuponen mutuamente.

1. Volviendo a la primera cuestión, intentaré argumentar que ambas nociones, derechos humanos y soberanía popular, son el resultado en alguna medida inevitable de la reconsideración de los criterios que, bajo presupuestos postmetafísicos, justificarían la validez del Derecho positivo, es decir, promulgado. Desde el momento en que el Derecho moderno descansa en las variables decisiones de un legislador político, la tensión entre esta positividad del Derecho y la legitimidad que persigue, no puede ser ni trivializada ni ignorada. Tampoco pueden los miembros de una sociedad moderna asumir por más tiempo que ellos pueden resolver dicha tensión acudiendo a doctrinas enraizadas en una única y comprensiva visión del mundo compartida por todos y cada uno. Este modo tradicional de legitimación es incompatible con el hecho del pluralismo. La legitimación postmetafísica del Derecho posi-

tivo debe, por el contrario, descansar en ideas típicamente modernas —tales como autonomía y autorrealización— que surgieron del propio proceso que destruyó el conjunto de legitimaciones premodernas.

La doctrina clásica del Derecho natural, originariamente aristotélica, y cuya influencia perduró hasta el siglo XIX, así como sus remodeladas versiones cristianas, todavía presumían un *ethos* social comprensivo que se extendía a través de todas las clases sociales y aunaba los diferentes órdenes sociales. Desde el punto de vista de la ordenación vertical de los miembros del universo vital, este *ethos* debía consolidar aquellos valores culturales e instituciones suficientemente coincidentes con las orientaciones morales y motivaciones arraigadas en las estructuras de la personalidad. En la dimensión horizontal de los diferentes órdenes legítimos, ese *ethos* presuntamente unía los ámbitos normativos de la ética, la política y el Derecho. En el proceso que yo interpreto como de «racionalización del universo vital», este vínculo se rompe. En primer lugar, las tradiciones culturales y los procesos de socialización, sometidos a la presión de un proceso de reflexión, fueron gradualmente desplazándose desde unas bases, tomadas como indiscutibles, hasta convertirse en objeto de discusión. Al mismo tiempo, los comportamientos y criterios de interpretación éticos, tradicionales y prerreflexivos, se redujeron a meras convenciones y fueron diferenciados de aquellas decisiones prácticas que desde entonces tuvieron que pasar el filtro de la reflexión y el juicio independiente. Durante este proceso, el uso de la razón práctica alcanzó ese nivel de diferenciación del que me estoy ocupando en este contexto.

Las modernas ideas de autorrealización y autonomía sugieren no sólo temas diferentes sino también dos diferentes tipos de discurso conformados respectivamente por la lógica de las cuestiones *éticas* y la lógica de las cuestiones *morales*. Brevemente, son *cuestiones éticas* aquéllas que aparecen cuando estamos afectados por asuntos concernientes a mi o a nuestro plan de vida, por asuntos relativos a la vida buena, mientras que las cuestiones morales aparecen cuando intentamos resolver conflictos interpersonales de acuerdo con los intereses de todas las personas implicadas y afectadas. Las lógicas respectivas de estos dos tipos de cuestiones se hicieron patentes en los desarrollos filosóficos que surgieron a finales del siglo XVIII.

Lo que se consideró «ética» desde tiempos de Aristóteles, ahora, durante el siglo diecinueve, asume un sentido nuevo, subjetivista. Esto vale tanto para la vida de los individuos como para las formas de vida y tradiciones intersubjetivas compartidas.

En relación con una creciente literatura autobiográfica de confesiones y análisis personales —desde Rousseau a Sartre, pasando por Kierkegaard— se desarrolla un tipo de reflexión que modifica las actitudes hacia la propia vida. Por decirlo en pocas palabras, en lugar de instrucciones ejemplarizantes sobre la vida virtuosa y en lugar de modelos típicos de vida correcta y feliz, cuya imitación se recomienda, podemos encontrar, de manera cada vez más vigorosa, una demanda abstracta de apropiación autocrítica y consciente, una toma de posesión responsable de la historia vital individual, irremplazable y contingente de cada uno. Esta interioridad radicalizada está lastrada con la tarea de alcanzar una autocomprensión en la que interpenetran elección existencial y un pormenorizado autoexamen. Heidegger utilizó la fórmula «proyecto lanzado» para expresar la expectativa de una percepción exploratoria de unas posibilidades, aunque dadas, conformadoras de la identidad ². La incursión de la reflexión en el proyecto de vida de uno mismo genera un nuevo tipo de tensión entre conciencia de contingencia, autorreflexión y responsabilidad por la propia existencia. En la medida en que esta constelación se ensancha y adquiere influencia social a través de los criterios dominantes de socialización, *discursos ético-existenciales* o *clínicos* resultan no sólo posibles sino en cierto sentido inevitables: si los conflictos que surgen de tal constelación no se resuelven consciente y deliberadamente, provocarán síntomas dolorosos. Conducir conscientemente la propia vida aparece como la tarea de la autorrealización.

Además de la conducta individual, la transmisión de valores culturales también se adapta crecientemente a discursos en los que pueblos y comunidades debaten sobre su autocomprensión colectiva. En relación con la aparición de las ciencias históricas en el siglo XIX, la apropiación de nuestras tradiciones compartidas intersubjetivamente se vuelve todavía más problemática. El tipo de reflexión hermenéutica llevada a cabo desde Schleiermacher a Gadamer, pasando por Droysen y Dilthey, es muy ilustrativa de esta evolución. En lugar de interpretaciones metafísicas o religiosas, la historia se convierte en el medio en el que las culturas y los pueblos encuentran su autoafirmación. A pesar de que la hermenéutica filosófica se preocupa ini-

² M. HEIDEGGER: *El ser y el tiempo*, prólogo y traducción de José Gaos, FCE, México, 1951. (Habermas en el original inglés utiliza la expresión inglesa «thrown project», que puede corresponderse con los términos alemanes «geworfensein», «geworfenheit» y «entworfenheit» frecuentes en la obra de Heidegger. José Gaos en el índice de traducciones que acompaña a su traducción de *El ser y el tiempo*, traduce «geworfensein» por «ser yecto», «geworfenheit» por «estado de yecto» y «entworfenheit» por «estado de proyectado», expresión esta última por la que me he inclinado. Nota del traductor.)

cialmente por cuestiones metodológicas relativas a las de humanidades, también responde a una profunda inseguridad, a una inseguridad provocada por el espíritu del historicismo; responde a un cambio de perspectiva en el modo de apropiación pública de las tradiciones llevada a cabo en primera persona del plural. Durante el siglo XIX una identidad colectiva postradicional adoptó, en primer lugar, una forma clara y determinada, bajo el estandarte de un infeliz matrimonio entre historicismo y nacionalismo. Pero esta forma de identidad estaba alimentada por historias nacionales idolatradas, cuyo dogmatismo ha ido padeciendo paulatinamente un proceso de desintegración. Un cierto pluralismo en los modos de interpretar las propias tradiciones ambivalentes ha provocado una y otra vez discusiones que ponen en evidencia que las partes en conflicto deben conscientemente elegir las pautas que quieren seguir y decidir qué tradiciones quieren mantener y cuáles abandonar. En la medida en que las identidades colectivas sólo pueden desenvolverse en el frágil, dinámico y difuso marco de una conciencia pública en gran medida descentralizada, los discursos *ético-políticos* resultan a la vez posibles e inevitables.

Por lo tanto, la incursión de la reflexión en las historias vitales individuales y en las tradiciones culturales compartidas favorece la idea de *autorrealización* en los proyectos vitales individuales, así como un cierto *pluralismo* en las formas colectivas de vida. Simultáneamente, sin embargo, las normas sociales, regulando los conflictos y comportamientos interpersonales, se vuelven también reflexivas; en este proceso, las orientaciones universalistas en materia de valores ganan influencia.

Esta nueva conciencia normativa queda reflejada en las teorías filosóficas relevantes desde finales del siglo XVIII. No puede continuarse legitimando máximas, estrategias de acción, y reglas de comportamiento, simplemente proclamando la autoridad de la tradición, esto es, destacando los contextos en los cuales surgieron. La nueva distinción entre acciones autónomas y heterónomas, sin duda, revoluciona la conciencia moral general. Por eso, surge la necesidad de alcanzar una justificación, justificación que en un contexto dominado por el pensamiento postmetafísico, sólo puede ser alcanzada mediante *discursos morales*, los cuales persiguen la regulación imparcial de los posibles conflictos. En contraste con las deliberaciones éticas, que están orientadas hacia el *telos* de mi propia —o nuestra compartida— vida buena (por lo menos no malgastada), las deliberaciones morales requieren una perspectiva libre del egocentrismo o etnocentrismo de un punto de vista en primera persona. Bajo el punto de vista moral del igual respeto por cada persona y de la

igual consideración por los intereses de todos, las en lo sucesivo penetrantemente dirigidas reclamaciones normativas de regulaciones legítimas de las relaciones interpersonales, quedan sumidas en una voragine problemática. En el nivel postradicional de justificación, el individuo desarrolla una conciencia moral basada en principios y orienta su acción mediante la idea de *autodeterminación*. Y lo que entendemos por *autonormación* o autonomía moral en la esfera de la conducta personal se corresponde, en la esfera política, con las ideas contractualistas de libertad y justicia concebidas como *autonormación* democrática de ciudadanos libres e iguales.

Luego, en la medida en la que las tradiciones culturales y los procesos de socialización se hacen reflexivos, existe una creciente conciencia de la existencia de dos lógicas diferentes: la lógica de las cuestiones éticas y la lógica de las cuestiones morales. Sin la guía de las concepciones del mundo religiosas o metafísicas, inmunes a la crítica, las orientaciones prácticas, en última instancia, solamente pueden surgir de la argumentación entre los interesados, i. e., de las formas reflexivas de la propia acción comunicativa. La racionalización de un universo vital se determina por la medida en la que las potencialidades racionales, reconducidas en acción comunicativa y concretadas en discurso, penetran el universo vital y fluyen en él. Una vez articulada la *lógica de las cuestiones éticas y morales*, no podrán ya justificarse en el largo plazo alternativas a las ideas normativas dominantes de autorrealización y autonomía. El comportamiento consciente de la persona individual encuentra sus modelos en el expresivo ideal de autorrealización por un lado, y en la idea deontológica de autonomía, por el otro. Por un lado, en relación con el ideal de autorrealización, el sustrato normativo de las formas colectivas de vida adopta sus modelos de las utopías de formas de vida no alienadas y solidarias en el horizonte de tradiciones que han sido autoconscientemente asumidas y críticamente transmitidas. Por el otro lado, se proponen modelos de sociedad justa, cuyas instituciones están concebidas para regular comportamientos y conflictos en el igual interés de todos, y, por tanto, de acuerdo con la *autonormación* de sus ciudadanos.

Un resultado de estas consideraciones en cierta manera esquemáticas resulta de particular interés en el presente contexto: en la medida en la que la «cultura» y las «estructuras de la personalidad» cuentan, por decirlo de algún modo, con una carga idealista, y están orientadas hacia la autorrealización y la autonomía, un Derecho desprovisto de esa fundamentación sagrada también pasa a ser cuestionado. Recordemos que el tercer componente del universo vital, la «sociedad» concebida como la totalidad de los órdenes

legítimos, se concentra más intensamente en el ordenamiento jurídico, por lo que el Derecho estará en mayor medida obligado por el imperativo funcional de integrar la sociedad como un todo. Los cambios apuntados en la cultura y en la personalidad pueden explicar por qué los ordenamientos jurídicos modernos deben buscar su legitimación, de manera creciente, en fuentes que no les conduzcan a conflictos con los ideales vitales postradicionales ni con las ideas de libertad y justicia que cada vez han ido adquiriendo más autoridad tanto para la vida individual como para la cultura. Las proposiciones que han legitimado los ordenamientos jurídicos deben, so pena de disonancias cognitivas, encajar armónicamente con los principios morales de autonomía y justicia, así como con los principios éticos de autorrealización y de vida «proyectada» conscientemente, principios que los propios sujetos asumen responsablemente, tanto a nivel individual como colectivo.

Por tanto, no es casual que los derechos humanos y el principio de soberanía popular constituyan los únicos criterios que permitan al Derecho continuar legitimándose; pues estas dos ideas constituyen, por decirlo de alguna manera, el residuo que permanece, una vez que el sustrato normativo de un *ethos* anclado en las tradiciones religiosas y metafísicas ha pasado el filtro de los procedimientos de justificación y reflexión postradicionales. En la medida en la que las cuestiones éticas y morales han sido diferenciadas entre sí, el sustrato normativo de las concepciones del mundo tradicionales se ve transformado por los discursos morales y éticos correspondientes a las nociones de autonomía y autorrealización. Sin embargo, no debemos simplemente establecer paralelismos entre estas ideas por un lado, y los derechos humanos y la soberanía popular por otro. Con todo, existen afinidades entre estos dos pares de conceptos que pueden ser enfatizadas en mayor o menor medida. Si se me permite recurrir a etiquetas conocidas, la tradición política «liberal» o lockeana concibe los derechos humanos como la concreción de la autonomía moral y los considera prioritarios en relación con la soberanía popular, mientras que la tradición «republicana» concibe la soberanía popular como la expresión de la autorrealización ética de un pueblo y le otorga prioridad sobre los derechos humanos. En ambos planteamientos, los derechos humanos y la soberanía popular, no tanto se presuponen y suplementan recíprocamente, sino que más bien compiten entre sí.

2. Explicaré en primer lugar estos puntos de vista conflictivos, antes de abordar los planteamientos integradores de Kant y Rousseau. Hasta ahora disponemos de dos pares de conceptos: por un lado, autonomía frente a autorrealización; por otro lado, derechos humanos frente a soberanía popular.

Con el objetivo de enlazar autonomía y derechos humanos en la esfera moral, y autorrealización y soberanía popular en la esfera ética, es necesario realizar un análisis detenido de ambos conceptos políticos. Estas correspondencias distan mucho de ser obvias; intentaré explicarlas basándome en las tradiciones liberal y republicana, las cuales inspiraron la concepción de la democracia americana de los Padres Fundadores. En este contexto, la tradición republicana está vinculada al trabajo de James Harrington, un adversario de Hobbes, que defendió un humanismo cívico como alternativa al liberalismo de Locke ³.

Mientras que los conceptos del Derecho Romano sirven en la modernidad para definir las *libertades negativas* de los sujetos jurídicos de cara a asegurar la propiedad y el tráfico comercial de los agentes privados frente a las intervenciones de un poder político ejercido administrativamente y del que esos individuos fueron excluidos, el lenguaje de la ética y de la retórica diseña una *práctica política* en la que las *libertades positivas* de individuos participativos con igual título pueden ser ejercidas. El concepto republicano de «política» se refiere, no tanto a los derechos subjetivos a la vida, libertad y propiedad de ciudadanos particulares, como de manera preeminente al ejercicio de la autonormación por parte de ciudadanos que están orientados hacia el bien común y que se conciben a sí mismos como miembros libres e iguales de una comunidad cooperativa y autogobernada. La ley y el Derecho son secundarios en relación con el particular contexto vital ético de una comunidad en la que la virtud de la participación activa en los asuntos públicos puede desarrollarse y consolidarse. Sólo ejerciendo esta práctica cívica pueden los seres humanos realizar el *telos* de su especie. Siguiendo a Frank Michelman, quiero presentar una breve descripción de los paradigmas políticos liberal y republicano, en la medida en que siguen constituyendo el trasfondo del debate contemporáneo.

La decisiva diferencia entre ambos paradigmas radica en su diferente comprensión del papel del proceso democrático. De acuerdo con el planteamiento «liberal» o lockeano, el proceso democrático desempeña el papel de programar el gobierno en interés de la sociedad, entendiéndose el gobierno como un aparato de administración pública y la sociedad como una red de interrelaciones entre particulares con estructura de mercado. La política (en el sentido de formación de la voluntad política de los ciudadanos) tendría la función de agrupar e impulsar los intereses privados contra un aparato

³ Ver Paul W. Kahn: «Reason and Will in the Origins of American Constitutionalism», Yale Law Journal 98, 1989, págs. 449-517.

gubernamental especializado en dirigir la actuación administrativa del poder político hacia metas colectivas. Desde el punto de vista «republicano», sin embargo, la política supone algo más que esta función mediadora; es esencial en los procesos constitutivos de la sociedad como un todo. Se concibe la «política» como una reformulación de la vida ética sustantiva, es decir, como el medio a través del cual los miembros de comunidades en cierto sentido solidarias asumen su interdependencia, al tiempo que, actuando con plena conciencia de ciudadanos, rediseñan y desarrollan las existentes relaciones de reconocimiento recíproco en una asociación de miembros libres e iguales ante la ley. Desde este punto de vista, la arquitectura liberal del gobierno y de la sociedad sufre un cambio importante: además de las regulaciones jerárquicas del Estado y las regulaciones descentralizadas del mercado, esto es, junto al poder administrativo y a los intereses personales individuales, la *solidaridad* y la orientación al bien común aparecen como una *tercera fuente* de integración social. De hecho, esta formación horizontal de la voluntad política dirigida a la comprensión mutua y a un efectivo consenso comunicativo, goza incluso de prioridad, tanto en un sentido genético como normativo. El ejercicio de la autodeterminación cívica requiere una base autónoma en la sociedad civil, una base independiente de la administración pública y del comercio privado realizado a través del mercado. Esta base permitirá que la comunicación política no sea absorbida por el aparato gubernamental o asimilada a las estructuras de mercado. En la concepción republicana, la esfera de la política pública adquiere, conjuntamente con su base en la sociedad civil, una relevancia estratégica. Estos planteamientos alternativos conducen a dos visiones opuestas de los ciudadanos.

Para el planteamiento liberal, el *status* de ciudadano se determina fundamentalmente sobre la base de unos derechos negativos que los ciudadanos tienen frente al Estado y a los demás ciudadanos. En tanto que titulares de estos derechos disfrutan de la protección del gobierno, en la medida en que persigan sus intereses privados dentro de los límites fijados por las normas jurídicas y esto incluye protección frente a las intervenciones gubernamentales. Los derechos políticos, tales como los derechos de sufragio y a la libertad de expresión, tienen no sólo la misma estructura sino incluso el mismo significado que los derechos civiles que proporcionan un espacio dentro del cual los sujetos jurídicos están liberados de presiones externas. Conceden a los ciudadanos la posibilidad de afirmar sus intereses privados de tal manera que mediante la celebración de elecciones, la constitución de los parlamentos

y la formación de los gobiernos, dichos intereses terminan agregándose en una voluntad política que influye en la administración.

La concepción republicana sostiene que el status de ciudadanos no queda definido por el modelo de libertades negativas, libertades que estos ciudadanos pueden reclamar en tanto que personas privadas. Más bien, los derechos políticos, principalmente los derechos de participación política y comunicación, son libertades positivas. Garantizan, no libertades frente a presiones externas, sino la posibilidad de participar en una práctica común, a través de la cual estos ciudadanos pueden, en primer lugar, hacer de ellos mismos lo que ellos deseen ser —actores políticamente autónomos de una comunidad de personas libres e iguales. En este sentido, el proceso político no sirve sólo para mantener la actividad gubernamental bajo la vigilancia de ciudadanos que, en el ejercicio de sus derechos privados y libertades prepolíticas, han adquirido una previa autonomía social. Podríamos decir que actúa como una bisagra entre el Estado y la sociedad, pues la autoridad administrativa no es en absoluto una autoridad autóctona, no es algo dado. Más bien, esta autoridad emerge del poder de los ciudadanos, surgido a su vez comunicativamente en la práctica de la autonormación, y encuentra su legitimación en el hecho de que protege esta práctica mediante la institucionalización de la libertad pública. Por tanto, la razón de ser del Estado no reside primordialmente en la protección de iguales derechos privados, sino en la garantía de una formación comprensiva de voluntad y opinión, mediante la cual ciudadanos libres e iguales alcanzan un acuerdo acerca de las metas y normas que reflejan el igual interés de todos.

La crítica dirigida a la concepción clásica de la persona como titular de derechos privados revela una controversia en torno al propio *concepto de Derecho*. Mientras que desde el punto de vista liberal el objetivo de un sistema jurídico es permitir determinar en cada caso qué individuos son titulares de qué derechos, para la concepción republicana estos derechos «subjetivos» deben su existencia a un orden jurídico «objetivo» que permite y garantiza la integridad de una vida autónoma en común basada en el respeto mutuo. Para los republicanos, los derechos en última instancia no son sino manifestaciones de la voluntad política dominante, mientras que para los liberales algunos derechos están siempre fundamentados en una ley racional superior.

Finalmente, las diferentes maneras de conceptualizar el papel de los ciudadanos y del Derecho reflejan un desacuerdo más profundo sobre la *naturaleza del proceso político*. En la visión liberal el proceso político de formación de la voluntad y de la opinión en la esfera pública y en el parlamento

se determina por la competencia de colectivos que proceden estratégicamente con el objetivo de mantener o adquirir posiciones de poder. El éxito se mide por la aprobación, cuantificada en votos, de los programas y personas por parte de los ciudadanos. Mediante sus elecciones en las urnas, los votantes expresan sus preferencias. Sus decisiones electorales tienen la misma estructura que las elecciones hechas por los agentes en un mercado. Permiten el acceso a las posiciones de poder que se disputan, con la misma actitud encaminada al éxito, los partidos políticos.

La concepción republicana entiende que la formación de la voluntad y opinión políticas en la esfera pública y en el parlamento obedece, no a la estructura de los procesos de mercado, sino a las firmes estructuras de una comunicación pública orientada al entendimiento mutuo. El paradigma de la política, entendida como un ejercicio de autonormación cívica, no es el mercado sino el diálogo. Esta concepción dialógica entiende la política como una respuesta a cuestiones relativas a valores y no a simples cuestiones de preferencia.

Por tanto, el conflicto de opiniones que se plantea en la arena política tiene fuerza legitimadora no sólo en la medida en que autoriza el acceso a posiciones de poder administrativo; más bien, el consiguiente discurso político tiene también fuerza vinculante en relación con el modo y los propósitos con los que el poder administrativo actúa. El poder administrativo sólo debe ser empleado para ejecutar políticas, y dentro de los límites de las leyes, que surjan del proceso democrático.

Estas imágenes contradictorias debieran bastar para entender por qué los liberales defienden el gobierno impersonal de leyes basadas en los derechos humanos, particularmente aquellos que garantizan libertades negativas, mientras que los republicanos defienden la prioridad de una autoorganización espontánea de la comunidad, de tal modo que las aspiraciones más profundas de sus tradiciones constitutivas encuentren su expresión en el sistema jurídico. Ambas presentan las ideas legitimadoras de autonomía moral y autorrealización expresiva de modos notablemente diferentes.

En el modelo liberal el ideal de autorrealización merece un *status* secundario y se aplica tan sólo a sujetos jurídicos privados que están autorizados a perseguir sus diferentes planes de vida dentro de los límites de sus derechos civiles. Lo que es de primordial importancia es la igual distribución de las libertades negativas de acuerdo con leyes generales. Las nociones morales de autonomía y justicia se concretan constitucionalmente en derechos civiles impersonales y están garantizadas mediante una aplicación imparcial del Dere-

cho. Sin embargo, esta concepción conserva de la noción fuerte de autonomía tan sólo el elemento de imparcialidad de leyes universales que expresan intereses generalizables, mientras que omite el elemento de autodeterminación que exige que tan sólo debemos obedecer aquellas leyes que nosotros nos hemos dado a nosotros mismos. Los liberales invocan el peligro de la «tiranía de la mayoría» y postulan la prioridad de los derechos humanos, de tal modo que éstos puedan garantizar las libertades prepolíticas del individuo y restringir la voluntad soberana del legislador político. Los republicanos, por su parte, enfatizan el valor intrínseco de la autoorganización cívica; destacan el ejercicio público de la autonomía política como un proceso dinámico, así como la persecución de un objetivo común. Esto no significa, sin embargo, que los dos elementos de la misma noción de autonomía sean aceptados y simplemente ordenados de manera inversa. La noción republicana de autonormación no es en absoluto una noción moral; es, por el contrario, asimilada a una idea ética. Los republicanos conciben el ejercicio de la autonomía política como la autorrealización consciente de la voluntad colectiva de una comunidad dada. Los derechos humanos podrán alcanzar un carácter vinculante para los ciudadanos de dicha comunidad solamente en tanto que elementos de sus propias tradiciones conscientemente asumidas. Mientras que en el planteamiento liberal los derechos humanos triunfan en el proceso de formación de la voluntad política como algo enraizado en un ficticio estado de naturaleza, de acuerdo con la visión republicana, la voluntad ético-política de una colectividad en vías de autorrealización tiene prohibido reconocer nada que no encaje en el auténtico proyecto de vida del propio pueblo.

Ambos paradigmas retoman estos conceptos morales e ideales éticos modernos para proponer una interpretación obviamente selectiva de los derechos humanos y la soberanía popular. El paradigma liberal no agota el pleno significado de la autonomía de una ciudadanía soberana, pues introduce los derechos humanos como un antecedente al, o como restricciones externas del, proceso democrático, mientras que el paradigma republicano no puede explicar la dimensión universalista de los derechos humanos, pues liga el proceso democrático a la identidad compartida y a los vínculos esenciales de una determinada comunidad ética.

3. Por el contrario, Rousseau y Kant explicaron la autonomía (*Selbstgesetzgebung*) como criterio unificador de la razón práctica y la voluntad soberana, de tal modo que la idea de derechos humanos y el principio de soberanía popular se comprendían mutuamente. Una voluntad autónoma sigue aquellas normas que ella elige adoptando el punto de vista moral. Y solamente

esas leyes pueden ser consideradas legítimas, y sus *destinatarios* pueden colectivamente considerarse sus autores. Así y todo, estos dos autores, creadores de la moderna idea de autonomía, no lograron entrelazar ambos conceptos de manera absolutamente simétrica. En conjunto, Kant sugiere una lectura más liberal de la autonomía política, y Rousseau una lectura más republicana.

Dejo a un lado la filosofía jurídica kantiana para centrarme en el Contrato Social rousseauiano. Mientras que Kant introduce en primer lugar unos derechos naturales, que deriva de una moral natural, derechos que informarán la voluntad política del legislador soberano, Rousseau parte desde el principio de la constitución de la autonomía cívica y establece una conexión interna entre soberanía popular y derechos humanos. El argumento básico es sencillamente el siguiente: dado que la voluntad soberana del pueblo puede expresarse solamente a través del lenguaje de leyes universales y abstractas, dicha voluntad ha *inscrito* en éste el derecho a iguales libertades que Kant concibió como un derecho humano moralmente fundamentado y, que por lo tanto, *situó por delante* de la formación de la voluntad política. En consecuencia, para Rousseau el ejercicio de la autonomía política no puede permanecer condicionado por la existencia de derechos innatos. Por el contrario, el contenido normativo de la idea de derechos humanos se concretará más bien en el propio modo de realización de la soberanía popular. La voluntad común de los ciudadanos está ligada, mediante leyes universales y abstractas, a un procedimiento legislativo democrático, que por sí mismo excluye todos los intereses no generalizables y admite tan sólo regulaciones que garanticen libertades iguales para todos y cada uno de los ciudadanos. De acuerdo con este planteamiento, el ejercicio procedimentalmente correcto de la soberanía popular asegura simultáneamente el principio liberal de igualdad ante la ley (que garantiza a todo el mundo libertades iguales sobre la base de leyes generales).

Pero Rousseau no lleva hasta sus últimas consecuencias este planteamiento. Tiene una deuda con la tradición republicana mayor que Kant. Concede a la idea de autonormación una interpretación más ética que moral, entendiendo la autonomía como la realización de la forma de vida conscientemente asumida de un pueblo determinado. Como es bien sabido, Rousseau imagina la constitución de la soberanía popular a través del contrato social como un tipo de acto existencial de inicial socialización, a través del cual individuos aislados y autointeresados *se transforman* en ciudadanos orientados hacia el bien común de una comunidad ética; se funden, en tanto que miembros de un cuerpo colectivo, en el macrosujeto de la praxis legislativa,

en el autor de leyes que ha roto con los intereses privados de los particulares, los cuales, en tanto que destinatarios de las mismas, están simplemente sometidos a ellas. Rousseau asume las fuertes demandas éticas de una comunidad más o menos homogénea y constituida por tradiciones culturales comunes. La única alternativa sería la coerción ejercida por agencias estatales.

Sin embargo, si la práctica de la autonormación ha de nutrirse del sustrato ético de una comunidad que acepta avanzar en sus orientaciones axiológicas, entonces Rousseau no puede explicar cómo se pueden conciliar la obligada orientación ética de los ciudadanos hacia el bien común con los diferentes y parcialmente contradictorios intereses de particulares y actores colectivos. No puede explicar cómo esa voluntad común normativamente construida puede, sin coerción, ser alcanzada mediante la libre elección de los individuos. Ello requeriría adoptar un punto de vista genuinamente moral que nos permitiera ver más allá de lo que es bueno *para nosotros* y examinar qué es lo que descansa igualmente en el interés de cada uno. En definitiva, la versión ética del concepto de soberanía popular debe abandonar la dimensión universal del principio de lo correcto, así como la necesidad de admitir procesos de negociación regulados imparcialmente.

La dimensión normativa de los derechos humanos no puede ser cabalmente captada simplemente mediante el lenguaje de leyes generales y abstractas, como Rousseau asumió (incluso si dejamos de lado el hecho de que el Estado regulador no puede formular sus políticas exclusivamente en términos de programas condicionales, es decir, las leyes materiales no encajan en el modelo de leyes generales y abstractas). Rousseau correctamente entendió que la igualdad en el contenido de la ley —que permite una igual protección y garantiza que casos iguales son tratados igualmente— constituye un elemento central de la pretensión de legitimidad del Derecho moderno; sin embargo, este tipo de igualdad no puede ser satisfactoriamente explicado, en contra de lo que Rousseau creyó, por las propiedades *semánticas* de leyes generales. La forma semántica de los preceptos universales no dice nada acerca de su legitimidad. Más bien, la pretensión de que una norma descansa igualmente en el interés de todos significa que es aceptable racionalmente —todos los posibles afectados por ella deberían poder contar con buenas razones para aceptarla. Pero esto podría ser probado sólo bajo las *condiciones pragmáticas del discurso* en las que lo único que cuenta es la fuerza convincente del mejor argumento sobre la base de informaciones relevantes. Rousseau parece concretar el contenido normativo del principio de lo correcto en las propiedades semánticas de *lo que* es querido, un contenido que de hecho sólo

podría deducir de esas condiciones pragmáticas que establecen *cómo* se forma la voluntad legislativa. El elemento decisivo no es la letra de las leyes, sino el procedimiento y el discurso empleados para explicarlas y justificarlas. La conexión interna entre soberanía popular y derechos humanos que estamos persiguiendo radica exclusivamente en el contenido normativo de un modo de ejercer la autonomía política. Esta es la explicación de la fructífera intuición rousseauiana. Ese modo no está asegurado simplemente por la generalidad de la ley, sino tan sólo por los requisitos de un proceso discursivo de formación de opinión y voluntad.

Esta conexión permanece escondida tanto para Kant como para Rousseau. Ambos acertaron en unir razón y voluntad en un concepto de autonomía, pero sólo dentro de los límites de una filosofía del sujeto. Bajo estas premisas, tuvieron que adscribir la capacidad de autodeterminación a un sujeto, sea éste el inteligible ego de la *Crítica de la Razón Práctica* o el pueblo del *Contrato Social*. Si la voluntad racional sólo puede constituirse en el sujeto individual, entonces la autonomía moral de los individuos debe alcanzarse a través de la autonomía política de la voluntad unida de todos, de cara a asegurar, por adelantado, vía Derecho Natural, la autonomía individual de todos los participantes. Si la voluntad racional sólo puede constituirse en el macrosujeto pueblo o nación, entonces la autonomía política debe ser entendida como la realización autoconsciente del sustrato ético de una determinada comunidad; y la autonomía privada sólo podrá ser protegida, frente a la abrumadora fuerza de la autonomía política, mediante la no-discriminatoria forma de leyes generales. Ambas concepciones carecen de la fuerza legitimadora de un proceso discursivo de formación de opinión y voluntad, en el que las fuerzas expresivas y vinculantes de un uso comunicativo y argumentativo del lenguaje permiten unir razón y voluntad y alcanzar posiciones convincentes que todos, en tanto que individuos, podrían aceptar libremente, sin ningún tipo de coerción.

El modelo de los discursos moral, ético y práctico (y, debemos añadir, de negociación imparcial) representa el marco en el que una voluntad política más o menos racional puede constituirse. Entonces la legitimidad del Derecho dependerá en última instancia de un *acuerdo comunicativo*: en tanto que participantes en discursos más o menos racionales, en negociaciones más o menos imparciales, los sujetos sometidos al Derecho tienen que ser capaces de examinar si una norma controvertida cuenta, o puede contar, con el acuerdo de todos los posibles afectados. La conexión interna entre soberanía popular y derechos humanos, en la que estamos interesados, consiste en que los

derechos humanos establecen precisamente las condiciones que permiten institucionalizar legalmente las diferentes formas de comunicación necesarias para garantizar un proceso legislativo autónomo políticamente. No son tanto condiciones restrictivas como *habilitadoras* del ejercicio de la soberanía popular. El sistema de derechos no puede ser reducido ni a una lectura moral de los derechos humanos ni a una interpretación ética de la soberanía popular, puesto que la autonomía privada de los ciudadanos no puede ni situarse por encima de, ni subordinarse a, su autonomía política. Las intuiciones normativas que asociamos con los derechos humanos y la soberanía popular sólo alcanzan su plena articulación en el sistema de derechos negativos y privados si asumimos que las libertades negativas y la autonomía privada no pueden ser impuestas como un derecho moral —que operaría como un límite a la legislación política—, ni pueden ser instrumentalizadas como un mero requisito funcional del proceso democrático. La autonomía privada y pública son cooriginales y de igual peso. En consecuencia, la esencia de los derechos humanos reside en las condiciones formales para la institucionalización legal de los procesos discursivos de formación de opinión y voluntad, a través de los cuales la soberanía del pueblo puede ser ejercida.

Me he centrado en una comparación entre las concepciones liberal y republicana de democracia. A partir del análisis de los déficit complementarios de ambos planteamientos, podemos desarrollar una perspectiva centrada en una noción procedimental de política deliberativa que conduzca a un entendimiento más completo de cómo los derechos humanos y la soberanía popular se presuponen mutuamente. Por supuesto, esta interpretación procedimental del régimen constitucional nuevamente sólo proporciona un modelo normativo de democracia, también necesitado de rigurosa confrontación con las estructuras y mecanismos de las complejas sociedades en las que vivimos.

