

VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política
Sección de Filosofía Moral y Política



DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS EN JÜRGEN HABERMAS: REFLEXIONES PARA TIEMPOS DE DESENCANTO

Tesis doctoral
Programa de Doctorado
Ética y Democracia

Presentado por:
Paulina Morales Aguilera

Directora:
Dra. Adela Cortina Orts

Valencia, enero de 2014

AGRADECIMIENTOS

Ha sido un tiempo largo y fecundo. Una etapa de grandes aprendizajes, de reflexiones tranquilas y de crecimiento en todo sentido.

Agradezco en primer término a mi familia, que a la distancia me ha hecho sentir su apoyo, su cariño y su confianza en que lograría la meta.

Agradezco a mi directora de tesis, la profesora Adela Cortina Orts. Trabajar a su lado ha sido una grandísima oportunidad de aprendizaje. Quiero destacar aquí con justicia su inmenso aporte en términos filosóficos, su palabra o indicación precisa, sus preguntas que siempre despertaron en mí nuevas interrogantes y búsquedas. Pero también su enorme calidez humana, expresadas en su generosidad para compartir sus conocimientos y en la sencillez que le caracteriza.

Agradezco a Joana, mi amiga de corazón, la mejor compañera de piso que pude encontrar. Su alegría, apoyo y generosidad han sido fundamentales en este proceso. En ella simbolizo a todos quienes han formado parte de él y han contribuido a hacer de estos años un verdadero regalo de la vida.

Agradezco a Tabarak, mi compañero de ruta estos años. Su apoyo ha sido invaluable, muchas veces desde el silencio y siempre con una sonrisa. Su generosidad, infinita. Su dulzura, inconmensurable.

ÍNDICE GENERAL

Introducción		5
Capítulo 1:	ASPECTOS INTRODUCTORIOS: TÓPICOS HABERMASIANOS SUBYACENTES	13
a.	Una racionalidad comunicativa a la base	13
b.	Sistema y mundo de la vida: un correlato indispensable	23
b.1.	Interpelaciones a la articulación sistémico-vital	30
b.2.	Del mundo de la vida en particular	38
b.3.	Del sistema en particular	43
c.	El derecho en Habermas: especificidades de una configuración gravitante	49
c.1.	Derecho y racionalidad	50
c.2.	El derecho frente a la díada sistémico-vital	53
c.3.	Derecho y democracia	61
c.4.	Derecho y derechos humanos	62
Capítulo 2:	DEMOCRACIA EN EL PENSAMIENTO DE JÜRGEN HABERMAS	65
a.	Política deliberativa: un enfoque procedimental sobre democracia	65
a.1.	Antecedentes: pequeño itinerario histórico-conceptual	65
a.2.	Elementos constitutivos de la propuesta habermasiana	69
a.3.	Lo político y lo jurídico: tensiones y delimitaciones	79
a.4.	Formación de la opinión y la voluntad: las vías formal e informal en política deliberativa	86
b.	Delimitación de esferas e influencia sistémica: el <i>caso</i> de la sociedad civil	95
c.	Democracia más allá de las fronteras nacionales	101
Capítulo 3:	LOS DERECHOS HUMANOS EN J. HABERMAS	107
a.	Antecedentes: breve itinerario histórico-conceptual	107
b.	Sobre las denominaciones en torno a derechos:	110

	precisiones terminológicas	
c.	Derechos subjetivos y «sistema de los derechos»	114
d.	Estructura del «sistema de los derechos» y reflexiones concomitantes	121
e.	En torno a la conceptualización sobre derechos humanos en Habermas	128
f.	El concepto de dignidad humana y su influencia en la reflexión habermasiana sobre derechos humanos	138
f.1.	Dignidad humana en Habermas: silencios de una recapitulación necesaria	139
f.2.	Dignidad humana: últimas reflexiones	145
g.	Un sujeto de derechos desde el prisma discursivo: posibilidades de una configuración	164
h.	Derechos humanos y sociedad civil	173
i.	¿Una «función ideológica» de los derechos humanos?	181
j.	Derechos humanos en un escenario postnacional	185
Capítulo 4:	DIÁLOGO CON OTROS AUTORES	198
I Parte	La perspectiva cordial de Adela Cortina	198
a.	Cuestiones preliminares: contextualización del prisma cortiniano	198
b.	Cortina y la democracia	202
b.1.	Conceptualización	202
b.2.	Principales críticas a la comprensión habermasiana sobre democracia y caminos de abordaje	206
c.	Cortina y los derechos humanos	233
c.1.	Conceptualización	233
c.2.	Principales críticas a la definición habermasiana de derechos humanos y caminos de abordaje	236
d.	Otros aportes específicos	253
II Parte	Axel Honneth y el reconocimiento recíproco	261
a.	Cuestiones preliminares: contextualización del prisma honnethiano	261
b.	Honneth frente a Hegel: Principales críticas	262
c.	Honneth frente a Habermas	264
c.1.	Principales críticas a Habermas	264
c.2.	Habermas y el reconocimiento	266

d.	Democracia y los derechos humanos en Honneth	270
d.1.	Principales críticas y/o aportaciones a la configuración habermasiana sobre democracia y derechos humanos	272
Capítulo 5:	CONCLUSIONES	288
Bibliografía		305

Introducción

Ciertamente, la obra de Jürgen Habermas es del todo extensa e intensa. Su pensamiento ha iluminado el devenir de las sociedades contemporáneas, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, por medio de obras tempranas como *Conocimiento e interés* o *Ciencia y técnica como «ideología»*, ambas de 1968. Como se conoce, dichos textos se tradujeron en un fuerte impulso a la difusión de las ideas habermasianas desde las aguas de lo que hoy se conoce como la segunda generación de la Escuela de Fráncfort. Será desde dicha cuna de donde emergerá copiosamente, con el paso de los años, un conjunto de planteamientos de clara trascendencia en el ámbito filosófico contemporáneo, signado por aquellas preocupaciones tan propias de los francfortianos, a saber, la crítica a la razón instrumental, la relación entre teoría y praxis, el rechazo a toda forma de totalitarismo, entre otras. El elemento crítico será el sello de identidad de dicha Escuela, cuyo afán transformador fue recreándose con el paso de los años y de las hoy reconocibles tres generaciones formadas a su amparo. Como bien se advierte “no es menos cierto que si esa crítica nació para transformar el mundo desde su función negativa, sustituyendo a las utopías positivas que en una sociedad deformada sólo sirven para conformarse con lo dado, al hilo del tiempo, la utopía ha ido recuperando su función crítica en el seno de la Escuela, y uno de sus últimos representantes –Jürgen Habermas-, en colaboración con K.-O. Apel, recurre de nuevo a una *utopía* –la situación ideal del habla- que funciona, *more kantiano*, como idea regulativa y como canon para la crítica.” (Cortina, 2008: 28).

En efecto, Habermas retoma dicha idea regulativa basada ahora en presupuestos discursivos para conformar así una nueva perspectiva en torno a una racionalidad comunicativa que ya no se ciñe a la lógica de una racionalidad instrumental, sino que busca establecer nuevas formas de interacción, al modo de lo que Cortina (2008) certeramente ha denominado «una razón íntegramente humana».

En esta senda, y con motivo de la recepción de una distinción a su figura y pensamiento, Habermas rememora las preocupaciones que han guiado su quehacer intelectual, y reconoce que “la esfera pública

como el espacio del trato comunicativo racional de unos con otros es el tema del que me he ocupado a lo largo de toda una vida. De hecho, la tríada conceptual de esfera pública, discurso y razón ha dominado mi trabajo científico y mi vida política. Toda obsesión tiene raíces biográficas.” (Habermas, 2006c: 20)¹. Sin duda, este pasaje refleja de manera nítida las preocupaciones que han guiado la producción filosófica y sociológica de Habermas, las cuales cristalizan y se asientan de manera notable en *Facticidad y validez*, ya en 1992, en cuyo marco las nociones de esfera pública, discurso y razón encuentran nuevos bríos que dan pie a una reflexión aún más extensa y a la vez profunda. Como se conoce, esta obra marca un punto de inflexión en el devenir del pensamiento habermasiano de las últimas dos décadas, tal como anteriormente lo representara su primera obra magna, *Teoría de la acción comunicativa* (1981).

Justamente el despliegue de una visión global, exhaustiva y prolija en su abordaje, son elementos que destacan y que atrapan a quienes se adentran en la lectura de Habermas. Gráficas a este respecto son las palabras de Vallespín en el siguiente relato: “Según nos narra Gadamer, los discípulos de Heidegger fletaron un neologismo para referirse al estado de ánimo y la sacudida psicológica que sufrían tras acudir a las clases del maestro. El término elegido era *verheideggert*, «heideggerizados». Algo similar cabe decir de la lectura de *Faktizität und Geltung* de J. Habermas, que deja al lector —a mí al menos— completamente *verhabermast*, «habermasizado». En este caso concreto, y a pesar de la tensión implícita en el título del libro, se trata de la sensación derivada de contemplar en pensamientos algo a lo que generalmente se accede sólo de forma fragmentaria y parcial: el perfil completo de la sociedad contemporánea.” (Vallespín, 1997: 199).

Ahora bien, en el contexto de las reflexiones habermasianas es posible adentrarse en dos temáticas que se transformarán en hilos conductores de la presente investigación, a saber, democracia y derechos humanos. Como se sabe, la reflexión sobre democracia es

¹ La conferencia presentada en dicha ocasión se titula «Espacio público y esfera pública política. Raíces biográficas de dos motivos intelectuales». Dicho texto fue recogido posteriormente como capítulo inicial de la obra *Entre naturalismo y religión*.

actualmente un tema de enorme trascendencia en el pensamiento de este autor, quien, como agudo hombre de su tiempo es capaz de *asomarse* más allá de lo contingente, asumiendo como suyas preocupaciones hoy en día gravitantes para la humanidad. Así, por medio del concepto de política deliberativa irá delineando su conceptualización sobre democracia al amparo de una racionalidad comunicativa.

Dicho análisis no elude, por cierto, el reconocimiento de que las promesas de progreso y prosperidad que anunció la Modernidad se encuentran hoy en día en jaque. Sus consecuencias «indeseadas» - como las denominara Giddens- están a la vista; entre ellas, la emergencia en pleno siglo XX de regímenes autoritarios que han hecho surgir innumerables y profundas interrogantes acerca de las posibilidades de consolidación de la democracia. Frente a ello, sin embargo, Habermas adoptará una posición intermedia que no apunta ni a la complacencia ni tampoco al rechazo frontal a los preceptos modernos. Si bien es cierto los déficits e inconformidades respecto de las actuales democracias son evidentes, esto no será satisfactoriamente abordado simplemente dejando de lado el ideario moderno, sino remirando éste con ojos ahora más que nunca críticos, esto es, intentando extraer de aquél razones de ser hoy en día. Como se reconoce, una modernidad consciente de sus propias contingencias se ve remitida a una razón procedimental, esto es, a una razón que es capaz de ponerse en discusión incluso a sí misma, pues como bien advierte Habermas (2008b) toda crítica de la razón es igualmente «obra de la razón».

Así las cosas, con fe en el ideario moderno, pero con una lente crítica para mirar a éste y llevarlo al pleno despliegue de sus capacidades, el autor reconoce que, en relación con la conformación jurídica de la comunidad política, las discusiones que se han venido desarrollando desde el siglo XVII son una muestra de la articulación simultánea de “una autocomprensión práctico-moral de la modernidad en su conjunto [...] que] se expresa por igual tanto en los testimonios de la conciencia moral universalista como en las instituciones del Estado democrático de derecho, en que se articula la idea de libertad.” (Habermas, 2008b: 59). Su propuesta teórica discursiva pretende

contribuir a desentrañar dicha autocomprensión, ahora en el contexto de sociedades modernas que se han vuelto altamente complejas.

Ahora bien, íntimamente ligada a la noción de democracia se ubica el vasto campo de los derechos humanos, en tanto espacio de acción y de reflexión con miras a la prevalencia de un conjunto de prerrogativas que desde la Modernidad ha venido emergiendo como aquel ideario en torno a lo humano de profunda vocación universalista. La concreción de los derechos humanos constituye actualmente, sin lugar a dudas, uno de los desafíos mayores para las sociedades y las democracias existentes. Para estas últimas, ciertamente, la materialización de tales prerrogativas constituye un signo evidente de su grosor. Más que nunca hoy en día, los derechos humanos enfrentan retos enormes, especialmente por la ampliación de una noción de ciudadanía que ha sido capaz de ir paulatinamente incorporando diferentes especificidades y sensibilidades humanas, entre otros factores.

En virtud de dicho reconocimiento, es posible adentrarse en las aguas habermasianas para buscar en ellas planteamientos que iluminen la reflexión sobre derechos humanos en la actualidad, una temática que no obstante su relevancia, como también su íntima vinculación con la esfera de la democracia, no aparece con propiedad en la obra de Habermas hasta mediados los años noventa del pasado siglo. Con anterioridad a ello las reflexiones más próximas se centran en el campo del derecho, que va paulatinamente cobrando gran relevancia en la obra habermasiana en su conjunto, como se muestra en *Teoría y praxis*, de 1963, en donde se despliega una discusión mayor sobre derecho natural y revolución. Cuatro décadas más tarde, ya en *Facticidad y validez*, es posible encontrar nuevos y valiosos elementos sobre derechos fundamentales, desplegados ahora al amparo de una discusión global sobre democracia y Estado de derecho, especialmente en relación con la tensión entre legalidad y legitimidad y sus posibilidades de abordaje. Sin embargo, la noción de derechos humanos propiamente tal *se resiste* a aflorar a cabalidad, como se muestra en esta extensa obra y se analiza con detalle en el presente estudio, situación que se agudiza respecto del concepto de dignidad humana, un tópico que pese a su estrecha vinculación con los derechos humanos, sólo aparece en plenitud en *La constitución de*

Europa, de 2011. Destaca, no obstante, el intento del autor por encontrar –desde una racionalidad comunicativa– un camino intermedio entre las perspectivas republicana y liberal, cuyos sellos, en cada caso, evidencian diferencias de enfoques que no obstante pueden converger en algún punto.

Teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto, en términos concretos *el presente trabajo de investigación tiene como objetivo central desarrollar una reflexión y análisis en torno a los conceptos de democracia y derechos humanos desde la perspectiva de Jürgen Habermas, intentando profundizar en los elementos constitutivos de tales configuraciones, rescatar ciertas fortalezas y debilidades de dichos conceptos, como también indagar en los nudos críticos y en las relaciones que es posible establecer entre ambos*. Con miras al cumplimiento de este cometido se ha realizado una labor de análisis de la casi totalidad de los textos del autor, siempre centrando la mirada en los dos conceptos orientadores de este estudio, búsqueda que comienza con *Historia y crítica de la opinión pública*, de 1962, y finaliza con *La constitución de Europa*, aparecida en 2011. A ello se ha sumado el aporte de numerosos autores que, ya sea desde visiones afirmativas, contrarias o complementarias, han contribuido a nutrir la perspectiva desarrollada por Habermas. Dentro de esto, destaca especialmente el contrapunto o diálogo que se ha intentado establecer específicamente entre los planteamientos habermasianos y aquellos provenientes de dos autores de relevancia como son Adela Cortina y Axel Honneth.

En efecto, como se conoce, Cortina es hoy en día muy probablemente la representante de habla hispana más connotada de la tradición conformada al amparo de la ética discursiva, fundada por J. Habermas y K.-O. Apel a inicios de los años setenta del pasado siglo. Tal condición no le ha impedido, sin embargo, desplegar una mirada crítica y del todo enriquecedora sobre sus *maestros*, conformando así un pensamiento propio que es capaz tanto de identificar y reconocer las virtualidades de la tradición comunicativa como de interpelar a ésta con decidido empeño y fundamento. Sus reflexiones sobre una ética mínima, democracia radical, ciudadanía o razón cordial son del todo iluminadoras para una lectura adensada de la obra habermasiana.

En el caso de Honneth, se trata de un pensador signado frecuentemente como representante de una tercera generación de la Escuela de Fráncfort, a la vez que como sucesor y/o discípulo directo de Habermas. Al respecto, el propio Honneth intenta clarificar dicho vínculo sosteniendo que “[a]firmar que soy un sucesor de Habermas me parece una osadía. Habermas dispone de un abanico de capacidades tal que yo sólo puedo aceptar a regañadientes que se me considere su sucesor [...] Más que ser su sucesor, prefiero verlo como un modelo.” (Honneth, 2010: 79-80). En cuanto a sus aportaciones, es ampliamente conocido el desarrollo honnethiano en torno a temáticas como reconocimiento, menosprecio o reificación, que traslucen asimismo la fuerte raigambre hegeliana de su pensamiento. Desde estas elaboraciones es posible también una lectura enriquecida de la obra habermasiana.

Ahora bien, líneas arriba se hacía referencia al impacto que Vallespín describe tras la lectura de *Facticidad y validez*, mas resulta interesante completar dicha referencia con lo que se ubicaba a continuación, que reza de la siguiente manera: “Detrás de ese asombroso paseo por todas las avenidas del pensamiento contemporáneo, el lector escéptico se encuentra ante una situación similar a la de quien asiste a un número de magia: intuye que en algún lugar hay truco, pero es incapaz de señalar cómo ni dónde se ha introducido.” (Vallespín, 1997: 200). Rescatando el sentido de esta cita, es posible sostener que en la presente investigación se intentará develar algunos de esos «trucos» que llevan a un encantamiento o «habermasización», poniendo el acento en ciertos núcleos críticos del edificio habermasiano, especialmente en relación con las nociones de democracia y derechos humanos, y también con respecto a sus ideas subyacentes o aledañas. De entre estas últimas, especialmente relevantes son las nociones de racionalidad comunicativa, sistema y mundo de la vida, y la comprensión del derecho por parte del autor, en este último caso, precisamente dado el notorio énfasis que cobra este tópico en sus elaboraciones de las últimas décadas. Teniendo en cuenta estos elementos, *el presente estudio se plantea como primera hipótesis de trabajo la existencia de una configuración deflacionaria de las nociones de democracia y derechos humanos en Habermas, que requiere de una complementación proveniente de los aportes de otros*

autores que contribuyan a subsanar sus debilidades de origen. Como segundo supuesto se desprende que dicha fragilidad conceptual provendría de condiciones estructurales del entramado habermasiano que están a la base de tales nociones orientadoras, y que remiten a los tópicos subyacentes antes mencionados.

En cuanto a la orientación metodológica del presente estudio, éste se desarrolla desde la perspectiva de una hermenéutica crítica que busca develar los elementos basales de ciertas construcciones temáticas, en este caso, en relación con las nociones de democracia y de derechos humanos desde el prisma de Habermas. Por cierto, ello se realiza incorporando elementos contextuales que permiten circunscribir adecuadamente la reflexión con miras a una comprensión de sentido coherente y comunicable (Conill, 2006). Como bien se reconoce a este respecto, la labor hermenéutica consiste en “intentar que la facticidad existencial se esclarezca a sí misma en su irremediable facticidad e historicidad.” (Conill, 2006: 93).

En lo formal, cabe precisar que el presente texto se estructura en torno a cinco capítulos. El primero de ellos comprende un conjunto de planteamientos introductorios que servirán de base para los siguientes apartados; corresponden a temáticas habermasianas transversales como son la racionalidad comunicativa, la articulación entre sistema y mundo de la vida y el derecho, es decir, justamente aquellos tópicos que, como se ha señalado, subyacen a su configuración sobre democracia y derechos humanos, permitiendo una mejor comprensión de los mismos. El segundo capítulo aborda la noción de democracia en Habermas, ampliamente conocida como política deliberativa. El tercer capítulo refiere a la concepción de derechos humanos que se configura al amparo de este autor. El cuarto capítulo incorpora la perspectiva de los dos autores que, como se anunció, interpelan y aportan a la reflexión habermasiana desde sus propios desarrollos: Adela Cortina y Axel Honneth. En base a cada uno de ellos se subdivide este capítulo en dos grandes apartados. En el caso de Cortina, además, se suman los aportes de autores cuya proximidad conceptual y espacial ha contribuido al fortalecimiento de la perspectiva discursiva y hermenéutica, como son Domingo García-Marzá y Jesús Conill. El último capítulo, en tanto, remite a las

conclusiones que se ha podido establecer tras lo abordado, y que pretenden servir de corolario a lo expuesto.

Finalmente, cabe una advertencia y/o precisión indispensable al momento de iniciar la lectura del presente texto. Como se desprende ya desde el título los ejes temáticos de la reflexión serán democracia y derechos humanos, mas la discusión se inicia con un primer capítulo dedicado a racionalidad comunicativa, sistema y mundo de la vida y derecho en Habermas. Se señala, asimismo, que estos grandes temas se encuentran a la base y determinan, luego, la configuración que despliega el autor sobre democracia y sobre derechos humanos. De cierta forma, esto podría ser visto como una contradicción en términos de *partir por el final*, o como develar el final del cuento o la moraleja desde el inicio. Esto podría hacer perder interés o resultar decepcionante para el lector. No obstante, se ha escogido este proceder intencionalmente, para ir mostrando desde el comienzo la relevancia de tales sub-tópicos o temas subyacentes para las posteriores reflexiones sobre democracia y derechos humanos, que harían imposible un abordaje *aséptico* de la comprensión habermasiana sobre el particular, puesto que ella se encuentra transida por elementos gravitantes como la impronta sistémica y la influencia jurídica. Junto con esto, proceder de una manera inversa, ordenada según el criterio *de principio a fin*, habría significado, primero, dar por hecho ciertas cuestiones y/o relaciones implícitas, y segundo, tener que volver a retomar innumerables veces ciertas consideraciones con las que resulta preciso contar desde el comienzo.

Capítulo 1

ASPECTOS INTRODUCTORIOS: TÓPICOS HABERMASIANOS SUBYACENTES

En las líneas que siguen se presentarán algunos elementos centrales de la mirada discursiva en versión habermasiana, a fin de brindar una visión panorámica que sirva de base a la reflexión sobre democracia y derechos humanos que se aborda posteriormente. Las referencias, por tanto, remiten fundamentalmente a los planteamientos en torno a las posibilidades y la necesidad de una racionalidad comunicativa, a la comprensión de la sociedad como articulada en base a sistema y mundo de la vida y también lo relativo al derecho en el entramado habermasiano. Todo ello, como se ha anunciado, vinculado a los tópicos orientadores del presente estudio, específicamente al modo de elementos subyacentes a aquéllos.

a. Una racionalidad comunicativa a la base

Ciertamente, la perspectiva de la racionalidad comunicativa habermasiana se sitúa a sí misma como un intento no hegemónico de aportar al debate contemporáneo sobre la razón, sus contenidos, usos e implicancias. En efecto, como reconoce el autor desde el inicio, se trata de un esfuerzo “desarrollado con el suficiente escepticismo, pero que es capaz de hacer frente a las reducciones cognitivo-instrumentales que se hacen de la razón” (Habermas, 2010c:16), con lo cual apunta a los intentos por situar un saber totalizador como discurso dominante sobre el mundo, carente del sello reflexivo que considera indispensable.

No obstante ello, previo a la emergencia de la mirada comunicativa sobre la racionalidad, se reconoce el lugar de la razón práctica, de raíz kantiana, en el escenario moderno, en tanto capacidad para fundamentar los imperativos morales y las decisiones adoptadas, ya sea en los ámbitos ético, pragmático o moral. Sin embargo, se declara expresamente la necesidad de trascender a dicha noción de razón para arribar a una racionalidad comunicativa que ya no se encuentra situada en el sujeto social ni en actores individuales. Por el contrario, la acción comunicativa emerge como aquel medio o canal

lingüístico en el cual se van ligando las interacciones comunicativas, a la vez que estructurando –a dicho amparo- formas de vida particulares. Como se constata, la fuerza explicativa que tuvo anteriormente la noción de razón práctica se ha perdido, y su rehabilitación ya no resulta factible en la actualidad. El tránsito hacia una razón comunicativa, entonces, “es algo más que un cambio de etiqueta.” (Habermas, 2008b: 65).

En concordancia con ello, la propuesta de este autor apuntará a una teoría de la argumentación orientada a la reconstrucción de las presuposiciones y condiciones pragmático-formales del comportamiento explícitamente racional, evidenciando inmediatamente el carácter dialogante de su propuesta al sostener que lo que actualmente se pueda adjetivar como racional requiere de una discusión previa en torno a las circunstancias por las cuales se desemboca en ello. Nociones como el ordenamiento sociopolítico, por ejemplo, o la consagración de ciertos derechos podrían caer también en este escrutinio o *test* de racionalidad. Pero entonces es preciso ampliar, como lo hace Habermas, la noción misma de racionalidad, ya sea en relación con las personas o con ciertas manifestaciones de éstas a las cuales se pueda adscribir dicho adjetivo.

Como se conoce, además, Habermas critica las nociones de racionalidad y de racionalización de Weber, por considerarlas demasiado «estrechas» en virtud de su adscripción al ámbito de la racionalidad teleológica con miras a la consecución del éxito de ciertas acciones. La racionalización, asimismo, no estaría exclusivamente dirigida a los procesos de burocratización institucional, sino también se juzga precisa una racionalización del mundo de la vida. Justamente en relación con estas posibilidades de extensión de la racionalidad, se visualizan algunos caminos.

Primero, la vinculación entre saber y racionalidad, pero no respecto de cómo los seres humanos adquieren conocimiento, sino en relación a cómo hacen uso de éste. En tal sentido, se distinguen diversas posibilidades de emisiones y acciones lingüísticas, las que sintéticamente remiten a: i) Acciones teleológicas; ii) Actos de habla constatativos; iii) Acciones reguladas por normas, y; iv) Acciones dramaturgicas. En correspondencia con esto, los dos primeros tipos

remiten al mundo objetivo, mientras que los dos segundos al mundo social y al mundo subjetivo, respectivamente.

De esta perspectiva ampliada de la racionalidad es posible desprender inicialmente algunas implicancias para lo que será la reflexión habermasiana sobre democracia y derechos humanos que comienza a desplegarse con propiedad una década más tarde. Tales implicaciones son:

a) Primero, que amplía la noción misma de conocimiento más allá de las fronteras de las tecnologías y las teorías, para extenderla también hacia esferas como las ideas morales y jurídicas y la producción artística, espacios tradicionalmente disociados de la noción de racionalidad desde el prisma cientificista propio de la Modernidad que se ha erigido como hegemónico. Tópicos como la democracia o los derechos humanos, sus supuestos, elementos definitorios o alcances, pueden ser entonces también objetos de estudio y generadores de conocimiento, como también objetos de fundamentación y de crítica. Como bien se reconoce, se abandona la pretensión excluyente de la racionalidad que deja fuera de su campo de extensión “todo aquello que rodea y delimita a la esfera de la ciencia, especializada en cuestiones de verdad –todos los contextos en los que está inserta y en los que está enraizada.” (Habermas, 1990: 61).

b) Segundo, se ensancha también la concepción de sujeto en términos de la apertura a la dimensión de orientación al entendimiento, ya no sólo al éxito, tanto en sus acciones en, como en sus vinculaciones con los mundos social y subjetivo. Es posible pensar, en consecuencia, que el espectro de preocupaciones de los sujetos es mucho más amplio que la reducida definición de ciertos cursos de acción con miras al logro de determinados fines. De esta forma, a estos sujetos les inquietan cuestiones como el ordenamiento sociopolítico imperante, la existencia de un marco de derechos que cautele su actuar, o las formas de interrelación al amparo de dichos contextos, no sólo en términos estratégicos, sino también en términos prácticos y terapéuticos o estéticos. Por lo demás, las posibilidades de generar participación y adhesión a determinados proyectos sociopolíticos o de promover y desarrollar corrientes artísticas imbuidas de sus contextos de despliegue, requieren ciertamente

trascender a la consideración de los sujetos propia de una racionalidad con arreglo a fines. Asimismo, como bien se reconoce, “tratar de *entendernos* mejor es un ideal clásico de la ilustración que Habermas quiere asumir radicalmente.” (Requejo, 1991: 21).

c) Tercero, a raíz de las consideraciones precedentes, es posible extender la noción de racionalidad más allá de personas y acciones puntuales a lo que podría denominarse un modo de vida o un modo de conducirse en ella sistemáticamente racional. Como bien se reconoce, la racionalidad del mundo de la vida también sería visible en las condiciones socioculturales que subyacen a las formas de comportamiento en dichos contextos. A partir de esto, sería posible hablar de la democracia y de los derechos humanos como formas de vida racionales.

Cierto es que la concepción procedimental de democracia que configura este autor no permite una comprensión de la misma como forma de vida, pero podría plantearse una *salida* a esta disyuntiva en términos de situar su noción de racionalidad como formal, no sustantiva, o «procedimental», según la propia definición del autor. Así, respecto de ambos tópicos, se trataría del cumplimiento de mínimos coherentes con su comprensión ampliada de racionalidad, tal como se ha mostrado en los puntos previos, esto es, respecto de un concepto no hegemónico de conocimiento y de una figura ampliada de sujeto. Ello concordaría con lo que Habermas (2010c) denomina «condiciones formales» para hablar de una vida racional, entre las que se encontrarían: una conciencia moral universalista, un derecho universalista, y una identidad colectiva de tipo reflexivo.

Trascendiendo a Habermas, no obstante, es posible añadir aquí una consideración claramente moral respecto de la democracia y los derechos humanos, a saber, que ambos responden a una expresión de racionalidad en virtud de la impronta que encarnan con miras a un despliegue libre, justo e igualitario de los seres humanos en el mundo. Frente a esto, experiencias como el autoritarismo, la falta de libertades, la pobreza u otras formas de menosprecio social aparecen como claramente irracionales. Asimismo, ahora sí con Habermas, es posible aducir dicha condición de irracionalidad a la imposibilidad de cumplir con un requerimiento fundamental desde la óptica de la racionalidad comunicativa: ser generadores de consenso. Claramente,

manifestaciones fallidas como las mencionadas difícilmente podrían concitar un consenso racional, más allá de consideraciones específicamente estratégicas muy probablemente defendidas por una minoría que se beneficiaría de ese orden irracional. Con esto, de paso, la racionalidad muestra su vocación de universalidad inherente.

Ahora bien, tras estas consideraciones preliminares un nuevo punto de análisis surge a partir de los planteamientos de Wellmer (1988), quien interpela a la perspectiva comunicativa habermasiana desde una arista ciertamente vinculada con lo anterior. A su juicio, la *traducción* de la idea marxista de emancipación se expresaría en Habermas como el problema político de la «institucionalización de la libertad» en el mundo moderno. Sin embargo, un postulado como este se encuentra sujeto a innumerables objeciones, cuestionamientos o derechamente ataques como los que identifica en posturas filosóficas de «historial» aristotélico o hermenéutico de izquierdas. En particular refiere a un punto de crítica específico, a saber, el hecho de que la legitimidad democrática “aunque deba concebirse como basada en un consenso de normas, instituciones y valores clásicos, no puede entenderse que su base sea un consenso racional.” (Wellmer, 1988: 100). Como consecuencia de esta crítica se derivaría que ni la acción comunicativa ni el discurso racional podrían generar instituciones legítimas (entendidas como poder legítimo), sino que, por el contrario, serían estas instituciones las que podrían establecer la libre acción comunicativa como un mecanismo de coordinación social. Esto tendría dos implicancias gravitantes para la propuesta habermasiana: “que no existe ningún vínculo entre las ideas de racionalidad y de democracia radical, y que las idealizaciones normativas como las de un «mundo vital idealizado» carecen, estrictamente hablando, de significado.” (Wellmer, 1988: 100).

Cierto es que luego Wellmer no asume directamente el abordaje de dicho cuestionamiento. Cierto es también que el rechazo de Habermas a una perspectiva trascendental o a un trascendentalismo «fuerte», como recurso desde el cual fundamentar una posible respuesta a la crítica expuesta, podría representar una aparente dificultad para salir del atolladero. Sin embargo, es factible intentar desplegar una respuesta a partir de los propios planteamientos contenidos en su teoría de la acción comunicativa, habida cuenta de

que la capacidad comunicativa, la orientación al entendimiento y la susceptibilidad de consenso emergen como inherentes al despliegue humano en el mundo². Ello, sumado a las consideraciones expuestas en los tres puntos anteriores, permite configurar una *defensa* tanto de la vinculación entre racionalidad y democracia como de la vigencia del sentido del mundo de la vida (aunque éste último será abordado con mayor profundidad en el apartado siguiente).

Junto con ello, Wellmer aportará nuevos elementos a la respuesta desde lo que denomina una perspectiva «indirecta» de defensa que se dirige hacia la demostración de que la validación de la postura de Habermas deriva justamente de lo que los detractores «aceptan» cuando plantean una crítica como la expuesta líneas arriba. En efecto, a su juicio, “la idea de un consenso democrático sobre las normas, instituciones y valores básicos apenas tiene sentido, si no se concibe que es *también* un consenso sobre la *aplicación* de las reglas y normas básicas y sobre los *criterios* básicos de justicia o equidad.” (Wellmer, 1988: 102). A esto se puede sumar la consideración habermasiana en torno a la existencia de una «precomprensión» encarnada en actitudes propias de la conciencia moderna que forman parte de un mundo de la vida racionalizado que posibilita un modo racional de vida.

Finalmente, otro punto de encuentro entre la temática de la racionalidad y las nociones de democracia y de derechos humanos en versión habermasiana es visible en relación con dos aspectos ligados entre sí: el potencial de racionalidad de la deliberación política, por una parte, y la dimensión epistémica de la democracia, por otra.

En relación con lo primero, es posible establecer algunas consideraciones fundamentales, a saber:

- En primer lugar, el prisma deliberativo sobre democracia asume el tema o problema de la legitimidad reconociendo la existencia de una «fuerza generadora» o dadora de legitimidad que deviene del procedimiento democrático mismo, en virtud del carácter racional de los procesos de formación de la opinión y la voluntad. En

² En este sentido, “la emancipación política pensada desde la acción *comunicativa* ofrece también nuevas posibilidades en el momento de concretar el sentido de la autonomía personal de unos individuos que van conformándose en el *nosotros* hegeliano de las sociedades del «capitalismo tardío».” (Requejo, 1991: 65-66).

esta dirección, dicho procedimiento y sus correspondientes presupuestos comunicativos adoptan la forma de «esclusas» con miras a la racionalización discursiva de aquellas decisiones provenientes del gobierno y la administración (Habermas, 2009), todo lo cual se expresa en un marco de derechos que actúa como garante del proceso.

- En segundo término, cabe tener presente el sentido del concepto mismo de racionalidad en el contexto deliberativo, que contribuye a delimitar su campo de extensión, dado que será visualizada ahora desde una dualidad que se traduce en «algo más que mera legitimación» y «algo menos que constitución del poder». Con esto se apunta a la distancia que toma el autor respecto de las tradiciones liberal y republicana, respectivamente, como también a su apuesta por desarrollar un camino intermedio entre ambos enfoques, según lo cual “[e]l poder administrativo modifica su estado de agregación en tanto que permanece reacomplado a una formación discursiva de la opinión y de la voluntad; sin embargo, el poder comunicativo, en el cual se transforma la competencia entre las opiniones públicas según los procedimientos democráticos, no puede él mismo «dominar», sino en el mejor de los casos controlar el empleo del poder administrativo.” (Habermas, 2009: 142).

- En tercer lugar, se reconoce la existencia de una «fuerza racionalizadora» de la propia esfera pública en la cual se despliega el procedimiento democrático, y que está dirigida fundamentalmente a la formación de la opinión por sobre la toma de decisiones³, aún cuando se reconoce que las expectativas de racionalidad del prisma deliberativo apuntan al procedimiento en términos globales, esto es, tanto en las vertientes formal e informal de la formación de la opinión y la voluntad. El énfasis en los procesos informales responde a la necesidad de evidenciar y a la vez cautelar la existencia y funcionamiento de redes de comunicación pública no institucionalizadas que posibiliten la percepción, interpretación y exteriorización de temáticas y/o problemáticas de la sociedad que pueden ser abordados institucionalmente con posterioridad. Se trata de

³ Como se verá con más detalle en el capítulo 2, la existencia de un entramado de derechos que cautele el procedimiento democrático será especialmente relevante en relación con la dimensión informal del proceso de formación de la opinión y la voluntad.

espacios públicos «autónomos» y capaces de «resonancia» que requieren de contextos facilitadores provenientes de un mundo de la vida racionalizado.

Respecto de la presencia de una dimensión epistémica de la democracia, es posible poner el acento en los siguientes puntos:

- a) Primero, se reconoce una «función cognitiva» en el proceso democrático teniendo en cuenta la libre circulación de argumentos que se genera en el contexto deliberativo y que permite a los participantes formar sus propias opiniones, refrendando o modificando sus visiones y tomas de postura a favor o en contra de las materias en debate, justamente gracias a la incorporación de diversos elementos de análisis que no necesariamente eran conocidos antes de entrar en el proceso discursivo. En este sentido, desde una racionalidad discursiva “[l]a posición de privilegio, que en un primer momento parece ser ventajosa porque promete hacer al observador independiente de las interpretaciones perspectivistas de las partes contrincantes, comporta la desventaja de que le aísla monológicamente de los horizontes de interpretación de los implicados” (Habermas, 2000a: 160).

Si a esto se añade el cumplimiento de ciertas condiciones indispensables, tales como la inclusión de todos los afectados, la transparencia al momento en la deliberación o la igualdad de oportunidades de participación, es posible sostener –en vinculación con los puntos previos– la presunción de racionalidad para los resultados obtenidos. Ante los detractores de esta idea, que pueden ver en ella una expectativa «utópica», Habermas responderá señalando que ésta desaparece en cuanto se asumen lo que denomina las «raíces cotidianas» de esta presuposición acerca de la forma en que las personas, actuando comunicativamente, pueden clarificar las pretensiones de validez en disputa, generar procesos de aprendizaje compartido y resolver problemas también de manera conjunta (Habermas, 2009)⁴.

⁴ Al respecto Habermas remite a algunas investigaciones de otros autores que han estudiado los efectos de los procesos de argumentación o discusión colectiva sobre las opiniones y tomas de postura de sus participantes. Imposible es abordar aquí

- b) Segundo, se advierte además la presencia de un «potencial de rastreo de la verdad» en ciertas prácticas de los ciudadanos que vinculan a éstos con las instituciones propias de un contexto democrático en sentido moderno, como son el derecho y el Estado. Los ejemplos que se brindan a este respecto aluden a la participación en votaciones populares y a la presentación de demandas ante los tribunales de justicia, de lo cual es posible desprender que esa «verdad» que se busca de cierta forma se expresaría en los resultados racionales que sería posible extraer de procesos como las elecciones o el ejercicio de la justicia: determinados veredictos, tanto en relación con la elección de representantes, materias en discusión o con sentencias judiciales.

Este potencial de rastreo puede concebirse, aunque sólo mínimamente, como un factor motivacional para el ejercicio ciudadano al amparo de instituciones relevantes, aún –o más aún- frente al reconocimiento desde la perspectiva del observador de que dichas prácticas podrían quedar *desacreditadas* o *subestimadas* en virtud del escaso impacto que podrían tener respecto del resultado global. En efecto, se podría pensar que elementos como el derecho electoral o la distribución de los distritos impiden que cada voto cuente significativamente en el resultado final, y predeterminan

dichos resultados de manera exhaustiva, pero es posible mencionar al menos los siguientes hallazgos: i) Se constata un impacto favorable de la participación en un discurso en la formación de opiniones razonadas; ii) Se desprende una orientación al consenso por sobre la polarización de opiniones; iii) Se genera, asimismo, un refinamiento y una ampliación de las argumentaciones; iv) Se observa que los argumentos se despliegan con independencia de las relaciones interpersonales involucradas, y; v) Se registra un aumento de la confianza en los procesos argumentativos como forma de resolución de problemas. Empero lo anterior, es necesario tener en cuenta la previsión habermasiana en torno a que las investigaciones analizadas responden al formato de pequeños grupos, a partir de lo cual “sólo pueden aportar una explicación limitada sobre la utilidad de un paradigma de investigación deliberativo diseñado para los procesos de legitimación escalonados y articulados de manera compleja en las sociedades nacionales a gran escala.” (Habermas, 2009: 151). Sobre este tema ver específicamente de este autor el capítulo «¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica?», contenido en *¡Ay, Europa!*

ciertos resultados posibles. En el caso de las demandas judiciales, podría pensarse que su abordaje se encuentra preestablecido por elementos como la indeterminación de las leyes o la incertidumbre en la aplicación de las decisiones legales. No obstante, como se constata, los ciudadanos siguen participando con mayor o menor ímpetu en los procesos electorarios, como también acudiendo a los tribunales de justicia. De ahí que pueda hablarse de un factor motivacional en relación con el denominado potencial de rastreo de la verdad.

Empero, claramente se trata de un factor insuficiente si lo que se busca es configurar una democracia radical o concretar los derechos humanos. Ciertamente es que con miras a ello se precisa que al menos los ciudadanos sigan participando con su voto cuando sean requeridos, como también que continúen planteando ante los tribunales de justicia sus requerimientos sobre cuestiones que les afecten en materia de derechos, pero no se agota en esto el aporte significativo que la ciudadanía puede realizar en materia de democracia y de derechos humanos.

- c) Tercero, ligado al punto anterior, emerge la necesidad de que esas presuposiciones contrafácticas que representan las expectativas de verdad tengan un correlato metodológico capaz de dar cuenta de ellas. Esta *demanda* aflora teniendo en cuenta que “a este contenido normativo no le hacen justicia ni el individualismo metodológico que exige la teoría de la elección racional, ni el habitual proceder hermenéutico que aplican los enfoques comunitaristas.” (Habermas, 2009: 147). Por cierto, no se trata de desvirtuar el aporte de la perspectiva hermenéutica, sino la necesidad de complementar ésta con la mirada reconstructiva en torno al potencial cognitivo inherente a las prácticas comunicativas.

Finalmente, una reflexión indispensable emerge en términos de la vinculación entre este potencial cognitivo de la argumentación en un contexto democrático y los derechos humanos específicamente. En efecto, es visible una situación de discriminación que afecta a las posibilidades de aprendizaje en contextos argumentativos, a raíz de

ciertas desigualdades *de base* entre los participantes, dado que no todos comparten un nivel mínimo indispensable que los capacite para aprovechar al máximo las posibilidades de aprendizaje que brinda un espacio discursivo; las desigualdades se expresan especialmente en las brechas entre ricos y pobres, hombres y mujeres, y entre mejor y peor formados. Más aún, en sociedades altamente tecnologizadas e informatizadas como las actuales son mayormente visibles tales disparidades, como también a escalas cada vez más amplias. Como bien se reconoce, especialmente “en las sociedades nacionales occidentales [...] las esferas públicas políticas están inundadas por el tipo de comunicación de masas que se basa en los medios de información y que de ningún modo se caracteriza por los rasgos definitorios de la deliberación.” (Habermas, 2009: 151).

Frente a ello, la concreción de los derechos humanos es una demanda moral y política no sólo en términos del mejoramiento de condiciones materiales de vida, sino también en términos de las oportunidades de participación en la esfera pública como reflejo de la capacidad comunicativa que caracteriza a los seres humanos. En esta dirección, Habermas configurará un «sistema de los derechos» que incorpora lo que podría llamarse *derechos discursivos*, centrados en la participación en los procesos de formación de la opinión y la voluntad⁵.

b. Sistema y mundo de la vida: un correlato indispensable

«Sistema» y «mundo de la vida» son dos conceptos de reconocible presencia y trascendencia en el pensamiento de Jürgen Habermas, en tanto componentes de su concepción de sociedad. Ambos provienen, como se conoce, de tradiciones distintas y/o divergentes que sin embargo se encuentran en las aguas habermasianas evidenciando no pocas tensiones y dificultades en su despliegue. La tracción permanente entre dos esferas que responden a racionalidades distintas aflora en innumerables pasajes de la obra del autor, no sólo por su naturaleza diferenciada misma, sino también por

⁵ Lo relativo a «sistema de los derechos» será abordado en particular en el capítulo 3.

el abordaje que aquél realiza de ambos constructos. En ese marco, configuraciones como la democracia, los derechos humanos o la sociedad civil cobran ciertas especificidades propias por el hecho de estar sustentadas en la díada sistémico-vital, lo cual en buena medida permite comprender su sentido, como también sus fortalezas y debilidades, junto con sus posibilidades y limitaciones. Cuestiones como el grosor de una democracia, las oportunidades de acción e influencia por parte de la ciudadanía, la concreción de los derechos humanos, entre otros, se ven de cierta forma predeterminados por la comprensión subyacente de la sociedad en versión habermasiana, que se traduce en el esfuerzo pertinaz por integrar sistema y mundo vital a su lectura.

Como se conoce, el concepto de «mundo de la vida» ha ocupado un lugar de relevancia desde su utilización por parte de autores como Husserl y Schütz. Y en manos de Habermas cobra un nuevo impulso a partir de su incorporación gravitante desde la perspectiva discursiva. Preocupado por el desarrollo (exitoso) de los procesos de integración social en el contexto de sociedades altamente complejas, sostendrá que el primer paso hacia la reconstrucción de las condiciones de dicha integración remite al concepto de mundo de la vida, en razón de lo cual “[e]l punto de referencia lo constituye el problema de cómo de procesos de formación de consenso que vienen amenazados por una tensión explosiva entre facticidad y validez, puede surgir algo así como orden social.” (Habermas, 2008b: 83). Con miras a un abordaje de dicha interrogante, el mundo vital emerge como aquel horizonte o escenario en el cual los hablantes se despliegan y en el cual se produce y reproduce el proceso de socialización o «sociación» comunicativa. Se trata de un «acervo de patrones de interpretación» que es transmitido culturalmente y organizado lingüísticamente, dado que las interacciones comunicativas nunca serán desarrolladas en un plano de abstracción o asepsia.

Asimismo, abordar el concepto de mundo de la vida en Habermas supone asumir, en la forma de un correlato, los planteamientos en torno a la noción de sistema⁶, respecto del cual, no

⁶ Cabe precisar que esta distinción y concepción de la sociedad tiene su origen en la lectura que realiza Habermas de los planteamientos de G. Mead y de E. Durkheim,

obstante, el autor visualiza la insuficiencia de la perspectiva de una racionalidad teleológica, por una parte, como también el riesgo de que «colonice» el mundo de la vida, por otra. Sin embargo, llegará a plantear la necesidad de articulación entre la teoría de la acción y la teoría de sistemas, aún reconociendo las dificultades de tal empresa, como también las diferencias de racionalidad entre ambas perspectivas. La respuesta a la pregunta contenida en el párrafo precedente, en torno a las posibilidades de generar un orden social, implicarán no obstante, desde el prisma habermasiano, la imbricación de ambas miradas.

Al respecto, es indudable la influencia de Talcott Parsons en la comprensión sistémico-vital de la sociedad en Habermas; de hecho él mismo releva el esfuerzo parsonsiano, extensivo a toda su prolífica obra, por articular teoría de la acción social y teoría de sistemas, como también su intento por otorgar primacía a la primera de estas perspectivas por sobre la segunda⁷. Es, como se observa, una

lo cual desarrolla extensamente en *Teoría de la acción comunicativa*, original de 1981. Especialmente relevante desde la óptica durkheimiana es la noción de «división del trabajo social» y la diferenciación entre «solidaridad mecánica» y «solidaridad orgánica». Como se lee en *Teoría de la acción comunicativa*, sobre esta última, “obtiene Durkheim un plano analítico de socialidad exenta de contenido normativo, que hay que deslindar, lo mismo del plano en que se mueve el análisis reconstructivo de la acción orientada al entendimiento y el análisis reconstructivo del mundo de la vida que del plano en que se mueve el análisis reconstructivo del cambio de forma de la solidaridad social.” (Habermas, 2010c: 591). No obstante, en nota al pie sobre el particular indica que esta interpretación de Durkheim proviene de Luhmann, aunque a lo largo de su extenso e intenso análisis parezca a ratos difuminarse esta precisión. De hecho, unas líneas más adelante refiere al reconocimiento durkheimiano respecto de una moralidad intrínseca a ambos tipos de solidaridad y de sociedad, respectivamente, frente a lo cual sostendrá: “Según esto, tendría que haber una conexión causal entre la progresiva diferenciación del sistema social y la formación de una moral capaz de servir autónomamente de base a la integración social. Pero para esta tesis apenas si se encuentran evidencias empíricas. Las sociedades modernas ofrecen una imagen bien distinta. La diferenciación del sistema de economía de mercado, con la complejidad que comporta, destruye formas tradicionales de solidaridad sin generar al propio tiempo orientaciones normativas que pudieran asegurar la forma orgánica de solidaridad.” (Habermas, 2010c: 593).

⁷ Gráfica es también la coincidencia entre ambos autores en torno a la preocupación por generar un orden social. A juicio de Habermas, “[l]a pregunta de que parte Parsons [...] es cómo es posible la sociedad como contexto ordenado de acciones” (Habermas, 2010c: 695). También hay afinidad respecto de la respuesta que dice ha

tendencia que Habermas intentará emular, aunque con resultados que hacen dudar tanto de la claridad de éstos como del éxito en dicha tarea. Podría decirse que, justamente en términos de rendimientos, la lectura habermasiana acaba inclinándose hacia el prisma de Luhmann, no obstante en términos declarativos parezca más cercana a Parsons. A este último criticará Habermas respecto de sus resultados, justamente, por medio de la constatación de que su marco interpretativo “resulta demasiado estrecho para poder desarrollar desde la perspectiva de la acción un concepto de sociedad; de ahí que Parsons se vea obligado a representarse los contextos de acción directamente como sistemas y a abandonar el primado categorial de la teoría de la acción, asentando la teoría de la sociedad sobre la teoría de sistemas.”. (Habermas, 2010c: 696).

Fundamentalmente, el *itinerario* que sigue la lectura habermasiana sobre Parsons puede describirse en base a los siguientes puntos:

- i) Primero, como se advierte, releva la incorporación e intento de articulación entre teoría de la acción y teoría de sistemas. Más aún, el acento en el primero de estos campos es muy probablemente uno de los elementos que llevan tempranamente a Habermas a interesarse por la perspectiva parsonsiana.
- ii) Segundo, visualiza no obstante ciertos escollos y/o inconsistencias en dicho esfuerzo vinculante. Básicamente, esto refiere a las dificultades para abordar la ligazón entre cultura, personalidad y sociedad desde el prisma de la acción concebida como actividad teleológica regulada por valores.
- iii) Tercero, en consecuencia, avizora un giro hacia la primacía sistémica, partiendo por la nueva consideración parsonsiana de esos tres elementos –cultura, sociedad y personalidad- ya simplemente como sistemas que actúan unos sobre otros. A su juicio, “Parsons abandona, pues, la

encontrado Parsons, a saber, “que las instituciones no solamente materializan valores, sino que integran valores e intereses. La orientación del agente en función de órdenes legítimos no puede excluir la orientación en función de sus propios intereses.” (Habermas, 2010c: 703).

tentativa de esclarecer en términos de teoría de la acción la idea de que los valores culturales quedan incorporados a la sociedad y a la personalidad a través de los canales de la institucionalización y la interiorización.” (Habermas, 2010c: 725).

- iv) Cuarto, detecta Habermas sin embargo que en virtud del *status* «especial» que sigue manteniendo la cultura frente a los otros dos sistemas, es posible -desde la óptica parsonsiana- introducir en el funcionalismo sistémico mismo el dualismo kantiano de hechos y valores. De esta forma, “[e]sta barrera que la teoría del valor impone, separa el funcionalismo sistémico de Parsons del de Luhmann.” (Habermas, 2010c: 727-728). Mas no le parece claro ni aceptable el resultado, ante lo cual defenderá la sustitución del papel trascendente de la cultura por el concepto de mundo de la vida, por una parte, como también la comprensión de la sociedad como sistema y mundo vital a la vez, por otra. Como se observa, con esto Habermas parece quedarse o ubicarse a medio camino entre Parsons y Luhmann.
- v) Quinto, empero, el camino parsonsiano frente a las dificultades constatadas será otro: el tránsito hacia la teoría de sistemas propiamente tal, a partir de lo cual ya no reivindicará el primado del sistema cultural⁸, a la vez que abandonará la distinción que había mantenido entre integración social e integración funcional, para hacer referencia ya sólo a la noción de integración sin más. En este marco, no habrá espacio tampoco para referencias a algo así como un mundo de la vida, aspecto central de la crítica habermasiana a sus planteamientos.

Junto con ello, cabe destacar que de manera aneja a cada uno de estos componentes Habermas desarrolla una reflexión cuyo foco

⁸ Como bien se puntualiza, “[l]a cultura es entendida de ahora en adelante como un subsistema que obedece a sus *propios* imperativos de conservación y mantenimiento, que opera *también* con recursos escasos y que sólo «penetra» otros subsistemas en el sentido en que sistemas que constituyen entornos los unos para los otros se solapan en los márgenes y se acoplan entre sí.” (Habermas, 2010c: 739).

está puesto en una teoría de la evolución social que establece una distinción entre racionalización del mundo de la vida y aumento de complejidad de los sistemas sociales. Ambos movimientos – racionalización y complejización- serán los que posibiliten y expliquen la diferenciación tanto interna (cada componente en su seno) como externa (uno respecto del otro) entre sistema y mundo de la vida⁹.

Ahora bien, al igual que en el apartado anterior, en lo que sigue se intentará establecer algunas vinculaciones entre las nociones de sistema y mundo de la vida y los tópicos orientadores de la presente investigación, esto es, democracia y derechos humanos. Se espera que este esfuerzo sirva de contextualización a los capítulos posteriores que abordarán en profundidad dichos conceptos-guía. Con miras a ello, es posible establecer dos consideraciones iniciales, a saber:

- Primero, desde la perspectiva del mundo vital se suman nuevos contenidos a la configuración ampliada de sujetos orientados al entendimiento a la que se refería al inicio del acápite previo, teniendo en cuenta que el mundo vital no aparecerá nunca como un escenario inmutable o genérico, sino que a partir de su configuración misma es capaz de albergar en su seno las especificidades de la vida en sociedad y de los sujetos que la conforman, de los sujetos de derechos de las democracias modernas. En consecuencia, se asume que el proceso de «sociación» está siempre comunicativamente mediado, puesto que “ya no contamos con seres sin cuerpo, inteligibles, que todo lo sepan y, por así decir, libres de contexto, sino con actores finitos, ligados a sus cuerpos, socializados en formas concretas de vida, localizados en el tiempo histórico y en el espacio social, implicados en las redes de la acción comunicativa” (Habermas, 2008b: 403). Puede agregarse, asimismo, que se trata de sujetos inmersos en determinados

⁹ Específicamente respecto del concepto de «racionalización» del mundo de la vida, precisará Habermas en Teoría de la acción comunicativa: “[este concepto] lo obtuve de la propia historia de la teoría sociológica interpretando los planteamientos de Mead y Durkheim. Se refiere a las líneas evolutivas que sigue la transformación de las estructuras del mundo de la vida y que resultan de la creciente diferenciación entre cultura, sociedad y personalidad.” (Habermas, 2010c: 801).

órdenes sociopolíticos, que pueden adherir a proyectos democráticos y ejercer su condición de sujetos de derechos, de unos derechos que deben –a su vez- ser capaces de dar cuenta justamente de la diversidad implícita en ellos.

He aquí algunos *haberes* respecto de la consideración de los sujetos desde la óptica del mundo de la vida. La situación se complejizará, no obstante, cuando *entre en juego* la perspectiva sistémica, de difícil articulación con la esfera vital, como se verá líneas adelante.

- Segundo, debido al espacio o rol que juega el mundo de la vida en tanto trasfondo o telón sobre el cual se despliega la sociedad, representa una fuente de referentes comunes que contribuyen a la integración social. Sin embargo, como se reconoce, el riesgo de disenso está siempre presente y a él se responde desde el mundo de la vida recurriendo justamente a ese consenso de fondo que se expresa como un «horizonte de convicciones comunes aporéticas» o una «ancha e inmovible roca que surge de las profundidades», como caracteriza gráficamente Habermas al mundo de la vida¹⁰. Más con ello no está acabado el problema, puesto que el riesgo de disenso puede trascender a estos patrones compartidos que se encarnan en el mundo vital, frente a lo cual es preciso buscar nuevos caminos a través de los cuales hacerle frente.

Una segunda vía de abordaje posible dice relación, entonces, con la alternativa que representa la propuesta de una política deliberativa de tipo procedimental para el abordaje de disensos en materia de normas. En el marco de las altamente complejas sociedades actuales la democracia requiere enfrentar diferentes temáticas y/o problemáticas que en vez de ser vistas como una amenaza pueden ser

¹⁰ En relación con esto último, ya en el primer apartado de este capítulo se aludía a la vinculación entre saber y racionalidad, en el sentido de cómo los individuos hacen uso del conocimiento con el que cuentan. En el caso del mundo de la vida, como se observa, la ligazón con el ámbito del saber parte del reconocimiento de su presencia en el entramado de tradiciones culturales, órdenes legitimados e identidades personales que lo constituyen, que, en una primera aproximación, muestra cómo es capaz de anular el riesgo de falsedad respecto de sus contenidos, lo cual representa un avance con miras a la integración social.

aprovechadas para el enriquecimiento de las perspectivas en juego por medio del libre fluir de los argumentos.

Asimismo, esto puede representar también un aporte para el campo de los derechos humanos, dado que en los contextos deliberativos los sujetos pueden plantear demandas que responden a las especificidades propias de su diversidad, ejerciendo y ampliando así el marco de derechos existente¹¹.

b.1. Interpelaciones a la articulación sistémico-vital

Teniendo en cuenta los dos aspectos recién señalados, es posible acercarse a un conjunto de reflexiones que adoptan la forma de interpelaciones a los planteamientos habermasianos sobre la sociedad como sistema y mundo de la vida y su posterior vinculación con la democracia y los derechos humanos, los que serán presentados a continuación.

(1)

Un primer cuestionamiento se dirige a la comprensión misma de la sociedad como organizada en base a la díada sistémico-vital. Tal como fue referido en el apartado anterior sobre racionalidad comunicativa, al amparo de esta estructura dual se despliegan dos tipos diferentes de racionalidad que responden a consideraciones también divergentes, de manera que junto con la acción comunicativa orientada al entendimiento cobra relevancia la acción estratégica orientada hacia la consecución del éxito individual y regida por un cálculo entre medios y fines. A estos dos tipos de racionalidad subyacen dos actitudes epistemológicas distintas según se trate de los ámbitos vital o sistémico, de forma que desde el mundo de la vida se remite a la perspectiva del participante, de unos individuos implicados en el devenir de dicho espacio en actitud realizativa, mientras que

¹¹ Ciertamente es que, como se verá en el capítulo 2, los derechos fundamentales constituyen un marco regulador y garante para el desenvolvimiento de los procesos deliberativos, lo cual implica una direccionalidad clara desde el plano de los derechos hacia el de la política deliberativa. Sin embargo, es también posible evidenciar una bidireccionalidad que se genera a partir de lo expuesto en relación con la ampliación del repertorio de derechos producto de la deliberación.

desde el plano sistémico se trataría de una perspectiva del observador, esto es, de unos individuos no implicados y amparados en una actitud objetivante respecto de la realidad sistémica.

Frente a ello, se critica el proceder habermasiano por su complejidad e indefinición en términos de desplegar un diagnóstico histórico que pretende –en ocasiones forzadamente- conciliar ambas actitudes epistemológicas en tanto formas de acceso a lo social. Mas no se trata, por cierto, sólo de cuestiones epistemológicas, de ahí la crítica, sino del trasfondo nítidamente político que a ellas subyace. En efecto, ¿cómo se despliega una democracia radical frente a la tensión entre los imperativos sistémicos y los del mundo vital?, o ¿cómo se configura el despliegue ciudadano por parte de unos sujetos de derechos que oscilan entre una actitud objetivante y una realizativa? Son éstas interrogantes que surgen sobre el particular y a las cuales no resulta fácil responder desde las aguas habermasianas.

De manera preliminar, eso sí, es posible advertir la influencia latente de la perspectiva antimetafísica habermasiana, dado que a su juicio es preciso abandonar la dicotomía esencia/fenómeno para situarse –desde un escenario de pensamiento postmetafísico- frente a una nueva díada: dentro/fuera, dependiendo del prisma de las ciencias desde el cual se realice el acercamiento a la realidad -ciencias del espíritu/ciencias de la naturaleza- (Habermas, 1990).

Asimismo, se critica la «obstinación» de Habermas por mantener la separación ontológica entre tipos de acción, dejando a un lado, por ejemplo, una interpretación «gradualista» del asunto, la cual “partiría del reconocimiento de la acción comunicativa como tipo base, y de la teleología propia de las acciones, como “tipo tarea”.” (Prieto, 2003: 55). No obstante, desde el prisma habermasiano se persiste en el enfoque divisorio aún cuando éste ha ido paulatinamente mostrando sus flancos débiles, de forma tal que “las grietas en su planteamiento, inicialmente disimuladas, han comenzado a hacerse visibles en los últimos tiempos.” (Prieto, 2003: 55), como se advierte ya a inicios del nuevo siglo. Las posibilidades de concretar la democracia y los derechos humanos claramente deberán estar ancladas en el plano de una racionalidad comunicativa desde la cual los sujetos, en actitud realizativa, se comprometen con la consecución de tales proyectos comunes, dado que una actitud objetivante sólo responderá

a un trato con el mundo marcado por la dominación en las relaciones humanas y la cosificación de los asuntos sociales.

Con todo, desde la óptica de una gradualidad en el despliegue de acciones comunicativas y acciones estratégicas, no sería posible visualizar a estas últimas como exentas de normatividad, dado que aún con miras a la consecución de determinados fines sería preciso un consenso como paso «previo» e «imprescindible» para garantizar el ejercicio de la influencia y la manipulación, de manera que “[e]l hecho de que *alter* no sea más que un oponente en la carrera desbocada por la maximización de los beneficios no modifica la necesidad básica que sienten los sujetos de las luchas sociales de comenzar entendiéndose.” (Prieto, 2003: 57). Honneth apoyará esta idea yendo aún más lejos en su crítica, al sostener que de ser efectiva la exoneración de la necesidad de entendimiento de ciertas áreas sistémicas, “entonces tendrían que cuestionarse teóricamente las intuiciones de sus ensayos originarios, cuyas tesis teórico-comunicativas mostraban que no hay esfera de la vida social en la que un proceso de entendimiento intersubjetivo no esté obligado a cuidar de la conservación de un consenso aceptado normativamente acerca de las formas organizativas de la acción social.” (Honneth, 2009: 377).

Como se puede advertir, estos planteamientos permiten una lectura distinta de la habermasiana, que a ratos se ve ensombrecida por la apariencia de realidad fáctica irrefutable con respecto a la comprensión de la sociedad diferenciada entre sistema y mundo de la vida, y más específicamente aún frente a la irrefrenable fuerza de los imperativos sistémicos. Sin embargo, desde una acera distinta, es posible poner el acento en el elemento consensual propio del habla racional que se expresa, de diversas formas y con diferentes énfasis, en los distintos tipos de acciones a partir del lenguaje.

(2)

Ligado con esto último, un segundo ámbito de interpelación, ya más específico, remite a dos tendencias observables a partir de la comprensión sistémico-vital de la sociedad desde la óptica de Habermas. Por una parte, una cierta «idealización» del mundo de la vida, que impide visualizar en su seno las relaciones de dominación y explotación que puedan existir; por otra, un cierto «blindaje»

sistémico, especialmente en su dimensión económica, ante lo cual la actitud de un observador externo resulta patente, aunque a la vez inaceptable. Mas esta última perspectiva va cobrando primacía en el pensamiento habermasiano, llegando a brindar la imagen de una diferenciación sistémica que en el escenario moderno *debió* ser de esa forma con miras a las nuevas demandas de integración en un contexto altamente complejo ante el cual “toda protesta aparece como un mero berrinche político infantil.” (Romero, 2011: 151)¹². A juicio de Romero, lo que subyace a una comprensión como la que se describe remite a un Habermas justamente situado en la perspectiva de un observador externo, una posición cuyo carácter sería claramente «ficcional».

Lo anterior será uno de los puntos de crítica frecuente hacia los postulados habermasianos. En relación específica con las temáticas que aborda la presente investigación, claras son sus implicancias en términos de restringir o delimitar de antemano las posibilidades de acción de la ciudadanía con miras a la concreción tanto de los derechos humanos como de una democracia de mayor grosor. Al respecto, como se analizará con mayor profundidad líneas adelante, es palmaria la retracción en relación con la dimensión económica, justamente en el sentido que se describe, como si se tratara de un orden dado y escasamente modificable. La pretendida articulación más o menos equilibrada entre sistema y mundo de la vida termina mostrándose como un claro desequilibrio a favor del primero de estos ámbitos, especialmente si se tiene en cuenta que “[l]a clave para esta construcción en dos niveles la proporciona una objetualización metodológica del mundo de la vida como «sistema que mantiene sus límites».” (McCarthy, 1987: 468). Como el propio Habermas reconoce, los mecanismos sistémicos terminan por desplazar a las formas de integración social, inclusive en aquellos ámbitos susceptibles de consenso con miras a la coordinación de la acción.

¹² Mas como bien se precisa, la tarea a emprender desde el prisma de la Teoría Crítica erra su camino si se circunscribe a “analizar la sociedad existente como un puro objeto externo, como un dato cuyo mecanismo de funcionamiento hubiera que descubrir y describir. Se trata de perforar esa costra exterior de funcionamiento para llegar hasta la visión de una sociedad que va produciendo ella misma sus formas de vida, que va transformando las condiciones reales bajo las que los hombres se van configurando a sí mismos.” (Ureña, 1978: 24).

Con esto, entonces, “la reproducción material del mundo de vida social ha de concebirse, pues, como un proceso de conservación *en el sistema*” (Honneth, 2009: 429)¹³, es decir, la perspectiva sistémica se instala dentro de los márgenes del mundo vital.

Sin embargo, a la vez que Habermas denuncia dicha situación paradójica, parece posteriormente *rendirse* ante ella. La fuerza de la facticidad como criterio de verificación es evidente en su lectura sobre el ámbito teleológico, de forma que la aludida paradoja se expresa por medio de una constatación: “el mundo de la vida racionalizado posibilita la aparición y crecimiento de subsistemas cuyos imperativos autonomizados reobran destructivamente sobre ese mismo mundo de la vida.” (Habermas, 2010c: 677)¹⁴. Late aquí lo que podría denominarse una visión «hipersistémica» de ámbitos como la economía y la política, guiados por una lógica «cuasimecánica» ante la cual sólo quedaría buscar caminos de defensa. Se trataría, aunque pueda parecer contradictorio, de una lectura más weberiana o más sistémica que las del propio Weber o Luhmann. Lo preocupante frente a esto es la estrategia de abordaje de tal prisma, dado que “si el sistema no puede ser transformado, el objetivo político-moral de Habermas y de la tradición a la que pertenece, se desplaza de un objetivo de transformación a un objetivo de contención.” (Pérez-Díaz, 1997: 52)¹⁵. En un sentido similar se expresará Honneth, quien llegará

¹³ El énfasis es mío.

¹⁴ Ejemplo de ello podría ser la siguiente referencia: “Tan pronto como la organización del trabajo social pierde su conexión con las relaciones de parentesco, los recursos pueden movilizarse con más facilidad y combinarse con más eficiencia. [Empero...] Lo que bajo aspectos sistémicos se presenta como una integración de la sociedad en el nivel de la reproducción material ampliada, desde el punto de vista de la integración social significa un *aumento de la desigualdad social*, de la explotación económica masiva y de la represión jurídicamente encubierta de las clases dependientes.” (Habermas, 2010c: 679).

¹⁵ Añadiré Pérez-Díaz líneas adelante una pertinente consideración acerca de esa visión «hipersistémica» que identifica en Habermas, la cual “consiste en que suscribe demasiado fácilmente el entendimiento que tiene Weber de las burocracias modernas como sistemas impersonales y cuasimecánicos. Como tipo ideal, la teoría weberiana de la burocracia puede ser útil. No es útil, sin embargo, si es entendida como una caracterización de las burocracias modernas realmente existentes, puesto que la mayor parte de éstas no son ni funcionan de esta manera.” (Pérez-Díaz, 1997: 53).

incluso a cuestionar “el recurso a hablar de las esferas del trabajo social o de la dominación política como «subsistemas de la acción racional con arreglo a fines».” (Honneth, 2009: 376). Asimismo, sostendrá que la existencia de ámbitos exentos de sustancia normativa es claramente una «ficción».

En relación con ello, sin embargo, Habermas defenderá la necesidad de mantener la visión de la sociedad en base a los ámbitos sistémico y del mundo vital, pues a su juicio es justamente el intento por circunscribir la mirada exclusivamente a uno de ellos –al plano del sistema, más específicamente- lo que impide ver y abordar las coacciones y deformaciones hacia el mundo de la vida¹⁶. En coherencia con esto, en *Teoría de la acción comunicativa* Habermas plantea una posibilidad dual de lectura, aunque no quede claro luego cuál es el camino por el que opta finalmente, de allí el núcleo de la crítica a su ambiguo proceder. Aunque un tanto extensa, del todo gráfica es la siguiente cita:

“Podemos representarnos las cosas de las dos maneras: las instituciones mediante las que quedan anclados en el mundo de la vida mecanismos de control tales como el dinero o el poder canalizan, o bien la influencia del mundo de la vida sobre los ámbitos de acción formalmente organizados, o bien, a la inversa, la influencia del sistema sobre los contextos de acción estructurados comunicativamente. En un caso actuarían como marco institucional que somete el mantenimiento del sistema a las restricciones normativas del mundo de la vida; en el otro, como la «base» (en el sentido de Marx) que subordina el mundo de la vida a las coacciones sistémicas de la reproducción material y que de este modo lo mediatiza.” (Habermas, 2010c: 675)¹⁷.

¹⁶ En el contexto específico de su reflexión sobre Parsons sostendrá sobre el punto en cuestión: “la debilidad de una teoría que borra la diferencia categorial entre sistema y mundo de la vida tiene que hacerse especialmente patente en este tema.” (Habermas, 2010c: 795).

¹⁷ Esta alusión a los conceptos de «base» y «superestructura» han despertado una ardua polémica en términos de sus posibilidades de interpretación en el seno del pensamiento habermasiano. Yendo directamente a la fuente, cabe tener en cuenta la consideración previa en torno a la institucionalización de niveles de diferenciación sistémica acordes con cada una de las formaciones sociales que identifica en su teoría de la evolución, lo cual se produce justamente en la base, configuración que “delimita el ámbito de problemas a los que han de referirse las explicaciones de la

(3)

Un tercer punto de cuestionamiento en torno a la concepción habermasiana de la sociedad como sistema y mundo de la vida se dirige específicamente a la pregunta acerca de dónde debería ubicarse a las configuraciones «política deliberativa» y «derechos humanos». Ciertamente es que con miras a una respuesta sería conveniente contar con una mayor cantidad de elementos de análisis sobre ambos tópicos, lo que será visible tras su abordaje particular en los siguientes capítulos. No obstante, basten por el momento algunas consideraciones iniciales sobre el tema. En el caso de la democracia en versión de Habermas, ésta parece situarse en ambos campos a la vez. Por una parte, en lo sistémico en virtud de su íntima ligazón con el poder político (subsistema político-administrativo) y con el poder económico (subsistema económico); en cuanto a este último, sin embargo, la vinculación sería más restringida, por ejemplo a cuestiones como la política fiscal o la distribución de recursos. Esto, dado que debe tenerse presente la comprensión del autor en torno a la sociedad como constituida de tres esferas: Estado, mercado y sociedad civil, en razón

transición desde una formación social a la siguiente [...] es en la base donde surgen los problemas sistémicos que sólo pueden resolverse por medio de innovaciones evolutivas” (Habermas, 2010c: 654-655). Empero, cuatro líneas más adelante sostendrá que “[e]n cualquier caso, es erróneo equiparar «base» y «estructura económica», porque ni siquiera en las sociedades capitalistas la base se solapa del todo con la estructura económica.” (Habermas, 2010c: 655). Pero luego se referirá a la diferenciación entre base y superestructura al calor de la evolución de las sociedades, de manera que implícitamente vincula a dicho par con los planos de la integración, ya sea social o sistémica, respectivamente; según sus palabras, “[b]ase y superestructura sólo pueden separarse cuando el sistema de parentesco se viene abajo como estructura social sustentadora, saltando así la pinza que mantiene unidos los mecanismos de la integración social y los de la integración sistémica.” (Habermas, 2010c: 656). En *Facticidad y validez* vuelve a mostrar esta posición ambivalente cuando despliega planteamientos referidos a “los imperativos funcionales de un sistema económico diferenciado y atendido a su propia lógica, el cual acaba determinando la estructura del orden social” (Habermas, 2008b: 103), o sea, cumpliendo ese papel de base que desde el prisma marxiano se había asignado a la economía.

de lo cual queda un vasto campo de acción económica que no depende del manejo estatal¹⁸.

En cuanto a la pertenencia de la democracia al mundo de la vida, ésta se expresaría por medio del desarrollo de procedimientos para la formación de la opinión y la voluntad, ya sea en la esfera pública política o en la sociedad civil en particular. Los flujos entre sistema y mundo de la vida estarían dados, en este caso, por el tránsito permanente de temáticas y/o problemáticas que surgen de la sociedad civil y que son luego abordados institucionalmente. Con todo, podría decirse, se trata de una co-pertenencia a ambos campos que no termina finalmente de aclararse ni de calzar completamente. Al respecto, gráfica es la interrogante que plantea McCarthy, como también su respuesta preliminar: “¿Se integra la interacción en el sistema político sistémicamente, o bien lo hace socialmente? [...] Basta con formular la pregunta de esta forma, me parece, para que surjan dudas sobre cualquier respuesta del tipo de ‘o lo uno o lo otro’.” (McCarthy, 1992: 177).

En el caso de los derechos humanos, su expresión respondería más bien a la de un conjunto de derechos fundamentales, dado que se despliegan en el contexto de Estados nacionales y que son, en consecuencia, reconocidos constitucionalmente. Resulta cuanto menos complejo delimitar, no obstante, su pertenencia a uno u otro ámbito de la sociedad, dado que más bien ocuparían un lugar intermedio entre sistema y mundo de la vida, teniendo en cuenta que actúan como marco regulatorio o garante del funcionamiento de ambos planos. Más aún considerando el papel mediador entre facticidad y validez que le asigna Habermas al campo del derecho, lo que lo ubica en un rol de bisagra entre sistema y mundo de la vida, tal como será abordado con más detalle en el acápite siguiente. En términos de su *producción* u origen, los derechos humanos están íntimamente ligados al campo del derecho, naturalmente, ámbito éste en el que -como se verá- también se advierte esta oscilación entre una perspectiva sistémica y una de tipo comunicativo.

¹⁸ Lo concerniente a esta tripartición será retomado en el capítulo 2, apartado b. También en el capítulo 4, Parte I, en relación con las reflexiones de Adela Cortina sobre el particular.

Asimismo, es visible la necesidad de legitimación democrática del poder político, lo cual será posibilitado, con Habermas, por medio de un procedimiento deliberativo de formación de la opinión y la voluntad. De esta forma, los ámbitos sistémico y del mundo vital vuelven a cruzarse y a implicar en ello a la democracia. También a los derechos, puesto que –como se sabe- el desarrollo de dicho procedimiento requiere de un marco de prerrogativas garante.

b.2. Del mundo de la vida en particular

Ciertamente los puntos anteriores hacen aflorar dificultades más de fondo respecto de las nociones de sistema y de mundo de la vida, no sólo en cuanto a sus posibilidades de articulación, sino también respecto de cada uno de ellos en particular. En concordancia con esto, será preciso detener la mirada en algunas de esas dificultades teórico-conceptuales, comenzando por el componente mundo de la vida.

(1)

Un primer cuestionamiento nace del propio Habermas en referencia a lo que denomina una «reducción culturalista» del mundo de la vida, que restringiría la mirada a interpretaciones generales del mundo sobre las cuales se consolidan visiones culturales como tradiciones con sentido. Frente a ello, el autor incorpora nuevos elementos a la comprensión del mundo vital, como son la dimensión social y la subjetiva (los componentes «sociedad» y «personalidad»), que recoge de los desarrollos de Durkheim sobre el particular. Asimismo, critica lo que considera «ficciones» propias de aquella sociología comprensiva que «disuelve» la sociedad en un mundo de la vida en clave culturalista; entre tales ficciones refiere a la convicción de que “mientras mantengan una actitud realizativa, los agentes comunicativos no pueden contar con distorsiones sistemáticas de la comunicación, esto es, con resistencias inmanentes a la propia estructura del lenguaje, que restrinjan, sin que ellos lo adviertan, el espacio abierto de la comunicación.” (Habermas, 2010c: 633). Mas, como se reconoce desde una mirada externa “[e]ste argumento sirve a Habermas para justificar su tesis de que para diagnosticar distorsiones

sistemáticas de la comunicación hemos de adoptar otra actitud que la realizativa, a saber la actitud objetivante del observador externo.” (Romero, 2011: 147)¹⁹. Sin embargo, a juicio de Romero, igualmente desde una perspectiva hermenéutica sería posible comprender el mundo de la vida en su totalidad e integralidad, esto es, no sólo como el campo de la comunicación sin coerciones ni deformaciones, sino también como un espacio en el cual se despliegan relaciones de dominación y explotación, pues no se trataría de un problema meramente epistemológico en cuanto a las posibilidades de conocimiento de ciertas realidades de menosprecio, adoptando una u otra actitud epistemológica, sino también de una cuestión ideológica, en virtud de la intención latente o manifiesta de develar o de ocultar dichas situaciones.

En tal sentido, se visualiza el intento de Habermas por brindar mayor solidez a su desarrollo sobre la acción comunicativa por medio de un concepto como el de mundo de la vida, en virtud de su solidez en tanto acervo de patrones o trasfondo compartido como base del entramado de acciones individuales, pero que resulta de cierta forma idealizado, por ejemplo, respecto de su imposibilidad de dar cuenta de distorsiones que puedan producirse en su propio seno y no necesaria ni exclusivamente provenientes de la esfera sistémica. Pero, como bien advierte Honneth, ya una primera restricción a este respecto es que “Habermas no podrá introducir el concepto de poder a través de una teoría de la acción, sino sólo desde la perspectiva de la teoría de sistemas.” (Honneth, 2009: 423). A raíz de esto, en consecuencia, no será posible adentrarse en distorsiones propias de mundo de la vida como pueden ser las pugnas de poder en su seno, pues ha quedado liberado de «impurezas estratégicas», como se advierte desde el prisma honnethiano.

¹⁹ Sin embargo, nótese la comprensión sobre la comunicación que sostiene Luhmann: “En la teoría de sistemas, la tesis de la constitución múltiple tiene el efecto de colocar en un nivel más profundo el concepto de comunicación [...] Sólo se puede hablar de comunicación, sin importar la presentación teórica del proceso, cuando el cambio de estado del complejo A corresponde a un cambio de estado del complejo B, pese a que ambos complejos tengan otras posibilidades de definir su estado. Por lo tanto, comunicarse significa limitarse (poner límites a uno mismo y al otro).” (Luhmann, 1998: 60).

Frente a ello, la democracia y los derechos humanos se ven interpelados directamente en términos de sus posibilidades de acción no sólo para dar cuenta de las realidades de injusticia y para brindar caminos de abordaje, sino, previo a ello, respecto de su voluntad genuina de rescatar y mostrar dichas realidades, para otorgarles voz y rostro en el espacio público. En tal dirección, una democracia radical debiera estar comprometida con la denuncia de ese tipo de experiencias, lo que significa abrir espacios a la ciudadanía para actuar en consecuencia. Asimismo, los derechos humanos deben ser capaces de recoger en su seno la inspiración de defensores de la dignidad humana y no sólo de garantes de un concepto negativo de libertad como no injerencia.

(2)

En segundo lugar, se observa en Habermas un tratamiento a ratos confuso de la noción de mundo de la vida, en términos de que, si bien es cierto se recurre a él en el sentido hasta aquí explicitado, su tratamiento denota en ocasiones un cierto desdén o subvaloración, especialmente como consecuencia de la presión sistémica fruto de los procesos modernizadores ejercida sobre él, que van reduciendo su campo de extensión y posibilidades de influencia²⁰. Cabe recordar a este respecto, que el propio Habermas reconoce las restricciones del prisma del mundo vital –su «limitacionalidad»–, cuando en los primeros pasos de su análisis en *Teoría de la acción comunicativa* avizora que la comprensión de la sociedad como mundo de la vida sólo puede tener un alcance limitado en relación con la teoría de la sociedad; frente a lo cual propone, en consecuencia, entender a las sociedades «simultáneamente» como sistema y como mundo de la vida.

¿En qué se basa la consideración de las sociedades como articuladas en torno a la díada sistema y mundo de la vida? Como bien lo reconoce el propio autor, se trata de un «acercamiento materialista» que responde a la lectura marxiana de las deformaciones del mundo de la vida racionalizado a partir de las condiciones de su reproducción

²⁰ Esta situación, por lo demás, tal vez devenga en parte de la misma idealización de la esfera vital antes aludida.

material²¹. En este sentido, en dicha diferenciación visualiza Prieto una «estela» de la distinción que realizara Marx entre fuerzas productivas y relaciones de producción, habida cuenta de lo cual “se ve forzado a ese pecado de simetría, a asumir las perplejidades que acosan a todos aquellos que prefieren la geometría de las formas a la realidad de los hechos.” (Prieto, 2003: 70). A juicio de Habermas es esa misma perspectiva materialista la que requeriría justamente de una comprensión de la sociedad como la explicitada. Mas, como se desprende de una lectura global y extendida en el tiempo de los postulados habermasianos sobre sistema y mundo de la vida, es marcado el acento en el primero de estos componentes, pese a que en algunos pasajes haga manifiesta su visión en un sentido contrario.

En otra muestra de la infravaloración del mundo de la vida, en lo relativo a la diferenciación entre éste y el sistema se remite a una cierta *analogía* o identificación entre sociedades arcaicas y mundo vital, dado que se reconoce que es justamente en este tipo de sociedades en donde encuentra mayor «apoyo empírico» para dicha asociación, debido a que en ellas las estructuras de las interacciones lingüísticamente mediadas constituyen a su vez las estructuras sociales sustentadoras. ¿Significaría esto, entonces, que la introducción de la perspectiva sistémica habría sido inevitable y, más aún, necesaria, como evidencia de la evolución hacia sociedades modernas? El mundo de la vida aparece así como reflejo de lo arcaico o primitivo que se ha ido arrastrando hasta la actualidad, pero, desde una mirada sistémica ortodoxa, ¿debería tender a su reducción a la mínima expresión? Más aún, ¿la evolución debe ser necesariamente entendida en términos del crecimiento e influencia del campo sistémico? Aunque no resulta posible brindar respuestas taxativas a estas interrogantes, es factible desprender una tendencia afirmativa en Habermas en virtud de planteamientos tales como: “cuanto más complejos se vuelven los sistemas sociales, tanto más provincianos se tornan los mundos de la vida. En un sistema social diferenciado, el mundo de la vida se encoge y se convierte en un subsistema más.” (Habermas, 2010c: 661).

²¹ Como puntualizará más tarde, “las condiciones objetivas que hacen necesaria una objetivación del mundo de la vida en términos de teoría de sistemas, sólo han surgido en el curso de la evolución.” (Habermas, 2010c: 637).

Frente a esto, si se dirige la mirada a Luhmann vuelven a aflorar las dificultades para articular sistema y mundo de la vida en la comprensión de la sociedad, dado que, como bien se advierte, para este autor un concepto fundamental que se ubica al modo de un *correlato* de los sistemas es el de «entorno». Ciertamente es que Habermas busca situar a las esferas sistémica y vital como dos caras de la misma moneda que sería la sociedad, mas desde la óptica luhmanniana sistema y entorno no se ubicarían en un mismo nivel, sino que habría una primacía del primero por sobre el segundo, de modo que “[e]l entorno alcanza su unidad sólo mediante el sistema y siempre en relación con el sistema [...] el entorno no tiene capacidad de autorreflexión y mucho menos capacidad de acción.” (Luhmann, 1998: 41). Algo de esta desbalanceada lectura luhmanniana termina por introducirse en los intersticios del edificio habermasiano²².

Más aún, desde dicha óptica, ¿no terminaría siendo la esfera del mundo de la vida lo que en lenguaje luhmanniano sería justamente un «entorno» del sistema? La mirada sistémica -en *estado puro*, si puede decirse- establece como fundamental esta relación entre sistema y entorno, ante lo cual la iniciativa habermasiana de entender a la sociedad como configurada en base a sistema y mundo de la vida podría resultar un ejercicio artificioso, de difícil comprensión y compleja pervivencia. Se adopta una parte de la teoría de sistemas y se la intenta conjugar con otro entramado de distinta naturaleza, mostrando así la hibridez de tal esfuerzo. Con Luhmann el mundo de la vida no podría sino ser parte de ese entorno del sistema, pero inevitablemente desde una perspectiva reduccionista que otorga primacía al ámbito sistémico. Como bien precisa este autor, “«el entorno» es sólo un correlato negativo del sistema. No es una unidad capaz de realizar operaciones, no puede percibir al sistema, no lo puede manejar, ni puede influir sobre él [...] El entorno es simplemente «todo lo demás».” (Luhmann, 1998: 176). Después de

²² Recuérdese, además, el ejemplo que emplea Luhmann cuando se refiere a los sistemas y sus límites: “Los límites del sistema excluyen siempre a su entorno. [...] En el caso más simple se considera al entorno como otro sistema. Así, con frecuencia, los límites estatales están concebidos como límites en relación con otro Estado. Con todo, esto es cada vez más ilusorio, desde el momento en que las relaciones con el extranjero, económicas, políticas, científicas, educativas, ya no pueden ser definidas mediante los mismos límites.” (Luhmann, 1998: 53).

todo, siendo aún más precisos, desde el enfoque luhmanniano la sociedad será comprendida como un sistema sin más.

Una situación similar se advierte en Parsons, para quien la noción de sistema incorpora en su seno, entre otros, aquellos elementos que desde el prisma habermasiano componen el mundo de la vida, esto es, sociedad, cultura y personalidad. Así, con Parsons el sistema incluye cuatro componentes: sistema social, sistema cultural, sistema de la personalidad y organismos conductuales²³, cada uno con sus respectivas funciones primarias dirigidas a la integración, el mantenimiento de patrones, el alcance de metas y la adaptación²⁴.

Teniendo en cuenta las observaciones precedentes, se visualiza una paradoja o disyuntiva que bien puede expresarse de la siguiente forma: “La contracción del mundo de la vida a una estructura pragmático-formal, como reivindica Habermas, o su reducción a mero saber atemático copresente a todo acto de habla” (Prieto, 2003: 102-103).

b.3. Del sistema en particular

En relación con el concepto mismo de sistema, también surge un conjunto de críticas a dicho constructo, algunas de las cuales apuntan en la dirección siguiente.

(1)

Primero, con anterioridad a la forma de despliegue del sistema en el contexto societal, lo que se cuestiona es la noción misma de sistema que adopta Habermas, teniendo como base los planteamientos de T. Parsons y de N. Luhmann sobre el particular. Es visible la influencia luhmanniana, por ejemplo, en virtud de la afirmación

²³ En el caso específico de este subsistema “comprende el mecanismo primario de interrelación con el ambiente físico, sobre todo mediante la entrada y el procesamiento de información en el sistema nervioso central y la actividad motora para enfrentarse a las exigencias del ambiente físico.” (Parsons, 1982: 14).

²⁴ Cabe precisar que este autor establece una diferenciación entre el primero de los subsistemas y los tres siguientes, de forma tal que “[t]ratamos los tres subsistemas de acción distintos del sistema social, como constituyentes de su ambiente.” (Parsons, 1982: 13).

inequívoca sobre la existencia de los sistemas, primeramente, como también respecto de su autorreferencialidad, lo que se traduce luego en la consideración de que “hay sistemas que tienen la capacidad de entablar relaciones consigo mismos y de diferenciar esas relaciones frente a las de su entorno.” (Luhmann, 1998: 38). Desde la mirada habermasiana, entonces, uno de los sellos que diferencia a la esfera sistémica es la racionalidad instrumental que prima en ella, que se traduce en una carencia de contenido normativo. Se llegará a hablar así de una «incontenible ironía del proceso histórico universal de la Ilustración», que es descrita de la siguiente forma: “la racionalización del mundo de la vida hace posible un aumento de la complejidad sistémica, complejidad que se hipertrofia hasta el punto de que los imperativos sistémicos, ya sin freno alguno, desbordan la capacidad de absorción del mundo de la vida, el cual queda instrumentalizado por ellos” (Habermas, 2010c: 639).

Honneth criticará fuertemente esta adscripción a unos supuestos básicos de la teoría de sistemas que no hacen justicia al carácter propio de la realidad social, desde su análisis sobre los orígenes de la construcción habermasiana de su teoría de la sociedad. De hecho, a su juicio, sobre la comprensión sistémico- vital de la sociedad es preciso «matizar», dado que advierte en Habermas no precisamente el intento de situar a los dos subsistemas como completamente exentos de la necesidad de entendimiento, sino más bien poner el acento en la preponderancia de la perspectiva de arreglo a fines por sobre esta última. Mas, a partir de esto, sostendrá que “incluso esta formulación tan somera, que sólo hace referencia a la orientación de la acción impuesta de forma obligatoria en lugar de a una situación fáctica de hecho, permite, con todo, una interpretación en virtud de la cual los dominios de acción orientados racionalmente conforme a fines pueden desacoplarse de esa necesidad interna de consenso que sólo puede desarrollarse a través de los procesos de acuerdo comunicativo acerca de normas sociales.” (Honneth, 2009: 377).

(2)

Segundo, como se aludió brevemente líneas arriba, es objetable la lectura de Habermas sobre el proceso mismo de conformación

autónoma de la economía capitalista y del mercado en el contexto moderno, proceso que aparentemente se habría producido de manera *natural* a partir del desacoplamiento del mundo de la vida, pero sin la intervención consciente e intencional de actores o colectivos. Estos últimos se comportarían, entonces, como si estuviesen ante un «fragmento de realidad cuasinatural» debido a la sociedad se «coagula» en el seno de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines, convirtiéndose en una «segunda naturaleza»²⁵.

A juicio de McCarthy, es posible inferir la influencia en la lectura habermasiana sobre la impronta autonómica en la economía, como también en la confianza en sus resultados favorables, a partir de las «vigorosas resonancias» que había tenido en sus inicios la ciencia moderna en diferentes ámbitos de la sociedad. En consecuencia, resultaba plausible asumir que “la encarnación de la razón en la esfera económica significaba la instauración de un espacio social para la libre persecución por cada uno de sus propios intereses, con la única restricción de que tal persecución fuera compatible con la misma libertad para todos los individuos. El resultado global de ello sería un incremento continuo de la riqueza general de la sociedad y una creciente igualdad en la participación de los individuos en esa riqueza.” (McCarthy, 1987: 457). Como se sabe, Habermas ha sido un fiel defensor de las ideas modernas, aunque de una forma crítica y propositiva, justo es señalarlo. Es posible, entonces, que esa fe en el progreso le llevara, en sus orígenes, a *apostar* por una comprensión de la economía que pudiera acercarse en su esencia a la descripción de McCarthy. Empero, resulta a lo menos complejo entender que siga actualmente adscribiendo a dicha concepción.

Pero, como se observa, prima la visión del ámbito sistémico como autónomo y autárquico, en donde se deja traslucir la

²⁵ Al respecto, como si de una justificación se tratará, Habermas sostendrá: “Bien es verdad que los actores tienen desde siempre la opción de abandonar la orientación hacia el entendimiento, de adoptar una postura estratégica y de objetualizar los contextos normativos considerando éstos como algo perteneciente al mundo objetivo; pero en las sociedades modernas sucede algo más: surgen ámbitos de organización formal y relaciones sociales regidas por medios, los cuales ya no admiten una actitud de conformidad normativa ni pertenencias sociales generadoras de identidad, sino que más bien destierran éstas a la periferia.” (Habermas, 2010c: 638).

comprensión luhmanniana sobre la «autorreferencialidad» inherente a los sistemas, la cual designa “la unidad del sistema consigo mismo: unidad de elementos, de procesos, de sistema. «Consigo mismo» quiere decir independiente del ángulo de observación de otros.” (Luhmann, 1998: 55).

Asimismo, laten aquí algunos de los planteamientos de Parsons sobre economía de reconocible influencia en la lectura habermasiana sobre el particular, especialmente en dos sentidos. Por una parte, respecto de la asociación entre naturaleza y economía en términos de la necesidad de contar con mecanismos tecnológicos y productivos capaces de manejar adecuadamente los recursos naturales disponibles. Por otra, a raíz de ello, en relación con el medio dinero y con los mercados como herramientas para dicho manejo. Lo distintivo de ambos –dinero y mercados- es que funcionan “donde las esferas de acción están suficientemente diferenciadas de los imperativos políticos, públicos o morales.” (Parsons, 1982: 29).

(3)

Tercero, en relación con el subsistema administrativo, también se observa esa impronta autonómica y exenta de normatividad que se asigna a la economía, aunque con menor énfasis. No obstante, ¿cómo influirá esto posteriormente en la configuración de una democracia en versión habermasiana si el mecanismo poder se encuentra de cierta forma blindado a las influencias del mundo de la vida? ¿Se tratará, entonces, de una democracia en la medida de las posibilidades de despliegue que quedan exentas de la influencia sistémica? Como claramente señala el autor, “[m]edios como el dinero y el poder se basan en ligaduras o vínculos cuya motivación es empírica; codifican un trato «racional con arreglo a fines» con masas de valor susceptibles de cálculo” (Habermas, 2010c: 673).

En efecto, como se conoce, la propuesta de una política deliberativa muestra sus autolimitaciones a este respecto primeramente en términos de un despliegue ceñido a los procesos de formación de la opinión y la voluntad, ya sea en su vertiente formal o informal. No obstante, como precisa el propio autor, desde la óptica discursiva el desarrollo y fortalecimiento de una política deliberativa no dependen de una ciudadanía colectivamente capaz de acción, sino

de la correspondiente institucionalización de procedimientos y presupuestos comunicativos, como también de la interacción entre deliberaciones institucionalizadas y opiniones públicas informales. En consecuencia, otra fuente de limitaciones afecta al papel que la sociedad civil puede jugar frente al subsistema político-administrativo, partiendo del reconocimiento de que sus posibilidades de influencia política inmediata serían casi inexistentes en virtud de una configuración debilitada desde sus orígenes. Como se advierte, Habermas ha “abandonado la esperanza que al principio depositó en la democratización de todas las organizaciones administrativamente relevantes y públicamente influyentes” (McCarthy, 1992: 205).

Junto con ello, si a los ciudadanos sólo les queda la opción de participar en relación con su papel de «correa de transmisión» desde los espacios no distorsionados de la esfera pública, ¿cuáles son las reales posibilidades de concreción de esto si se tienen en cuenta las condiciones actuales en que se despliega el subsistema político-administrativo (como lo reconoce el propio autor, por lo demás)? Con esto se hace referencia a problemáticas tales como la cooptación o sustitución de esas funciones transmisoras por parte de partidos políticos burocratizados, poco representativos, poco democráticos y alejados del sentir ciudadano; o la monopolización de medios de comunicación que impiden una circulación de la pluralidad de opiniones existentes, o derechamente se traducen en la manipulación de la información. Ante problemas como estos, sostendrá De Zan que “[e]l empuje para el mejoramiento de la calidad institucional tendrá que venir desde fuera del sistema, de la sociedad civil, o no habrá ningún cambio sustantivo.” (De Zan, 2006: s/n). Sin embargo, como advierte McCarthy, ante interrogantes como las esbozadas, “[s]iento y temo que Habermas ha absorbido tanto el arsenal conceptual de la teoría de sistemas que se arriesga a no ser capaz de formular una respuesta [...] compatible con los ideales políticos que profesa.” (McCarthy, 1992: 182).

Con todo, Habermas seguirá sosteniendo que es preciso incorporar ambas perspectivas –sistema y mundo de la vida- en el análisis societal, asumiendo la imposibilidad de dar cuenta de éste desde uno de los dos enfoques, como también la necesidad de dar cuenta de «las relaciones de transformación» entre ambas esferas.

Finalmente, no sólo es posible cuestionar la comprensión de la sociedad en base a la dicotomía entre sistema y mundo de la vida, sino que también la asociación de cada uno de estos ámbitos con un tipo de racionalidad orientadora. Después de todo, en el mundo vital también es preciso en ocasiones aplicar una lógica sistémica, mientras que en el plano del sistema no todo puede regirse por una racionalidad estratégica o instrumental, ya que no todo su accionar responde a la consecución de fines instrumentales. También puede y debe haber en el ámbito sistémico espacio para una racionalidad comunicativa, por ejemplo, en cuestiones como la distribución de recursos desde una perspectiva de derechos, la necesidad de legitimación del poder político, entre otros.

Frente a la «colonización del mundo de la vida» que se advierte, la respuesta no debe ser su aislamiento de los procesos de modernización, que son también necesarios en su seno. No se trata de un encapsulamiento ni sistémico ni vital. En este sentido, es necesario mirar críticamente el resultado del intento de articulación entre ambos campos, especialmente dado el marcado desbalance a favor del plano sistémico. Ante esto, McCarthy brinda un camino de abordaje que es también una apuesta esperanzadora, partiendo del reconocimiento de la existencia de un tipo de racionalización apropiado al mundo de la vida y capaz de alcanzar “una expansión de las áreas en que la acción se coordina por vía de un acuerdo alcanzado comunicativamente. Un mundo de la vida comunicativamente racionalizado habría de ser capaz de desarrollar por sí mismo instituciones con que poner coto a la dinámica interna de los subsistemas regidos por medios y subordinarlos a decisiones tomadas en una comunicación libre de coacción.” (McCarthy, 1987: 479). Puede ser esta una alternativa propicia para concretar la inicial e inconclusa aspiración habermasiana por una extensión de la racionalidad comunicativa también a los ámbitos sistémicos, pero no al modo de una colonización en dirección inversa, sino como respuesta a una necesidad irrenunciable frente a las consecuencias deshumanizadoras de la exclusividad de la racionalidad estratégico-instrumental en campos tan relevantes como lo económico y lo político.

c. El derecho en Habermas: especificidades de una configuración gravitante

Ciertamente, la noción de derecho es un elemento de vital importancia en la obra habermasiana, ya sea en tanto reflexión propia como en tanto configuración subyacente a otras elaboraciones como democracia y derechos humanos. Como se reconoce, pese a su pertenencia originaria a la tradición francfortiana, Habermas no sólo no comparte los prejuicios antijurídicos de dicha corriente, y del propio Marx²⁶, sino que, por el contrario, despliega una intensa y extensa reflexión sobre el derecho y su destacado papel en la sociedad. Más aún, tras el abandono de sus críticas iniciales a una «juridificación» vinculada a fenómenos como la «cosificación», la «alienación» o la «colonización sistémica del mundo de la vida»²⁷, Muguerza se pregunta si es que acaso “con ello no se ha abierto la puerta a una nueva manera de entender la «juridificación» que [...] conduzca a una suerte de neohegeliana «superación de la mera moral» por medio del Derecho.” (Muguerza, 2000: XIII).

Ese sitio de primacía que irá cobrando el campo del derecho en la obra habermasiana ha sido descrita en ocasiones como una «fascinación», la cual, a juicio de Velasco, se debería al carácter ambivalente del derecho en tanto institución social que puede desplegarse en dos sentidos excluyentes entre sí, a saber, como una

²⁶ Dice Wellmer a este respecto: “Contra Marx, Habermas puede demostrar que las formas burguesas de moralidad universal y ley universal no pueden entenderse *simplemente* como los reflejos ideológicos del modo de producción capitalista, sino que, por mucho que puedan estar relacionadas genéticamente con el surgimiento del capitalismo, deben considerarse también como la expresión de un proceso irreversible de aprendizaje colectivo que debe distinguirse categorialmente de los procesos de aprendizaje que existen en la dimensión de la ciencia y la tecnología.” (Wellmer, 1988: 89).

²⁷ En este sentido podría entenderse la conceptualización habermasiana sobre «juridificación» expuesta en *Teoría de la acción comunicativa*, la que “se refiere, en términos muy generales, a la tendencia que se observa en las sociedades modernas a un aumento del derecho escrito. En esta tendencia podemos distinguir entre la *extensión* del derecho, es decir, la regulación jurídica de nuevos asuntos sociales regulados hasta el momento de manera informal, y el *adensamiento* del derecho, es decir, el desmenuzamiento de una materia jurídica global en varias materias particulares.” (Habermas, 2010b: 552).

“«promesa de emancipación» en la medida en que se constituya como poder legítimo generado comunicativamente [o como] un «mecanismo de dominación política» en cuanto que medio empleado por la administración” (Velasco, 2000: 85). En un sentido similar, se plantea Jiménez (2008) cuando habla del derecho positivo moderno como un mecanismo «tan inverosímil como sorprendente», habida cuenta de su fuerza coercitiva, la «deslimitación» de las posibilidades de desacuerdo y su capacidad de «regulación reflexiva» de este último, no sólo a través de la modificación de ciertas normas, sino de la Constitución misma, todo ello «conforme a derecho». En definitiva, lo que se constata es el advenimiento del denominado «giro jurídico» en el pensamiento habermasiano, en virtud del cual se signará ahora al derecho como un factor de modernización gravitante.

No obstante, innumerables han sido las críticas hacia esta primacía jurídica en la obra de Habermas, las que se han ido acrecentando con el paso del tiempo de manera paralela al ensanchamiento del papel del derecho al calor de sus reflexiones, las cuales emergen tempranamente por medio de las primeras referencias sobre derecho y publicidad aparecidas en *Historia y crítica de la opinión pública* en el año 1962, y se profundizan en las últimas dos décadas.

Ahora bien, teniendo en cuenta las limitaciones de extensión propias de este trabajo doctoral, como también los objetivos que guían al mismo, en las líneas que siguen se presentarán algunas reflexiones sobre el campo del derecho desde la perspectiva de Habermas, pero circunscritas tanto a los contenidos previamente expuestos sobre racionalidad comunicativa y sistema y mundo de la vida como en relación con los tópicos orientadores del presente estudio: democracia y derechos humanos, a fin de brindar una base contextual pertinente y coherente para lo que se abordará en los siguientes capítulos.

c.1. Derecho y racionalidad

Como se conoce, derecho y racionalidad se cruzan en innumerables pasajes de la reflexión habermasiana. Más aún, el tema de la razón parece cobrar originalmente una cierta primacía sobre el campo jurídico, como se refleja en los comienzos de *Facticidad y*

validez. En efecto, el primer capítulo de la obra, referido al papel mediador del derecho entre –justamente- facticidad y validez, se inicia con un conjunto de reflexiones sobre la razón práctica en tanto acuñación moderna que remite a una capacidad subjetiva con miras a la orientación de la acción individual. Paralelamente, se ubica al derecho natural también en ese afán orientador, en este caso para circunscribir normativamente un determinado orden social y político considerado correcto.

Empero lo anterior, Habermas tiene en cuenta los flancos débiles de la razón práctica, como también las críticas que ésta ha recibido, especialmente desde posturas postnietzscheanas y funcionalistas sociológicas, ante lo cual su propuesta se dirige no a la renuncia al camino de la razón –como se ha señalado previamente-, sino que a una nueva comprensión de ella en términos de razón comunicativa. De manera similar a este cambio de perspectiva, se constata también el tránsito desde un derecho natural a uno de tipo racional positivado o formal. Cómo se vincula entonces, en este nuevo escenario, razón comunicativa y derecho positivo, es una interrogante que puede ser abordada inicialmente por medio de las siguientes consideraciones.

- i) La razón comunicativa brinda un «hilo conductor» por medio del cual poder «reconstruir» las diferentes expresiones del poder democrático organizado ahora en términos de Estado de derecho, y que remiten a la formación de la voluntad política, la producción legislativa y la toma de decisiones judiciales.
- ii) Tales tareas se enmarcan, por cierto, en un proceso mayor referido a la racionalización del mundo de la vida, el cual se encuentra, en el escenario moderno, sometido a la presión de los imperativos sistémicos.
- iii) En consecuencia, el prisma de una razón comunicativa posibilita la comprensión e introducción de un «paradigma procedimentalista» del derecho capaz de hacer frente –es la expectativa habermasiana- a la complejidad de las sociedades actuales.
- iv) A su vez, es el propio derecho el que brinda a la acción comunicativa un soporte o base a partir de la cual enfrentar la «fragilidad» propia de las pretensiones de validez, aún

teniendo en cuenta su «coerción trascendental de tipo débil». ¿Cómo efectúa el derecho esta tarea de soporte? Básicamente por medio de:

- a. Unas normas jurídicas que permiten la conformación de comunidades jurídicas compuestas voluntariamente de miembros libres e iguales.
- b. Una comprensión de la cohesión social que se asienta tanto en la amenaza de sanciones frente al incumplimiento de dichas normas, como en la expectativa de un reconocimiento racionalmente motivado.

Sin perjuicio de este último punto, será preciso tener en cuenta la propia consideración habermasiana sobre la fragilidad inherente al derecho mismo, cuestión que tendrá profundas consecuencias tanto en su lectura posterior sobre los derechos humanos como sobre la valoración que se pueda realizar de ésta con miras a las posibilidades reales de concreción de tales prerrogativas. Como bien precisa el autor, “la positividad del derecho significa que con el plexo de normas conscientemente estatuidas surge todo un fragmento de realidad social artificialmente generada, cuya existencia es sólo discrecional, pues cada uno de sus componentes puede derogarse y cambiarse.” (Habermas, 2008b: 101).

A este planteamiento subyace la tensión que visualiza Habermas (2008b) entre ciertos pares teórico-conceptuales que permiten asimismo explicar dicha situación. Éstos son: la tracción entre «materialismo de un orden jurídico» e «idealismo del derecho constitucional», la consideración «empírica» y la «filosófica» del derecho, y los discursos «sociológicos sobre el derecho», y «filosóficos sobre la justicia», respectivamente. Es posible advertir que a esto subyace a su vez la compleja, tensa y nunca claramente resuelta relación entre sistema y mundo de la vida; como se verá en los puntos siguientes.

c.2. El derecho frente a la díada sistémico-vital

(1)

Una primera reflexión en torno al lugar del derecho frente a los componentes de la sociedad en versión habermasiana, esto es, sistema y mundo de la vida, se dirige a la comprensión del derecho como categoría de mediación entre facticidad y validez, y cuyo cariz mediador apunta, justamente, a los procesos de integración en la sociedad. En esta dirección, Habermas advierte que tales procesos hoy en día no sólo responden a un carácter social, sino también sistémico, de forma que no sólo las normas o los valores son fuentes de integración, sino también los mercados y el poder administrativo, de manera que vistas así las cosas, el derecho asume un rol de «bisagra» entre sistema y mundo de la vida, función que a juicio del autor le protegería de un «enquistamiento» y/o «encapsulamiento autopoiético» del sistema jurídico.

Esto último significaría, entonces, que el derecho no podría ser visto como un sistema sin más, ya que no cumpliría con la condición de estar autopoiéticamente vuelto sobre sí mismo, como se postula desde la teoría de sistemas. Con todo, en virtud del desarrollo sobre el derecho que va presentando Habermas, es posible visualizar una mayor cercanía del ámbito jurídico con el plano sistémico que con el mundo vital, tal como se podrá observar en los puntos siguientes. De hecho, desde el prisma habermasiano se asume la lectura sistémica a partir de la cual “[c]on respecto a la sociedad como un todo, el derecho cumple funciones comprensivas de generalización y estabilización de expectativas de conducta.” (Luhmann, 1983: 45).

(2)

En segundo lugar, es nítida la importancia que va cobrando el derecho en el escenario moderno, especialmente en función de la institucionalización autónoma de los ámbitos de acción estratégica que constituyen los subsistemas económico y político-administrativo. Se hablará justamente de un rol de «funcionalidad sistémica» por parte

del derecho, el cual se despliega a partir de los rasgos identitarios del derecho moderno mismo²⁸, los que son:

- i) Positividad: se trata de un derecho positivamente estatuido en los órdenes constitucionales vigentes.
- ii) Legalidad: deja fuera de su margen de acción las motivaciones éticas de las acciones; sólo se juzgan éstas, no las intenciones.
- iii) Formalidad: protege la libertad de arbitrio en términos de permitir todo aquello que no está expresamente prohibido
- iv) Generalidad: la aplicación del derecho no admite privilegios ni excepciones.

Estos elementos muestran ya en parte la proximidad entre las esferas jurídica y sistémica, lo que será una constante en la obra habermasiana, como se dijo. Al respecto cabe preguntarse por las posibilidades reales de cumplimiento del rol mediador con el mundo de la vida que el autor asigna al derecho, teniendo en cuenta su cuasi pertenencia al ámbito sistémico, lo cual se refleja profusamente en diversos pasajes de sus textos.

(3)

Tercero, en cuanto a la vinculación entre derecho y mundo de la vida, es posible advertir primeramente que, tal como se ha señalado, el análisis habermasiano en torno al mundo vital se relaciona, entre otros, con las posibilidades de extensión de la racionalidad comunicativa prevaleciente en dicho ámbito, hacia otras esferas o subsistemas de la sociedad que no sólo debieran funcionar desde el prisma de una racionalidad estratégica. El derecho realiza su aporte en tal dirección, al ser un medio “a través del cual las estructuras de reconocimiento recíproco que nos resultan conocidas por las interacciones simples y por las relaciones cuasinaturales de solidaridad, pueden transferirse de forma abstracta, pero vinculante, a los ámbitos complejos y crecientemente anónimos de una sociedad funcionalmente diferenciada.” (Habermas, 2008b: 396). Asimismo, el autor visualiza específicamente a los subsistemas económico y

²⁸ Estos elementos aparecen tempranamente desarrollados en *La reconstrucción del materialismo histórico* y serán retomados un lustro más tarde, con leves variaciones, en *Teoría de la acción comunicativa*.

político-administrativo como originalmente «anclados» en el mundo de la vida, aunque no quede del todo claro qué consecuencias prácticas o qué relevancia tendrá posteriormente dicho anclaje, considerando la primacía de la perspectiva sistémica en la comprensión societal habermasiana en general, como en cuanto a su configuración del derecho en particular.

Con todo, declarativamente Habermas puntualiza esa vinculación originaria que a su juicio existe entre derecho y mundo vital, cuando sostiene que “[d]esde el punto de vista de la teoría de la acción comunicativa, el sistema de acción «Derecho», así podemos estipularlo, pertenece, como un orden legítimo que se ha vuelto reflexivo, a la componente social del mundo de la vida.” (Habermas, 2008b: 146). Acto seguido parece aludir a la ligazón entre el desarrollo de las acciones jurídicas y los componentes cultura, personalidad y sociedad del mundo de la vida desde la óptica del derecho, ya sea en relación con «tradiciones jurídicas intersubjetivamente compartidas», «capacidades subjetivas de interpretación» y «observancia de las reglas jurídicas», respectivamente.

Empero, Habermas observa que, debido a la importancia que va cobrando la perspectiva sistémica, se difumina de cierta forma la conexión entre medios de control como el dinero respecto del mundo de la vida, el cual –aunque autonomizado- debería mantener ese anclaje en el mundo vital al que se aludía. Frente a ello, dicha «reconexión» que se demanda sólo podría llevarse a cabo por medio del establecimiento de normas en el ámbito del derecho privado que regulen las relaciones de intercambio, a través de la propiedad y del contrato (Habermas, 2010c).

Como se observa, el papel que se otorga al derecho es gravitante con miras a la concreción tanto de la integración social como de la integración sistémica, en este último sentido, especialmente en cuanto a un desempeño sistémico ajustado al marco legal vigente. Tanto para la democracia en versión deliberativa como –naturalmente- para los derechos humanos, el derecho representa un referente basal desde la óptica habermasiana, posición que quedará expuesta a numerosos flancos de crítica. Esto, especialmente considerando el enorme papel que comienza a jugar el campo del

derecho en dicho entramado a partir del aludido «giro jurídico» que habría operado en el pensamiento de Habermas. ¿Será posible hablar también, entonces, de una democracia *juridificada*? A esto se intentará responder en el capítulo 2 dedicado específicamente a la propuesta democrática del autor.

(4)

Teniendo en cuenta los puntos anteriores, resulta complejo entender la posición del derecho en el entramado habermasiano, la que se muestra cuanto menos sinuosa. Por una parte, en *Facticidad y validez* el autor manifiesta expresamente su distancia con la perspectiva sistémica en lo relativo a su comprensión del derecho, especialmente con la *versión* luhmanniana del mismo, fundamentalmente por el empequeñecimiento del papel que se asigna al derecho en el entramado societal, a la descripción objetivista que hace de éste en cuanto a su validez y a la primacía del prisma del observador. Por otra parte, sin embargo, en incontables pasajes sus descripciones remiten a una comprensión sistémica del derecho, o al menos inclinada hacia esta esfera por sobre sus vinculaciones con el mundo vital, especialmente habida cuenta de la insistencia permanente en la diferenciación de los campos del derecho y la moral, como también a raíz de la relevancia del marco jurídico para el despliegue de los subsistemas económico y político-administrativo. Se trata de una tendencia que ya se advertía en *Teoría de la acción comunicativa*, especialmente al calor de los análisis sobre una ambivalente idea de racionalización weberiana, en virtud de lo cual reconocía que “[l]as tendencias a la juridificación de las relaciones comunicativas comportan una organización formal de los sistemas de acción, que efectivamente tiene por consecuencia que los subsistemas de acción racional con arreglo a fines se desgajen de sus fundamentos práctico-morales.” (Habermas, 2010c: 315).

En consonancia con ello, asumía Habermas que la racionalización del derecho debía entenderse primeramente como una transformación racional con arreglo a valores del sistema institucional, para –en un segundo momento– comprenderla en relación con orientaciones de acción racional con arreglo a fines. No obstante, con posterioridad reconocerá lo restringido del prisma del mundo vital

para dar cuenta de una comprensión cabal de la sociedad. Resalta asimismo la necesidad de articular planteamientos normativistas y objetivistas, teniendo en cuenta lo que denomina «hechos duros» que demuestran la insuficiencia del prisma del derecho natural como sustento a la autocomprensión del Estado constitucional moderno. Frente a ello, propondrá una teoría discursiva del derecho capaz de trascender a una concepción exclusivamente normativista y de elaborar y defender un planteamiento reconstructivo que pueda incorporar ambas perspectivas en su seno: la de una teoría sociológica del derecho y la de una teoría filosófica de la justicia. Laten aquí los planteamientos de Parsons, aunque Habermas señale expresamente la distancia respecto de su prisma sistémico frente a su configuración discursiva del mismo, más en otros pasajes releva la intención parsonsiana de incorporar no sólo aspectos relativos a integración sistémica, respecto de los cuales el derecho cumple un papel fundamental, sino también concernientes a integración social por medio del concepto de solidaridad social.

(5)

Ligado a ello, otro aspecto específico en donde se muestra el acento sistémico del derecho apunta a la distinción entre integración social e integración sistémica que se produce en las sociedades modernas no sólo políticamente segmentadas sino también económicamente diferenciadas, a lo cual subyace también la separación entre moral y derecho. De lo sostenido en *Teoría de la acción comunicativa*, se desprende luego una cierta analogía entre la primera forma de integración y el terreno moral y la segunda y el campo jurídico. ¿Significaría esto, entonces, que el derecho no sólo cumple ese papel mediador entre sistema y mundo de la vida que Habermas le asigna en diversas ocasiones? ¿No queda, de esta forma, el derecho ligado al plano sistémico por sobre el mundo vital? Como bien se lee, “mientras la moral, ahora desinstitucionalizada e interiorizada, finalmente sólo liga ya la regulación de los conflictos de acción a la idea de un desempeño (*Einlösung*) discursivo de pretensiones de validez normativas, es decir, a los procedimientos y presuposiciones de la argumentación moral, el derecho coercitivo, vaciado de contenidos morales, impone un aplazamiento de la

legitimación, que posibilita la regulación y control de la acción social a través de medios sistémicos. [...] En esta polarización se refleja la separación (*Entkoppelung*) de integración sistémica e integración social.” (Habermas, 2010c: 670).

Asimismo, esto significa que el derecho asume un papel gravitante en la evolución social, en tanto signo de madurez y autonomía de las sociedades modernas, a la vez que de ampliación de sus posibilidades de integración. De hecho, frente a las innumerables interrogantes y tensiones que representan la acción estratégica y la acción comunicativa, Habermas ubicará a las normas jurídicas como un factor protector del orden normativo que se despliega en el marco de sociedades estatalmente organizadas.

A esta perspectiva se puede sumar también la precisión en torno a la diferencia específica entre los términos «derechos» y «Derecho»²⁹, de acuerdo con lo cual el primero de ellos encarna tanto un sentido moral como un sentido jurídico, mientras que el segundo supone inmediatamente una diferencia entre derecho y moral. A esta distinción se suma una conceptualización expresa de la noción de derecho que se presenta en *Facticidad y validez*, según la cual se entenderá por tal

“el derecho positivo moderno, que se presenta tanto con la pretensión de una fundamentación sistemática, como con la pretensión de interpretación vinculante e imposición coercitiva por los órganos competentes. El derecho no sólo representa, como la moral postconvencional, una forma de saber cultural, sino que constituye a la vez un importante componente del sistema de instituciones sociales. El derecho es ambas cosas a la vez: sistema de saber y sistema de acción. Puede entenderse como un texto de proposiciones e interpretaciones normativas, a la vez que como institución, es decir, como un complejo de regulaciones de la acción. Y como en el derecho como sistema de acción se entrelazan entre sí motivos y orientaciones valorativas, las proposiciones jurídicas

²⁹ En la edición original alemana de *Facticidad y validez* Habermas refiere a los términos «Rechten» y «Recht», respectivamente. Asimismo, utilizará las denominaciones «Grundrechten» para derechos fundamentales y «Menschenrechten» para derechos humanos o derechos del hombre.

tienen una inmediata eficacia práctica, de la que carecen los juicios morales.” (Habermas, 2008b: 145)³⁰.

Como se observa, de la formulación expuesta no queda suficientemente clara ni la intención ni el énfasis de la diferenciación entre los planos jurídico y moral; después de todo, como el propio autor asumirá en diversos pasajes de su obra, el derecho implica indefectiblemente una referencia permanente a la moral. Tal vez una de las *claves* para entender sus planteamientos en este sentido esté dada tanto por la atribución de propiedad a las nociones de «derechos» y de «Derecho», como por el nivel discursivo implícito, puesto que cuando se refiere a derechos sostiene «hablamos» de ellos tanto en sentido moral como jurídico –prisma descriptivo-, mientras que del derecho manifiesta taxativamente «yo distinguiré de antemano» entre moral y derecho, -prisma normativo-.

(6)

Otro punto de interpelación remite a la vinculación entre legalidad, moralidad y legitimidad, respecto de lo cual cabe preguntarse si el derecho, dada su íntima vinculación con los ámbitos sistémicos, es una esfera moralmente neutralizada y exenta de contenido normativo. Como se sabe, con Habermas es indispensable considerar la separación moderna entre moralidad y legalidad, que visualiza como condición de posibilidad de un derecho moderno desligado de tradiciones sacras y/o constructos incuestionables. Mas con esta diferenciación entre lo moral y lo legal, como el propio autor lo reconoce, emerge un nuevo problema, a saber, la necesidad de justificación práctica para el campo de la legalidad en su conjunto. Por cierto, el abordaje de tal cuestión remitirá a la configuración de un

³⁰ Es posible advertir como late o subyace a estos planteamientos la reflexión luhmanniana respecto de el tránsito desde la consideración del sistema jurídico como «sistema de conceptos» a la de «sistema de acciones», dimensiones presentes también en Habermas, eso sí, al modo de una integración entre ambas más que como etapas sucesivas. Luego, una precisión complementaria indica: “en la misma medida en que diferencia un sistema jurídico, la sociedad forma, junto a las normas jurídicas, conceptos y reglas de disposición para su tratamiento. La materia jurídica así llevada a forma conceptual puede sistematizarse, ordenarse según principios y hacerse fluida, puede convertirse en una masa dinámica y autocrítica.” (Luhmann, 1983: 20).

derecho legítimo que trascienda a la consideración weberiana de legitimidad como expresión de la legalidad del derecho habida cuenta de su positividad, para arribar a una noción más fuerte, aunque no por ello sustancial ni cuanto menos trascendental, de legitimidad, la cual desde la óptica habermasiana implicará la consideración de los destinatarios del derecho también como sus autores, a la vez que como reflejo de lo que denomina un «acuerdo racional». Pero, ¿es esto suficiente? Una cuestión del todo iluminadora al respecto emerge por medio de la interpelación de Jiménez (1995a) cuando se pregunta si es que entonces existe una «obligación moral» de cumplir las normas jurídicas, por cierto, entendidas éstas con Habermas como normas legítimas. Es factible pensar que desde la óptica habermasiana no sea una preocupación fundamental la respuesta a ello.

En términos *operativos*, si puede decirse, tal legitimación se producirá gracias al anclaje del sistema jurídico a través de dos instituciones básicas: los derechos humanos y la soberanía popular, puesto que “[s]on ellas las que, junto con los fundamentos práctico-morales del derecho civil y penal, constituyen los puentes entre una esfera jurídica «amoralizada» y reducida a exterioridad, por un lado, y una moral desinstitucionalizada y reducida a interioridad, por el otro.” (Habermas, 2010c: 668). Lo que aquí subyace de fondo apunta a la configuración de una perspectiva discursiva sobre el derecho en cuyo seno se releva la estructura de un proceso de argumentación en torno a normas, basado en una concepción «fuerte» de racionalidad procedimental, en virtud de lo cual no sólo es relevante la dimensión «lógico-semántica» sino también la «pragmática» del proceso de fundamentación de normas.

Pero, como bien se advierte, con ello la dimensión moral parece volverse “superflua allí donde precisamente debía mostrar su funcionalidad: en el mantenimiento de la intersubjetividad en caso de ruptura de la interacción.” (García-Marzá, 1992: 162). ¿Cómo salir de este atolladero? En principio, tratando de establecer no una superioridad de ninguno de los campos, derecho o moral, sino una relación de complementación entre ambos. A esta posición se sumará, al menos declarativamente, el propio Habermas; pero como se desprende de sus diversos planteamientos sobre el particular, y como intentará mostrarse en la presente investigación, la balanza terminará

inclinándose indefectiblemente a favor del derecho y en desmedro de la moral.

c.3. Derecho y democracia

En relación con el campo del derecho frente a la democracia, es posible establecer inicialmente dos consideraciones.

(1)

Una primera observación apunta a la vinculación que se establece entre sistema jurídico y poder político. En efecto, como se refiere en diversos pasajes, el derecho moderno implica la diferenciación de las esferas jurídica, moral y política, pero no al modo de una escisión de áreas excluyentes entre sí, sino de una distinción y complementación entre ellas. Así, respecto del plano político, el derecho contribuirá a la institucionalización de un poder político-administrativo estatal de carácter legal, al cual antecede desde el prisma del desarrollo histórico de ambos campos. Junto con esto, las normas jurídicas constituirán también medios para la concreción de objetivos políticos, a diferencia de las normas morales que son objetivos en sí mismas. En una dirección inversa, el derecho debe su positividad al poder político. A la vez, por medio del concepto de «seguridad jurídica» que se establece a partir de su interrelación con el poder político, permite a los destinatarios del derecho calcular las consecuencias del comportamiento propio y del de los demás.

Con ello se muestra la íntima imbricación entre ambos terrenos, la que no estará exenta de tensiones³¹. Buena parte de las tracciones que se constatan guardan relación con el papel protagónico que otorga Habermas al derecho. Así, por ejemplo, frente a la comprensión de una sociedad centrada en la economía, dirigirá la mirada hacia el «poder civilizador» del derecho con miras a la conformación de una cultura de la discusión a nivel de la sociedad. Sin embargo, se sostendrá asimismo que el derecho no tiene capacidad para «engendrar» una cultura política democrática, sino que –por el contrario– dependerá indefectiblemente de una cultura democrática que lo contextualice y posibilite.

³¹ Como se verá especialmente en el capítulo 2, apartado a.3.

(2)

Otra vinculación entre ambas esferas apunta a la relación mutuamente imbricada entre derecho y democracia, partiendo por la exigencia contenida en la teoría discursiva del derecho de ser este último reflejo de un proceso democrático desde su génesis, un proceso que legitimará al derecho más allá de la mera legalidad. A partir de esto, es visible la impronta de la idea de legitimidad habermasiana para su posterior configuración de una política deliberativa fuertemente centrada en su dimensión jurídica.

Asimismo, tanto en el sistema jurídico como en la política deliberativa cobran importancia dos instituciones fundamentales para su justificación más allá de la mera legalidad, las que ya fueron anunciadas líneas arriba: los derechos humanos y la soberanía popular. Es esta una preocupación de viejo cuño para Habermas, quien ya en *Historia y crítica de la opinión pública* (1962), manifestaba la necesidad de articular un conjunto de libertades indispensables para una democracia y para el ejercicio de derechos, pero no sólo en referencia a las clásicas garantías liberales de libertad, sino también respecto de las garantías democráticas de participación. De hecho, a juicio de Habermas es justamente la presencia de derechos de participación y de comunicación en el seno del procedimiento de producción del derecho lo que impide que los derechos subjetivos puedan ser circunscritos sólo al ámbito privado de los sujetos jurídicos aislados, puesto que dicha presencia implica ya de suyo una apertura y orientación al entendimiento mutuo y también, podría agregarse, una expresión de la capacidad autolegisladora de los sujetos.

Todo lo anterior constituirá un conjunto de elementos centrales de los desarrollos posteriores del autor tanto sobre democracia como sobre derechos, como será visible en los siguientes capítulos del presente estudio.

c.4. Derecho y derechos humanos

Teniendo en cuenta lo expuesto, es posible desprender también algunas implicancias de la comprensión discursiva del derecho para el

campo de los derechos humanos en particular, las cuales hacen referencia a las siguientes cuestiones:

(1)

Primero, quedan abiertas múltiples interrogantes en torno a las posibilidades de concreción de los derechos humanos considerando la concepción del derecho en versión habermasiana, que apunta a la integración en su seno de dos perspectivas epistemológicas divergentes: observador y participante, debido a lo cual las normas podrían ser seguidas tanto por temor ante posibles sanciones frente a su incumplimiento (fuerza coercitiva) como por adhesión racional (fuerza motivadora).

En torno a ello, una primera inquietud refiere a que no queda claro cómo deben valorarse realmente dichas fuerzas opuestas, dado que la posición de Habermas es confusa a este respecto. Por una parte, sostiene que la alternativa que representa poder desplegar una u otra actitud remite a dos momentos que «siguen siendo inconciliables» para los propios actores. Por otra, unas pocas líneas adelante manifestará que “vienen garantizadas *ambas cosas a la vez*” (Habermas, 2008b: 93), esto es, tanto la coerción como la adhesión.

En consecuencia, las dudas sobre el particular se dirigen de lleno a la discusión en torno a las posibilidades de concretar los derechos humanos, teniendo en cuenta que para ello sería necesario articular ambas perspectivas, inicialmente, reconociendo y otorgando primacía a la segunda, posteriormente, tal como será abordado en profundidad en el capítulo relativo a derechos humanos. De otra forma, ¿es que la fuerza de los imperativos sistémicos que afectan a las posibilidades de entendimiento y de consenso racional debería desalentar de antemano la tarea de concretar los derechos humanos a escala planetaria?

Habermas parece buscar y encontrar la respuesta a esta disyuntiva no ya en la actitud que deban adoptar los actores en relación con el cumplimiento de las normas, sino en el proceso mismo de producción de éstas, el cual se espera sea fruto de un procedimiento democrático desde su génesis; desde esta óptica, los destinatarios del derecho deberían ser considerados también como sus autores. Mas, como se reconoce posteriormente, la integración de las perspectivas de

la facticidad de la imposición del derecho con la validez de su producción democrática “significa empero una hipoteca para los sistemas jurídicos, los cuales tienen por función liberar de la carga de la integración social a las operaciones de entendimiento de los actores que actúan comunicativamente, operaciones que de otro modo quedarían sujetas a exigencias excesivas.” (Habermas, 2008b: 96). Esta idea acerca de la función de «descarga» que cumpliría el derecho será parte de las reflexiones posteriores contenidas en el texto.

(2)

Segundo, un aspecto de suma importancia en el marco de la vinculación entre los campos del derecho en general y de los derechos humanos en particular, dice relación con la igualdad, y más específicamente aún con sus dos formas posibles de despliegue de ésta, a saber, como igualdad jurídica o como igualdad fáctica. Ambas dimensiones abrirán paso a una discusión inagotable en torno a las posibilidades de concretar efectivamente la igualdad plena entre los seres humanos. Empero, como se advierte, la consagración legal de la igualdad jurídica es un paso indispensable, mas no suficiente. El devenir de las luchas por los derechos humanos muestra con toda nitidez las innumerables trabas para el logro de una igualdad fáctica que se corresponda con las estipulaciones del derecho en tal sentido. Frente a ello, entre los campos del derecho y de los derechos humanos se establece una relación de complementariedad indudable, aunque no exenta de contradicciones y tracciones, a lo cual se intentará responder en la presente investigación, desde una aproximación crítica a los planteamientos de Habermas sobre el particular.

Capítulo 2

DEMOCRACIA EN EL PENSAMIENTO DE JÜRGEN HABERMAS

Tal como se señaló en la introducción, la democracia es uno de los ejes orientadores del presente estudio, específicamente desde la lectura que realiza Habermas de dicho concepto. Como se conoce, se trata de una temática profusamente desarrollada al calor de los planteamientos de este autor, cuyos gérmenes pueden encontrarse ya desde sus primeras obras, hasta llegar al despliegue de su propuesta de una política deliberativa que ha despertado enorme interés en el concierto filosófico-político de las últimas décadas. Con sus particularidades, y con el sello crítico tan propio del prisma habermasiano, su enfoque deliberativo acerca de la democracia pretende situarse como un camino intermedio entre las perspectivas liberal y republicana sobre el particular.

a. Política deliberativa: un enfoque procedimental sobre democracia

a.1. Antecedentes: pequeño itinerario histórico-conceptual

Como se conoce, la comprensión habermasiana sobre democracia se identifica hoy en día con la noción de «política deliberativa», configuración que aparece ya con esta denominación y cobra un exhaustivo desarrollo a partir de la publicación de *Facticidad y validez* (1992). Empero, con anterioridad a ello, hay rastros de planteamientos sobre democracia que constituirán las semillas de esa comprensión actualmente vigente, los cuales serán brevemente presentados a continuación como marco de referencia necesario para los contenidos del siguiente acápite. Básicamente, estos *hallazgos* responden a cinco ideas-fuerza fundamentales en el nuevo escenario moderno, a saber:

- La vinculación entre democracia y publicidad.
- La ampliación de la capacidad de disposición de la ciencia y la técnica y de las formas de vida anejas.
- El rol del Estado y la extensión de derechos.

- La legitimidad del poder político.
- La relación entre democracia y economía.

Así, una de las primeras referencias remite a la conexión entre democracia y publicidad, en donde esta última aparece vinculada a dos tendencias propias de la publicidad política en el contexto del Estado social. La primera de ellas adopta un sello manipulativo en tanto forma disgregada de publicidad burguesa. La segunda pretende, por el contrario, desplegar un proceso crítico de comunicación pública. Por cierto, ambas directrices se encuentran contrapuestas; la imposición del enfoque crítico por sobre el manipulativo representa el grado de democratización de la sociedad industrial constituida por el Estado social, es decir, democratización entendida como el grado de «racionalización» del ejercicio del poder político y social. (Habermas, 2006a). A este respecto resulta interesante advertir la preocupación del autor, ya en 1962, ante una posible pérdida de criticidad por parte de la ciudadanía en la medida en que se va dando respuesta satisfactoria a las necesidades por parte del Estado.

Como segundo ámbito de reflexión aflora lo concerniente al papel de la ciencia y la técnica en las sociedades modernas, a cuyo amparo es posible acceder a una primera conceptualización formal que señala que “[p]or democracia vamos a entender las formas institucionalmente aseguradas de una comunicación general y pública que se ocupa de las cuestiones prácticas: de cómo los hombres quieren y pueden convivir bajo las condiciones objetivas de una capacidad de disposición inmensamente ampliada” (Habermas, 2010a: 123)³². Lo que se muestra, más específicamente, es la referencia al vínculo entre técnica y práctica política, cuestión que remite, a su vez, al espacio público como campo de despliegue de deliberaciones compartidas sobre el particular. En este sentido, el autor opta por visualizar este problema teniendo como marco de referencia el proceso de formación de la voluntad política, en virtud de lo cual le preocupa cómo pueda restituirse la capacidad de disposición técnica al ámbito del consenso de los ciudadanos.

³² Esta cita corresponde específicamente al texto «Progreso técnico y mundo social de la vida», de 1965, que fue recogido en *Ciencia y técnica como «ideología»*, de 1968.

Frente a ello, la apuesta habermasiana por la generación de un espacio discursivo cobra sentido con miras al logro de una mediación reflexiva entre progreso técnico y práctica de la vida social, que permite evidenciar la dialéctica de poder y voluntad que subyace a dicha relación, pero que en ningún caso se agota desde la perspectiva de los especialistas. Por el contrario, se releva el papel de los procesos de formación de la voluntad colectiva con miras a la domesticación de las irracionalidades del dominio técnico-científico.

Una tercera referencia a la noción de democracia en el itinerario habermasiano remite al papel del Estado, especialmente en relación con el nuevo perfil que adopta aquél en el contexto moderno. En ese marco, en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973) se planteaba la interrogante acerca de las posibilidades de concretar una vigencia efectiva de la democracia en las sociedades contemporáneas, considerando –entre otros- la sobrecarga de funciones que afecta del Estado, el cual ve modificado su rol para asumir ahora tareas sustitutivas del mercado como regulador del proceso económico, dado el reconocimiento de la escasez de los recursos valor y sentido. El problema de fondo que subyace a esta constatación apunta a las dificultades crecientes de los regímenes capitalistas para generar una adhesión y/o lealtad que legitimen su actuar, dadas, por una parte, las evidentes desigualdades en la distribución de la riqueza social, como también, por otra, la influencia de las ideologías universalistas heredadas del período de formación del capitalismo. Frente a ello, el Estado responderá por medio de una oferta de servicios de bienestar. Sin embargo, la amenaza de las crisis, latentes o manifiestas, sigue estando presente y será, por tanto, objeto de preocupación tanto para el análisis como para la acción al respecto³³.

³³ En virtud de estos planteamientos, David Held ubica a Habermas en el grupo de los defensores de la tesis de las crisis de legitimación, opuesta a la tesis del gobierno sobrecargado, no obstante los tipos puros resultan siempre un tanto rígidos y la construcción habermasiana muestra algo de ambas tendencias. Held, en todo caso, no concuerda completamente con ninguna de las dos y las pone en jaque por medio de dos interrogantes: “¿se erosionó la autoridad o legitimidad del estado democrático moderno a finales de los años sesenta y en los años setenta hasta el punto de que estaba justificado hablar de una creciente crisis política con potencial

Al calor de estas consideraciones iniciales emerge, entonces, la reflexión sobre democracia como una forma de abordaje del problema que representa la extensión de derechos civiles, en este caso, del derecho a voto en elecciones populares abiertas. No obstante, aflora a este respecto una disyuntiva que se expresa en dos formas de democracia posibles que representan distintos caminos de solución. Por una parte, una democracia material que demanda la participación activa de los ciudadanos en los procesos de formación de la voluntad política, pero que llevaría a develar indefectiblemente “la contradicción entre una producción administrativamente socializada y un modo de apropiación y de empleo de la plusvalía que sigue siendo privado.” (Habermas, 1975b: 53). Por otra parte, se encuentra una democracia formal que impediría revelar esta contradicción inherente al sistema, dado que tanto sus instituciones como sus procedimientos han sido diseñados para que los motivos de adhesión por parte de la ciudadanía no interfieran en las decisiones del gobierno. En este último caso, el proceso de legitimación sólo brindaría motivos generalizados de adhesión, pero evitando la participación, lo que remite a una constatación gravitante en torno al concepto de «lo público»: se crean instituciones y procedimientos propios de una democracia formal en donde los ciudadanos tienen un status pasivo que se reduce a la aprobación o al rechazo «en bloque» de los «hechos consumados».

Una cuarta referencia indispensable apunta a la necesidad de legitimación del poder político, lo cual remite, a su vez, directamente a la esfera del derecho y, por tanto, a las vinculaciones entre ambos campos, una idea-fuerza que como se ha señalado forma parte fundamental del entramado conceptual habermasiano. En efecto, ya en la década de los setenta se comienza a fraguar la noción robusta de legitimidad que es parte constitutiva de la política deliberativa, por medio del proceso de formación democrática de la opinión y la voluntad en el espacio público-político. Así, desde el prisma habermasiano “Legitimidad significa el hecho del merecimiento del reconocimiento por parte de un orden político. Lo que con esta definición se destaca es que la legitimidad constituye una pretensión

transformador?, ¿era el estado cada vez más vulnerable al desorden político y social?” (Held, 2002: 282).

de validez discutible de cuyo reconocimiento (cuanto menos) fáctico depende (también) la estabilidad de un orden de dominación.” (Habermas, 1981: 243-244).

Finalmente, otro aspecto de este itinerario remite al esquema de una sociedad conformada por los ámbitos del sistema y el mundo de la vida, respecto del cual Habermas visualiza –a la luz de sus reflexiones sobre Marx- la insuficiencia de una teoría económica de la democracia como se propugna desde el funcionalismo marxista. Así, en la articulación entre ambas esferas es visible cómo el medio de control que representa el dinero queda anclado en el mundo de la vida por medio de instituciones de derecho privado burgués que no requerirían otro alcance. A diferencia de esto, el medio poder sí precisa de otra forma de institucionalización que permita una legitimación del régimen de dominación política imperante, la cual sólo puede provenir de procedimientos democráticos de formación de la opinión y la voluntad políticos. No obstante, se reconoce además, que “[e]ntre capitalismo y democracia se entabla, en efecto, una *indisoluble* relación de tensión; pues con el capitalismo y la democracia compiten por la primacía dos principios opuestos de integración social.” (Habermas, 2010c: 869).

a.2. Elementos constitutivos de la propuesta habermasiana

En los inicios de *Facticidad y validez*, Habermas alude a las dificultades para la pervivencia de la democracia en el contexto de sociedades altamente complejas en las cuales la tensión entre los elementos que dan título a dicha obra, justamente facticidad y validez, emerge como distintiva e inexorable. En dicho escenario, sin embargo, vislumbra no un camino de renuncia a la democracia, sino una reconceptualización de la misma desde una mirada procedimental, renunciando de paso a una configuración sustancial de la democracia. A su juicio, lo que se requiere es una democracia radical capaz de brindar respuestas a nuevas interrogantes y/o problemáticas que emergen en las sociedades actuales y que han llevado a ciertos déficits en el ámbito político que a la vez debilitan también a la democracia misma. En este esfuerzo, el autor visualiza y desarrolla con nitidez los aportes que a dicha reflexión puede brindar el campo del derecho,

especialmente desde un papel mediador entre facticidad y validez, en virtud de la aludida tensión entre ambas.

Ahora bien, yendo a las raíces mismas de esta problemática, Habermas partirá del reconocimiento de una «razón existente» que ya se encuentra presente en la *praxis* política, descartando, de paso, una dicotomía entre ideal y realidad, dado que –por el contrario- los contenidos normativos que es posible advertir en términos reconstructivos están encarnados en buena medida en la facticidad social de los propios procesos políticos. Se trata, en consecuencia, de una «insistente voz» que emerge desde una razón comunicativa inclusive cuando se encuentra distorsionada. Cabe destacar a este respecto la preocupación habermasiana por distinguir los niveles envueltos en dicha dicotomía, que se refleja en permanentes «cautelos» en su obra por diferenciar lo que es fruto de una aspiración normativa y lo que es resultado de una estricta labor reconstructiva; ello, ante el riesgo de “sustituir a la realidad por esa idealidad, es decir, de presentar como realidad una idealización de esa realidad.” (Jiménez, 2008: 13). A este respecto, sostendrá McCarthy que “Habermas no está tratando de demostrar conceptualmente que lo que es racional es (o será) real y lo que es real es (o será) racional, sino de identificar empíricamente las posibilidades empíricamente existentes de encarnar estructuras de racionalidad en formas de vida concretas.” (McCarthy, 1987: 464)³⁴.

Ello, a su vez, se apoya en el reconocimiento de dos dimensiones características de la forma de funcionar de un sistema político articulado en términos de Estado de derecho, a saber, la validez del derecho, por un lado, y a la fuerza legitimadora que tiene la génesis democrática del derecho, por otro. Así, el sello reconstructivo³⁵ de la perspectiva sobre democracia es claro, y se basa

³⁴ En una obra posterior, McCarthy precisa el sentido de su referencia a lo empírico en Habermas, a propósito del rechazo del germano a un trascendentalismo en sentido fuerte. Sostendrá, en consecuencia, que “[s]u proyecto es empírico no en el sentido de las ciencias nomológicas de la naturaleza, sino más bien en el sentido que han desarrollado, sobre todo, la lingüística y la psicología evolutiva y cognitiva.” (McCarthy, 1992: 142).

³⁵ Como se conoce, este proceder reconstructivo es muy propio de Habermas a lo largo de toda su obra, y se expresa temprana y gráficamente en *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976), en donde precisa el sentido de dicha tarea, dado

tanto en la facticidad de una razón existente como en la validez del derecho, para lo cual ya no se requerirá el respaldo de ninguna filosofía de la historia. Lo que ahora se reafirma es la ligazón indisoluble entre razón y democracia que lleva a centrar el análisis en los aspectos procedimentales de ésta, siempre teniendo al Estado de derecho como escenario de su despliegue, a la vez que como espacio en el cual se libra de manera permanente la tensión entre facticidad y validez, que en su dimensión externa refleja una tracción entre el desarrollo de procesos políticos al amparo del Estado de derecho y la autocomprensión propia de dicho Estado, expresada como teoría discursiva.

En consecuencia, el elemento nuclear de una concepción sobre democracia puramente procedimental³⁶ “radica en que el procedimiento democrático institucionaliza discursos y negociaciones con ayuda de formas de comunicación que, para todos los resultados obtenidos conforme al procedimiento, habrán de fundar la presunción de racionalidad.” (Habermas, 2008b: 380)³⁷. Como rasgos centrales de la política deliberativa, expresión que utiliza preferentemente Habermas para referirse a su comprensión acerca de la democracia, es posible advertir, primero, evidentemente, el carácter exclusivamente procedimentalista de su propuesta. Segundo, el cariz fuertemente

que pretende diferenciar claramente la noción de reconstrucción de otras como restauración o renacimiento. Así, reconstrucción significará “que se procede a desmontar una teoría y luego a recomponerla en forma nueva con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto: tal es el modo de habérselas con una teoría que en algunos puntos necesita una revisión, pero cuya capacidad estimulante dista mucho de estar agotada.” (Habermas, 1983: 9). En el caso de la democracia, se recurre a ella para aludir tanto a la preexistencia de una razón actuante como a la validez del derecho.

³⁶ Pese a esta comprensión puramente «procedimental», a juicio de Dahl, “[l]a justificación del proceso democrático nos permite afirmar que, si se cumplen ciertas premisas, él es en sí mismo una forma de justicia: es un procedimiento justo para arribar a decisiones colectivas.” (Dahl, 2002: 198). Más adelante, complementará esta idea sosteniendo que dicho procedimiento es una forma de justicia “distributiva, ya que influye de modo directo en la distribución del poder y la autoridad sobre el gobierno del Estado y (a raíz de la trascendencia que tienen las decisiones adoptadas por el gobierno del Estado) sobre otros bienes de fondo.” (Dahl, 2002: 230).

³⁷ Véase el apartado a. del capítulo 1, relativo a racionalidad comunicativa.

normativo de la misma³⁸. Tercero, el intento –y en buena medida su concreción- de trazar un camino nuevo que se ubique como vía intermedia entre las perspectivas liberal y republicana en lo que a democracia se refiere. Ello significa, a su vez, por una parte, una defensa de la posición de neutralidad frente a los diversos planes de vida que coexisten en una sociedad, sin adherir a ninguno de ellos en particular, y, por otra, el abandono de la visión totalizadora del papel del Estado en tanto eje del desarrollo de una sociedad.

Junto con ello, Habermas reconocerá la importancia de la vinculación entre poder y derecho, que emerge en relación con la necesidad de legitimación en el ámbito de la producción de normas, por una parte, y con la institucionalización de prácticas de autodeterminación de los ciudadanos, por otra. Respecto de lo primero, asoman de inmediato ciertas particularidades de la propuesta habermasiana, en relación con la negativa aceptar la validez de cualquier medio de legitimación del Estado, aun cuando se traduzca en una situación de estabilidad para una sociedad determinada, pues esto incluso podría ser un logro de gobiernos autoritarios o derechamente dictatoriales, lo cual claramente no representa un signo de progreso en términos de superación de los déficits democráticos actualmente existentes. Como bien sostiene el autor, “las poblaciones parecen exigir aquí más bien más democracia que menos.” (Habermas, 2008b: 61).

En este sentido, Habermas evidencia su distancia con las concepciones empiristas de democracia, en tanto éstas no logran una articulación entre las perspectivas del observador y del participante en relación con los procesos de legitimación de las decisiones por parte de quienes detentan el poder. Como bien reconoce, si fuera posible fundamentar un modelo de democracia de corte empirista dejaría de cobrar relevancia la cuestión de la tensión entre facticidad y validez en su dimensión externa, dado que bastaría con prescindir de los contenidos normativos del Estado de derecho. Asimismo, resulta imposible aceptar, por ejemplo, que la validez de las normas

³⁸ Como bien se sostiene, es imposible eliminar “el sentido genuinamente normativo que la comprensión intuitiva de la democracia parece sin duda implicar.” (Habermas, 2008b: 371).

previamente aceptadas esté dada por el mero libre asentimiento a ellas por parte de los individuos, pues desde el prisma habermasiano se trataría de una «comprensión voluntarista de la validez» que es imposible de ser sostenida sin recurrir, al menos, a una explicitación con arreglo a fines que permita comprender por qué las minorías deben acatar y tomar como válidas ciertas normas impuestas por las mayorías. De lo contrario, es irrealizable cualquier intento de fundamentación de las decisiones de este último grupo, ya sea desde la referencia al bien común, desde la expectativa colectiva de utilidad o desde el prisma de la razón práctica. Lo que no se dilucida aún es cómo se puede proteger a las minorías de una tiranía de las mayorías.³⁹

Un punto relevante en esta disputa dice relación con la noción de democracia que subyace a un determinado ordenamiento democrático, especialmente en relación con el papel que en él cabe a los ciudadanos. De esta forma, la visión empirista sobre la democracia muestra sus limitaciones con miras a la legitimación de las decisiones mayoritarias en materia de normas, pues reduce su ámbito de expresión a la forma de dominación de una parte de la población sobre otra. Frente a ello, Habermas sostendrá que concepciones democráticas cuyo acento está puesto (supuestamente) en la alternancia en el poder, son en el fondo la cara visible de los intereses de ciertas élites que lo que buscan es acceder al poder y perpetuarse en él⁴⁰. En tal escenario, aparecen como marginales preocupaciones

³⁹ Respecto de este punto en particular, a juicio de Habermas, la respuesta desde una mirada empirista se centraría en la alusión a las libertades fundamentales clásicas: “Las mayorías a favor de tales garantías de los intereses de las minorías se explican por el miedo de la mayoría de cada caso a convertirse a su vez en minoría. El peligro de una perpetuación de mayorías tiránicas queda prevenido y obviado porque la mayoría, por miedo a perder su poder, y la minoría, por la perspectiva de una rotación en el poder, se verían motivadas a atenerse a las reglas del juego establecidas.” (Habermas, 2008b: 369).

⁴⁰ Y sin embargo, sostiene De Zan, esta sería “la idea de democracia que tiene la gente, formada a través de su propia experiencia de la forma de funcionamiento que ha cobrado el sistema [...] que ésta consiste en el método por el cual las élites políticas adquieren o pierden el poder como resultado de una lucha competitiva por los votos del electorado.” (De Zan, 1991: 303). Más adelante, agrega: “En sociedades en las que existen grandes desigualdades económicas y sociales, esta irritante desigualdad política parece tan inevitable como necesaria para la estabilidad

relevantes y plenas de sentido como la consideración en torno a los propios ciudadanos como algo más que un «botín ideológico» en disputa por parte de partidos políticos en pugna, frente a lo cual los ciudadanos no logran visualizar las diferencias en términos de ganancias respecto de la asunción del gobierno por parte de un partido u otro.

A diferencia de este último planteamiento, la perspectiva deliberativa sobre democracia contiene como elemento inherente a sí misma la dimensión normativa en tanto indispensable –mas no suficiente– para la adhesión racional por parte de los ciudadanos hacia las reglas democráticas. En dicho contexto, la «pieza nuclear» del proceso democrático estará encarnada en la noción procedimental de una política deliberativa, que desde la óptica discursiva apunta a la configuración de un procedimiento democrático de tipo ideal tanto para la deliberación como para la toma de decisiones. Nótese, empero, la delimitación explícita en torno a la idea de adhesión ciudadana: ésta se circunscribe a la observancia de las reglas democráticas, es decir, se trata de una adscripción claramente formal. Esto es gráfico del prisma habermasiano y su intento por situar su noción de política deliberativa como una senda intermedia entre las tradiciones liberal y republicana, respecto de las cuales su propuesta avanza unos pasos *más allá* de las reducciones del prisma liberal, pero a la vez se retrae *más acá* de lo que estima son las desmesuradas expectativas del enfoque republicano. Habida cuenta de esto, rechaza la noción misma de compromiso ciudadano por considerarla «restringida» debido a que “pierde de vista la considerable complejidad de los sistemas contemporáneos” (Habermas, 2009: 143). Esta última idea, como se observa, está estrechamente vinculada con los planteamientos desarrollados en el capítulo inicial en lo relativo a la fuerte presencia del prisma sistémico en las reflexiones habermasianas. Al parecer, Habermas no rechaza la idea de compromiso ciudadano por valorarla negativamente, sino que más bien en términos de apreciarla como

del sistema. La teoría elitista de la democracia representa, bajo este aspecto, un interesante sinceramiento del sistema tal como funciona en las sociedades capitalistas, por cuanto reconoce y asume objetivamente estos hechos que significan el abandono de los ideales democráticos de la igualdad política y del autogobierno del pueblo” (De Zan, 1991: 308).

poco pertinente frente a la realidad de sociedades altamente complejas como las actuales.

Con todo, Cortina aporta un elemento que releva la propuesta habermasiana en cuanto a su énfasis en la deliberación abierta en el espacio público. Esta autora establece una diferencia en cuanto a la forma de interpretar el proceso democrático, lo cual puede expresarse en dos caminos: el deliberacionista y el agregacionista. Mientras que este último se trata de elaboraciones privadas de preferencias e intereses que sólo posteriormente se ponen en común (añaden) públicamente, la vía deliberativa “pretende ser un método racional para *transformar* públicamente las diferencias, más que para *agregarlas*.” (Cortina, 2008: 169). Esto es indesmentible, especialmente teniendo en cuenta el rechazo de Habermas a la reducción liberal del papel de los ciudadanos al modelo de la elección racional.

Como se observa, en la configuración presentada es patente tanto la ausencia como la presencia de elementos provenientes del liberalismo como del republicanismo⁴¹. En efecto, como se ha señalado, la política deliberativa se presenta como un intento por trazar un camino intermedio entre ambas perspectivas, extrayendo de aquéllas elementos que le parecen valiosos y pertinentes con miras a la conformación de un enfoque nuevo sobre democracia. Así, del prisma republicano rescata la centralidad del espacio otorgado al proceso de formación de la opinión y la voluntad políticas, cuya reflexión renueva y nutre ahora con su preocupación por la institucionalización de aquellas formas de comunicación con miras al despliegue de dicho proceso formativo. Del liberalismo, en tanto, reconoce que en el campo del procedimiento democrático también tienen un espacio las negociaciones y no sólo los discursos de autocomprensión y aquellos referentes a la justicia, pese a que no desarrolla mayormente esta idea salvo referencias específicas.

A la vez que se incorporan a la reflexión elementos distintivos de las miradas liberal y republicana, se pretende trascender a los énfasis particulares de ambos enfoques, tales como la visión del

⁴¹ Si bien es cierto este tema es abordado ampliamente en *Facticidad y validez*, vuelve a ser retomado específicamente en un artículo del año 2004 titulado «Derechos humanos y soberanía popular: las versiones liberal y republicana».

Estado en tanto protector de una sociedad organizada en torno a la economía, desde el prisma liberal, o la visión (de raigambre hegeliana) respecto de un Estado configurado como comunidad ética, desde la óptica republicana, que deja en un plano secundario la Constitución configurada como Estado de derecho. Más allá de estos énfasis, y poniendo el acento en la dimensión normativa del Estado y la sociedad -aunque no con la intensidad de la concepción republicana ni con la debilidad del enfoque liberal-, la perspectiva discursiva sobre democracia alude a una razón práctica que se afirma “en esas reglas de discurso y formas de argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada al entendimiento, y en última instancia, de la estructura de la comunicación lingüística y del orden no sustituible que representan la socialización y «sociación» comunicativas.” (Habermas, 2008b: 373). Así, la noción misma de Estado se visualiza ahora de una manera distinta, evidenciando la distancia de las perspectivas republicana y liberal, pues ya no se concibe al Estado ni como un «sujeto en gran formato» orientado a algún fin ni como el todo en un sistema de normas constitucionales capaces de regular poder e intereses de acuerdo con el modelo que representa el mercado. Por el contrario, la mirada discursiva apunta a una concepción normativa del Estado, anclada en el espacio de un sistema que contiene a los subsistemas político-administrativo y económico, pero –al menos declarativamente- no escindido del ámbito del mundo de la vida, en relación con las lógicas subyacentes a ambos planos (entiéndase en cuanto a los tipos de racionalidad operantes en cada uno de ellos). De esta forma, lo que se intenta rescatar es esa «intersubjetividad de orden superior» encarnada en los procesos de entendimiento llevados a cabo por medio de procedimientos democráticos o en los espacios públicos políticos, permitiendo así la transición y traducción del poder generado comunicativamente hacia/en poder administrativo.

Así las cosas, la concepción de democracia en tanto política deliberativa intenta tender un puente entre sistema y mundo de la vida con miras al logro de ciertas tareas propias de las sociedades modernas, a saber, la integración por una parte, y la regulación y el control por la otra. Como se conoce, tres son los mecanismos con que se ha respondido a tales afanes: el dinero, el poder administrativo y la

solidaridad. De lo que se trata ahora es de relevar el papel de este último mecanismo, pero entendiendo a la sociedad civil como «base social de los espacios públicos autónomos», claramente diferenciada tanto del sistema económico como de la administración pública. Mas los resultados de estos afanes no son del todo exitosos ni cuanto menos comprensibles, debido a las dificultades de articulación entre las perspectivas sistémica y del mundo vital, como se analizó en el capítulo inicial de la presente investigación. En efecto, dicho prisma termina brindando la imagen de una democracia reducida o relegada a los espacios que no competen ni a la economía ni a la sociedad civil. Ciertamente es que respecto de esta última hay una vinculación innegable, pero también se trata de una configuración que desde la óptica habermasiana se encuentra marcada por restricciones que no le permiten jugar un papel protagónico en el entramado societal. Más aún, las aparentes y posibles vías de solución a dicha situación terminan extrayéndose a partir de la referencia al derecho, con lo cual lo que se configura es una democracia que bien puede llamarse *juridificada*.

Como el propio Habermas lo reconoce, la solidaridad en tanto «fuerza sociointegradora» no puede ya extraerse sólo de la acción comunicativa, sino que debe también desarrollarse a través de espacios públicos autónomos diversos y de procedimientos de formación democrática de la opinión y la voluntad debidamente institucionalizados en términos de Estado de derecho. Asimismo, habrá de ser capaz de poder «afirmarse» frente a los otros dos mecanismos de integración por medio del derecho. ¿Cuáles son aquellos ámbitos en torno a los cuales se busca una solución racional por medio del procedimiento democrático? Básicamente tres: lo pragmático, lo moral y lo ético, los que deberán ser abordados por medio de la red de discursos y formas de negociación propias que constituyen la «pieza medular» de la política deliberativa. En este sentido, una teoría normativa de la democracia como la habermasiana cobra referencia empírica porque “atiende a la pluralidad de formas de comunicación que permiten configurar una voluntad común” (Cortina, 2008: 181).

Si bien es cierto la teoría discursiva centra su mirada en el plano de la justicia por sobre lo referido a proyectos de vida buena o

de realización y a lo relativo a la acción con miras a un fin, Habermas reconoce que se debe poner también atención a los campos de las consecuencias de la acción y de la vida buena. Su teoría del discurso pretende hacer referencia tanto a cuestiones morales como éticas y pragmáticas, aunque de manera diferenciada en cada caso. En el contexto de una política deliberativa, estos tres ámbitos se expresan en relación con las necesidades de integración, lo moral y lo ético en referencia a la integración social específicamente, mientras que lo pragmático respecto de la integración sistémica.

Esta pertenencia, de cierta forma, a los tres ámbitos mencionados –lo ético, lo moral y lo pragmático–, no obstante teniendo presente su diferenciación, justificarían, a juicio de Cortina, la notoria y expresa ausencia de la denominación «democracia deliberativa» por parte de Habermas, quien en todo momento refiere tanto a una «política deliberativa» como a una «teoría discursiva de la democracia». Así, al riesgo de reflejar una aplicación directa del principio del discurso a los subsistemas político y económico y también al mundo de la vida, se suman otras dos razones de esta omisión que se constata. Por una parte, el reconocimiento del sitio de la política como uno más entre los sistemas, pero en retroalimentación con el sistema económico y con el mundo vital. Por otra, la constatación de que con miras al abordaje de desacuerdos en torno a normas no sólo bastan los discursos racionales basados en una racionalidad comunicativa, sino también las argumentaciones provenientes de los ámbitos ético y pragmático (Cortina, 2008).

Al respecto, resulta interesante observar la preocupación del autor en torno a la diferenciación de los planos ético y moral desde la perspectiva discursiva, con anterioridad a *Facticidad y validez*. En efecto, en *Aclaraciones a la ética del discurso* (1991), se lee: “Desde entonces se debería haber hablado, para ser más exactos, de una «teoría discursiva de la moral», sin embargo, mantengo el uso lingüístico, que ya goza de carta de naturaleza terminológica, de «ética del discurso». (Habermas, 2000a: 9). Junto con ello, desde del ámbito moral mismo es posible distinguir la emergencia de dos tipos de discursos prácticos específicos, a saber, el moral propiamente tal y el jurídico, teniendo en cuenta la diferencia entre formalismo y procedimentalismo. A juicio de Cortina, será esta distinción la que

permite a Habermas—ya en *Facticidad y validez*— el desglose entre un principio de discurso, un principio moral y un principio democrático, a partir de lo cual “elabora una teoría del discurso, más que una ética del discurso; hasta el punto de que Apel le acusa de haber disuelto esta última.” (Cortina, 2008: 171).

a.3. Lo político y lo jurídico: tensiones y delimitaciones

Como al menos declarativamente lo expresa Habermas, esta configuración procedimental de democracia rechaza la primacía de lo político por sobre otras dimensiones de la vida en sociedad, despojando al sistema político de adjetivos tales como «cúspide», «centro» o «modelo» para ubicarlo como uno más entre los diferentes sistemas de acción. De hecho, la propia política deliberativa se ubica a sí misma como un ingrediente más de una sociedad compleja. De allí que emerja la figura de una «sociedad descentrada» que se despliega, en este nuevo escenario, por medio de una soberanía popular procedimentalizada, a la vez que por un sistema político ligado -y en retroalimentación- con las redes periféricas encarnadas en los espacios públicos políticos. En este sentido, resulta interesante advertir el espacio que se brinda, en el contexto de sociedades descentradas, al discernimiento, identificación y abordaje de problemáticas relativas a aquéllas de manera global, y no sólo para la opinión pública política. En esta dirección, se asume que “[c]uando se abandona la conceptualización articulada en términos de «filosofía del sujeto», la soberanía no necesita, ni quedar concentrada en el pueblo entendido éste en términos concretistas, ni tampoco ser desterrada al anonimato de las competencias articuladas en términos de derecho constitucional.”(Habermas, 2008b: 377). Lo que se busca es dotar de racionalidad a los resultados de las formas de comunicación que regulan el flujo de la formación discursiva de la opinión y la voluntad, de manera que la soberanía popular emerge reinterpretada a la luz del sello intersubjetivista del prisma discursivo, a la vez que replegada sobre los procedimientos democráticos y la implementación jurídica propios de los presupuestos comunicativos subyacentes a tales procedimientos, con miras a su establecimiento como poder comunicativo.

Sin embargo, pese al reconocimiento en torno a la no primacía de lo político por sobre otros ámbitos de la vida societal, es posible advertir en Habermas ciertas señales imprecisas sobre el particular. Respecto de la importancia de la política, por ejemplo, visualiza ésta al menos en los siguientes sentidos:

- i) Como «garante» frente a posibles fallos de otros mecanismos que pongan en riesgo la integración social.
- ii) En la forma de una política deliberativa, asume un papel de «bisagra» entre los dos ámbitos en los cuales se despliega: el de los procedimientos formales de formación institucionalizada de la opinión y la voluntad y el de las redes informales del espacio público-político.
- iii) En virtud de lo anterior, establece una vinculación estrecha con los contextos de un mundo de la vida que, racionalizado, permite que sus estructuras favorezcan la lógica interna de esa política, por medio de recursos propios y espontáneos a los cuales el aparato político tiene un acceso dificultoso.

Frente a ello, resulta interesante reflexionar más hondamente sobre el sentido de lo político en la construcción habermasiana. A partir de lo expuesto son visibles dos tendencias ambivalentes o de cierta forma contradictorias. Primero, el autor es claro al delimitar un espacio para lo político, situando a éste como uno más entre diferentes sistemas de la sociedad, despojándolo del lugar gravitante que ha tenido en manos de otros pensadores y/o corrientes de pensamiento. Su concepto discursivo de democracia ya no se apoya, por tanto, en un modelo de sociedad políticamente constituida, sino en uno de tipo complejo y, a la vez, descentrado. Segundo, no obstante lo anterior, asigna a lo político un conjunto de tareas y/o funciones que configuran un papel de no poca trascendencia, especialmente cuando lo signa como «garante» ante fallos que dificulten los procesos de integración indispensables para una sociedad considerando sus rasgos actuales de complejidad y descentramiento, justamente.

Cabe añadir, en relación con esto último, que posteriormente Habermas aludirá tanto a la política como al derecho en tanto facilitadores de los procesos de integración social ante el funcionamiento imperfecto –total o parcial- de ciertos mecanismos de integración. Así, luego del correspondiente tamiz discursivo por el que

lo político debe necesariamente atravesar, sostendrá que “cuando fracasan otros reguladores, como son por ejemplo los valores, las normas y las formas rutinarias de entendimiento en los que se ha crecido, la política y el derecho elevan, por así decir, por encima del umbral de la conciencia, es decir, vuelven conscientes y reflexivos esos procesos cuasinaturales de solución de problemas.” (Habermas, 2008b: 397).

A ello se suma un nuevo elemento de discusión, en el plano conceptual, en relación con la utilización del término «comunidad jurídica», dado que en ocasiones parece sustituir al de «comunidad política». Esto, por cierto, no sólo refiere a un cambio puramente terminológico, sino más bien parece aludir a una conceptualización renovada sobre la sociedad misma. En efecto, cuando Habermas alude a la primera formulación, está haciendo referencia explícita a una «asociación voluntaria de miembros iguales y libres», en donde el sistema de derechos configura el conjunto de presuposiciones básicas desde las cuales sus integrantes adoptan como legítimo el orden jurídico imperante, definición que también podría servir, desde otras miradas, para designar a una comunidad política. Más aún, asienta en ella –la comunidad jurídica- algunas de sus preocupaciones centrales, especialmente en torno a las posibilidades de autoorganización de dicha comunidad en el contexto de una sociedad compleja. Ciertamente, se advierte aquí un énfasis en lo jurídico por sobre lo político, tal vez guiado por la constatación de los niveles de complejidad de las sociedades actuales, que a su juicio tornan imposible un análisis desde el plano puramente político, especialmente en relación con la tensión patente entre facticidad y validez.

Junto con ello, parece ser que con la distinción entre ambos tipos de comunidades se intenta separar aguas en términos de adscribir la denominación «comunidad jurídica» específicamente al prisma discursivo-procedimental, mientras que la «comunidad política» remitiría a la perspectiva republicana, en cuyo marco el Estado forma parte también de esa comunidad que se administra a sí misma pero que no se ubica como cúspide de un poder estatal de manera separada. En efecto, en el epílogo a la cuarta edición de *Facticidad y validez* (2005) se incorporan algunas reflexiones que pretenden dar respuesta

a algunos cuestionamientos que ha recibido dicha obra desde su primera edición en 1992. Uno de los puntos de referencia lo constituye nuevamente la vinculación entre derecho y política; en dicho marco, a modo de clarificación se sostendrá que “la comunidad jurídica no se constituye por vía de un contrato social, sino sobre la base de un acuerdo discursivamente alcanzado.” (Habermas, 2008b: 647). Poco más de un lustro más tarde, en *La constelación postnacional*, reafirmará estas ideas manifestando que “[l]a asociación de personas jurídicas libres e iguales se completa sólo con el *modo democrático* de legitimación del poder.” (Habermas, 2000b: 89).

En relación con esta vinculación, y a la vez diferenciación, entre lo jurídico y lo político es nítido el interés por ir esclareciendo dicho punto, incluso gráficamente en el orden en que se despliega la reflexión en *Facticidad y validez*, cuyo capítulo inicial se aboca al papel mediador del derecho, pero que unos cuantos acápites más adelante dedicará un apartado especial a lo que denomina «la conexión constitutiva entre derecho y política». De lo allí expuesto es posible desprender que pese al evidente énfasis en el ámbito jurídico, se vuelve a resaltar el espacio de lo político, especialmente ligado a una cierta función de soporte del entramado que el derecho va constituyendo, reflejándose así una relación mutuamente imbricada entre ambas esferas, de forma tal que “el proceso de juridificación no ha de limitarse a las libertades subjetivas de acción de las personas privadas y a las libertades comunicativas de los ciudadanos. Tiene que *extenderse asimismo* a ese poder político que el propio medio que es el derecho presupone ya y al que tanto la producción del derecho como la imposición del derecho deben su fáctica capacidad de vincular.” (Habermas, 2008b: 199). En efecto, esta capacidad vinculante del derecho, expresado como sistema de derechos, requiere de una contraparte desde el poder estatal que permita cautelar el respeto a tales derechos por medio de una instancia que cuente con medios para el uso legítimo de la violencia en caso de incumplimiento de las normas jurídicas vigentes, en la forma de una administración de justicia estatalmente organizada. En concordancia con ello, el Estado cumplirá tres funciones centrales: sanción, organización y ejecución de los derechos positivamente establecidos. Aquí radica, entonces, esa «interna conexión» entre derecho y poder político.

No obstante, como se precisa, el ejercicio de la dominación política no se legitima por medio de la forma jurídica en su conjunto - o en abstracto-, sino específicamente a través de su vinculación al derecho «legítimamente» establecido, esto es, aquel que es fruto de una aceptación y producción racional en el marco de los procesos de formación discursiva de la opinión y la voluntad.

En esta línea, resulta provechoso visualizar cómo se despliega la reflexión sobre el derecho en relación con la propuesta discursiva de una política deliberativa, en donde es posible advertir matices y/o particularidades interesantes más allá de los elementos abordados en el capítulo inicial de esta investigación. En primer término, a la vez que reconoce el potencial del derecho con miras a la concreción de procesos de integración social en las sociedades complejas, parece advertirse también sus limitaciones. Recurriendo a la impronta kantiana en torno al concepto de legalidad, observará Habermas que en el terreno de la validez jurídica se entretengan nuevamente facticidad y validez, pero no de manera indisoluble como ocurre con las certezas de fondo del mundo de la vida.

Junto con ello, también en la línea kantiana, pero ahora *re-visitada* desde el prisma discursivo, se apuntará a desafíos mayores para el derecho en relación con su producción misma, pues no se trata de recurrir a éste como garantía de orden visto su peso coercitivo, sino que de dotar al derecho de una legitimidad racionalmente generada. De esta forma, el recurso a la coerción sólo puede ser concebido como un «motivo empírico» con miras al seguimiento de las normas, dado que la obediencia al derecho moralmente motivada (por deber) no puede imponerse a través de la mera coerción. Así, la integración social, entendida como la «conciliación» del arbitrio de cada uno con el de los demás, sólo puede concretarse en virtud de reglas normativamente válidas capaces de obtener un reconocimiento racionalmente motivado por parte de sus destinatarios. Nuevamente se visualiza la impronta kantiana en este sentido, pues se admite que las normas jurídicas son simultáneamente «leyes coercitivas» y «leyes de libertad».

En tal dirección, es la condición de racionalidad la que se busca asentar como elemento de contenido fundamental de una comprensión procedimentalista de la democracia, cuyo sentido

normativo es parte integrante de la perspectiva reconstructiva de la teoría del derecho; dicha comprensión se desarrolla gracias a la institucionalización de discursos y negociaciones con recursos comunicativos, y sólo de esta forma, pues de otro modo se trataría de mera imposición por vía de coerción. Así, el carácter racional lo es tanto en relación con las normas que emergen tras el procedimiento democrático de la deliberación como en relación con la aceptación y/o reconocimiento que se genera por parte de los destinatarios de ellas. Esto, en concordancia con el principio democrático, que deviene del principio discursivo, el cual se matiza como principio moral en tanto refiere a normas que afectan a la humanidad en su conjunto, pero que se concreta como principio democrático cuando las normas remiten a cuestiones políticas; dicho principio democrático, entonces, reza como sigue: “sólo pueden pretender validez legítima las normas jurídicas que en un proceso discursivo de producción de normas jurídicas, articulado a su vez jurídicamente, pueden encontrar el asentimiento de todos los miembros de la comunidad jurídica.” (Habermas, 2008b: 175). En este sentido, en el horizonte del derecho se encuentra la idea de justicia como aquella fuerza legitimadora última del derecho mismo, pues de acuerdo con el principio democrático se espera que las normas emanadas por medio de los procesos deliberativos puedan ser legitimadas de manera compartida -en definitiva- por su condición de ser normas justas. Desde la mirada habermasiana se cuenta así con un criterio para abordar la discusión en torno a qué es una sociedad justa, discusión que no se completa, empero, debido entre otros a la distinción entre formalismo y procedimentalismo a la que aludía Cortina líneas arriba, que lleva a Habermas a poner el acento en el plano jurídico por sobre lo moral propiamente tal.

En efecto, una de las razones del énfasis habermasiano en la legitimidad del derecho remite a su preocupación ante una constatación inexorable a la cual hacer frente: la pérdida que sufre el derecho con el advenimiento de la Modernidad en términos de su condición sacralizada, asociado anteriormente tanto en su teoría como en su praxis a figuras jurídico-teológicas, lo cual demanda renovados esfuerzos y caminos de fundamentación de su legitimidad ahora en el contexto de un nuevo orden eminentemente secularizado. Lo que entonces debe ponerse en movimiento es el poder comunicativo de

ciudadanos libres que hacen uso de dicho poder que deviene de su autonomía política. Por cierto, este último término es de gran relevancia, en tanto se ubica “en el centro del proyecto democrático moderno, un principio que puede proporcionar un punto de partida para concebir y construir un nuevo discurso democrático más sólido.” (Held, 2002: 333)⁴². Desde la óptica habermasiana, se apunta a una diferenciación, en el ámbito del poder político, entre poder comunicativo y poder administrativo, en donde el primero se ubica como productor del derecho, el cual, mediado por el segundo, desemboca en poder administrativo, en relación con el ejercicio del poder.

Así, en concordancia con el empeño por delimitar el espacio de lo político, la comprensión que asume Habermas sobre el procedimiento mismo es coherente con dicho fin, pues se trata de aquella «estructura nuclear» de un sistema político articulado en términos de Estado de derecho, pero que en ningún caso constituye un modelo para la totalidad de las instituciones sociales. Esta prevención última es necesaria, pues traza las fronteras de una política deliberativa, reconociendo que si a ésta “hubiera de hinchársela convirtiéndola en una estructura que determinase la totalidad social, el modo de «sociación» discursiva esperado en el *sistema jurídico* habría de ampliarse y transformarse en una autoorganización *de la sociedad* y empapar la complejidad de ésta en conjunto. Más ello no es posible: basta darse cuenta de que el procedimiento democrático depende de contextos de inserción que él no puede regular.” (Habermas, 2008b:381).

⁴² Líneas más adelante, Held expone la formulación concreta de su principio de autonomía, que reza así: “Los individuos deberían disfrutar de los mismos derechos (y, por consiguiente, de las mismas obligaciones) en la especificación del marco que genera y limita las oportunidades disponibles para ellos; esto es, deberían ser libres e iguales para determinar las condiciones de sus propias vidas, siempre y cuando no utilicen este marco para negar los derechos de otros.” (Held, 2002: 338).

a.4. Formación de la opinión y la voluntad: las vías formal e informal en política deliberativa

Con miras a una comprensión cabal de la noción de política deliberativa, es preciso detenerse en un ámbito fundamental de su despliegue, a saber, el proceso de formación de la opinión y la voluntad que se desarrolla en el espacio público-político. Dicho proceso puede correr por dos vertientes diferenciadas: una vía formal y otra informal. La primera alude a aquellas deliberaciones ya reguladas por procedimientos democráticos y orientadas a la toma de decisiones, mientras que la segunda remite a los procesos específicos de formación de la opinión en el espacio público-político. Lo relevante aquí es la institucionalización de dichos procedimientos y presupuestos comunicativos, como asimismo el libre fluir e interaccionar de deliberaciones y opiniones.

En cuanto a la dimensión formalmente estructurada de la opinión y la voluntad cabe destacar que no se relega a ésta a la mera organización de procesos con miras a una votación, sino que extiende también a lo concerniente a la integración de determinadas instancias de decisión, como también a su forma de funcionamiento. Claro ejemplo de esto es lo relativo a la actividad parlamentaria, en donde no sólo se desarrollan procesos cooperativos sino también de negociación de ciertos compromisos, de ser necesario, con la condición que éstos cumplan con el criterio de *fair*, es decir, de ser justos e imparciales. Las tareas que caben a instancias de este tipo se encuentran centradas en el abordaje de problemas susceptibles de deliberación con miras a un acuerdo, a raíz de lo cual, aquéllas apuntarán básicamente a su: a) Descubrimiento e identificación; b) Elaboración; c) Sensibilización; d) Justificación de su elección; y, e) Justificación de la decisión escogida entre las existentes. La tarea de fundamentación en el ámbito parlamentario es vital, pues es indispensable poder dar razón de las iniciativas llevadas adelante, cuyas consecuencias se extienden tanto al ámbito formal como al informal de la formación de la opinión y la voluntad.

Respecto de la dimensión informal, a diferencia del cauce formal no se encuentra dirigida a la toma de decisiones, sino centrada en la generación de opinión pública desde el seno mismo del espacio

público-político que se forja a partir del conjunto de redes signadas por la espontaneidad. No obstante, requiere igualmente de un marco de derechos fundamentales que actúe como garante de los procesos de formación de la opinión misma; tales redes, en tanto asociaciones informales, constituyen, a su vez, el espacio público general. Resulta llamativa la descripción que realiza el autor en torno a esta segunda dimensión, reflejada en formulaciones como «complejo salvaje» o «desprotegidamente expuesto», con lo cual se alude a las dificultades de organización de dicho espacio, habida cuenta de su espontaneidad inherente, por un lado, como también las desigualdades en la distribución del poder social en su seno, por otro. Empero, se reconocen también sus ventajas en términos de constituir un espacio de comunicación libre de restricciones, especialmente en relación con la agudeza en la percepción de nuevas problemáticas, las posibilidades de expresión de los discursos de autoentendimiento y la articulación espontánea de identidades colectivas e interpretaciones de necesidades compartidas.

¿Cuál es la vinculación posible entre los planos formal e informal? En principio, pues, de íntima necesidad, dado que los procesos de formación de la opinión y la voluntad democráticamente institucionalizados dependen de las aportaciones provenientes del espacio público en la forma de «opiniones públicas informales», generadas espontáneamente. A ello se suma, en dirección inversa, - esto es, desde el plano formal hacia el informal-, la necesidad del espacio público de contar con una «base social» conformada por un conjunto de derechos de ciudadanía plenamente vigentes y actuantes. Con razón, ha llamado Cortina (2008) a estos dos ámbitos o caminos – formal e informal- como «lugar de justificación» y «lugar de descubrimiento», respectivamente. Como se observa, se trata de una articulación evidente y necesaria entre ambas esferas, más con ello no está *completado* el edificio de la política deliberativa, puesto que, como se advierte, “tenemos que mantener a la vista esta necesidad que el procedimiento democrático tiene de ser complementado” (Habermas, 2008b: 386).

Empero, ni las condiciones de espontaneidad para la producción de una opinión y de una voluntad democráticamente generadas, ni la existencia de un marco de derechos actuante son

garantía de inexistencia de conflictos en la sociedad. Más aún si se considera la preocupación permanente en torno al logro de dos condiciones indispensables desde la óptica habermasiana como son la legitimidad y la racionalidad, en virtud de lo cual la política deliberativa sólo puede obtener su legitimación de la estructura discursiva de los procesos de formación de la opinión y la voluntad y, a partir de esto, de la expectativa de racionalidad en relación con sus resultados. A juicio de Velasco, esto representa “un radical cuestionamiento del funcionamiento real de la democracia de masas – reducida a un sistema de selección de líderes- que describieron autores como Weber o Schumpeter, y que supuestamente encaja mejor en la sociedad contemporánea.” (Velasco, 2000: 185).

Por el contrario, Habermas reafirmará su convicción en torno a la necesidad de fortalecer los espacios de discusión pública como una condición indispensable para concretar dicha política. En un sentido similar se ubican los planteamientos de Held cuando releva el papel de los debates y deliberaciones en los cuales se puedan discutir asuntos de interés público con miras a la conformación de las vidas propias de los participantes. A su juicio, “una decisión legítima no deriva necesariamente de la «voluntad de todos», sino de la implicación de todos en el proceso político” (Held, 2002: 339). Asimismo, es preciso abrir espacio a una racionalidad comunicativa porque el abordaje de posibles conflictos desde el prisma discursivo-procedimental se constituye como la alternativa privilegiada para el establecimiento de una solidaridad entre extraños en el marco de sociedades secularizadas que pretenden renunciar a la violencia.

Tal afirmación, sin embargo, podría ser interpretada como el establecimiento de un manto de neutralidad en relación con el procedimiento democrático, pero como explícitamente destaca Cortina, “[e]l concepto procedimental de democracia habermasiano ofrece una teoría normativa, con pretensión cognitivista, en la medida en que el proceso deliberativo tiene su fundamento en el Principio del Discurso, a través del Principio de la Democracia, que no es un simple mecanismo, sino la expresión de la razón práctica en su punto supremo.” (Cortina, 2009b: 183-184). Lo que ocurre es que desde la óptica de Habermas se otorga primacía a lo justo por sobre lo bueno, este es el sentido específico de la neutralidad del procedimiento,

debido a lo cual, en el contexto de los procesos de formación de la opinión y la voluntad el principio de discurso se desglosa en dos planos: uno cognitivo y otro práctico, en donde el primero apunta a las expectativas de aceptación racional de los resultados filtrados discursivamente, mientras que el segundo remite al establecimiento de vínculos de entendimiento libres de violencia y capaces de desencadenar la «fuerza productiva» encarnada en la libertad comunicativa.

Empero, ello no significa que el prisma procedimental deje necesariamente fuera cuestiones éticas que brindan una fuerza motivadora para la generación de cambios; excluir de antemano ciertas temáticas de la discusión por considerarlas parte de la esfera privada (lo que incluiría concepciones relativas al bien o lo bueno), sólo puede redundar en una autoimposición innecesaria de limitaciones, puesto que “[s]i ni siquiera podemos empezar sometiendo a discusión nuestras diferencias de opinión, no podremos *sondear* las posibilidades de un acuerdo alcanzable discursivamente” (Habermas, 2008b: 387). Desde el comunitarismo se apoyará esta postura partiendo del reconocimiento crucial de que resulta imposible desligar aquellos criterios con que se abordan las cuestiones de índole práctica del conjunto de interpretaciones sobre el mundo y de los correspondientes proyectos de vida; la neutralidad es simplemente imposible. Aun cuando se crea estar actuando (argumentando) desde ella, dicha acción (argumentación) está basada en una determinada cosmovisión. Frente a la apelación liberal en torno a la evitación de conflictos posibles ante temáticas controvertidas carentes de (aparente) acuerdo posible, la respuesta será reafirmar la propuesta discursiva entendiendo que «no tenemos más remedio» que el recurso a prácticas de entendimiento cuyos procedimientos y presupuestos comunicativos trascienden a intereses fácticos que pretendan desvirtuar la comunicación.

Así las cosas, en el ámbito de la formación de la opinión y la voluntad, ya sea por vía formal o informal, la moderna y dinámica discusión entre lo público y lo privado emerge con toda su fuerza. Como se advierte, la exigencia de neutralidad que se levanta desde el liberalismo encierra una preocupación sobre la distinción público/privado, a la vez sobre la protección irrestricta de las fronteras

de esta última esfera, ambos, elementos muy característicos del prisma liberal, por lo demás. Desde dicha perspectiva se entiende, entonces, la asociación entre lo bueno o la vida buena y el ámbito privado, o entre temas controvertidos e imposibilidad de acuerdo, cuestiones que, en cualquiera de los casos, llevan a desechar su incorporación en el seno de deliberaciones (públicas) a la luz del procedimiento democrático. No obstante, como bien se reconoce, hay un amplio margen de distancia entre el abordaje de ciertos temas y el establecimiento de obligaciones arbitrarias o sesgadas que pretendan erigirse como universales. Nuevamente, el esfuerzo de delimitación de lo político aparece con claridad: “los asuntos que han menester de una regulación política deben discutirse públicamente; pero no todo lo que justificadamente es objeto de una discusión pública, queda ya también convertido en objeto de una regulación política.” (Habermas, 2008b: 391). Lo que el autor quiere evitar es la analogía entre dos pares comúnmente asociados, a saber, «asuntos privados v/s asuntos públicos» y «discursos restringidos v/s discursos irrestrictos».

Esta discusión se expresa en un sentido similar en relación con la regla de la mayoría como forma de resolución de diferencias y toma de decisiones, pues a dicho amparo aflora también el problema en relación con “el límite entre las cuestiones que deben decidirse de forma colectiva y las que no deben decidirse así” (Dahl, 2002: 177). Esto tendría para Dahl al menos tres consecuencias en relación con el procedimiento democrático en versión habermasiana, a saber:

- Primero, muestra que evidentemente la discusión entre lo público y lo privado, o entre materias sujetas a discusión y temas de resolución privada, no se resuelve más fácilmente adoptando la regla de las mayorías. En consecuencia, el procedimiento democrático no debe ser visto como necesariamente más costoso o dificultoso en términos de arribar a un consenso. Los problemas relativos a los contenidos de las deliberaciones (orden del día, pautas, temas en espera, etc.) se pueden presentar previamente con independencia de la forma en que vayan a ser posteriormente abordados.
- Segundo, en consecuencia, el prisma procedimental puede ser relevado en términos de las posibilidades que ofrece a los participantes de ampliar su visión sobre determinadas

temáticas sometidas a discusión, por medio del tráfico incesante de argumentaciones a favor y en contra. A este respecto, el procedimiento mismo cumpliría un papel destacado con miras a procesos de información y aprendizaje ciudadanos⁴³. Más aún, el objetivo del logro de consenso exige a los participantes un posicionamiento argumentado a favor o en contra que trasciende a la simple manifestación afirmativa o negativa que implica adoptar una resolución por mayoría; lo que se busca es la promoción de un ejercicio ciudadano de mayor profundidad, el cual no podrá ser nunca asimilado a la mera ratificación de posturas ya predeterminadas.

- Tercero, no obstante, el procedimiento democrático no agota (no debería agotar) el contenido ni el sentido de una democracia, pues, como bien se reconoce, “para que una asociación democrática maximice la autodeterminación entre sus miembros necesita mucho más que su adopción de un principio satisfactorio que rijan las decisiones colectivas.” (Dahl, 2002: 177).

Se requiere, entre otros, de un conjunto de derechos actuante en relación con la autonomía tanto privada como pública de los ciudadanos. En efecto, como se señaló líneas arriba, uno de los elementos clave para el despliegue de los procesos informales de formación de la opinión pública es contar con una cierta infraestructura en términos de articulación y ejercicio de derechos fundamentales. A este respecto, Dahl es taxativo al defender la existencia de un marco de derechos que proteja a las personas afectadas por decisiones colectivas, dado que de otro modo es imposible cumplir con criterios mínimos para hablar siquiera de un proceso democrático con sentido. Como ejemplo de tales prerrogativas se menciona: el derecho a participar en las decisiones colectivas a las que habrán de someterse los ciudadanos, la igualdad de voto y de participación en los procesos de toma de decisiones, el derecho a una «comprensión esclarecida» de los intereses en juego,

⁴³ Tal como fue referido en el capítulo primero, acápite inicial sobre racionalidad comunicativa.

entre otros⁴⁴. Empero, una diferencia visible con Habermas sobre el particular radica en la consideración de Dahl de tales derechos como «morales», amplios y necesitados “a su vez, [de] un conjunto de derechos más específicos, tanto morales como legales, como el derecho a la libre expresión.” (Dahl, 2002: 205).

Luego, es el propio sistema de derechos el que plantea como requerimiento ineludible la emergencia y respeto de la autonomía, tanto en su dimensión pública como privada, de manera simultánea. Se asume, no obstante, que el establecimiento de una línea diferenciadora entre los planos de lo público y de lo privado no es nunca fácil, como tampoco inmutable. Por el contrario, la separación entre el ámbito de los intereses propios respecto de aquellos compartidos responde a circunstancias históricas que se traducen en contextos sociales determinados y concretos, pero que se van modificando con el paso del tiempo, trastocando a su paso también aquellas definiciones de lo público y de lo privado que han prevalecido hasta cierto momento. Tales consideraciones valen tanto para los procesos de formación de la opinión y la voluntad formalmente estructurados como para los informalmente generados.

En el caso de los procesos desarrollados informalmente, el papel que juega la autonomía es también trascendental, especialmente en relación con las posibilidades de tematizar libremente diversos tópicos en el seno del espacio público, algunos de los cuales pueden tener pretensión de universalidad y por tanto aspirarán a ser debatidos en las instancias formales de deliberación con miras a alcanzar un estatuto de normas consentidas por todos. De esta forma, lo que se produce es una «lucha por el reconocimiento»⁴⁵ por medio de la cual

⁴⁴ A juicio de Dahl, en este caso se trata de derechos o bienes que conforman «parte integral» del proceso democrático mismo. Pero también existen derechos «exteriores» al proceso y sin embargo necesarios para éste (igual participación en la vida política, igualdad en la posesión de bienes materiales, ingresos, educación, status, información, etc.). Un tercer grupo lo conforman aquellos derechos o bienes “exteriores al proceso democrático y que no son necesarios para él, pero sí para que se cumpla la idea de la Igualdad Intrínseca y el Principio de la Consideración Equitativa de los Intereses.” (Dahl, 2002: 210).

⁴⁵ Como se conoce, esta expresión remite originariamente a Hegel y su teoría del reconocimiento. En el escenario contemporáneo refiere a Axel Honneth, quien ha seguido profundizando y desarrollando dicha línea. Al respecto, en el capítulo 4,

paulatinamente ciertos temas considerados tradicionalmente pertenecientes a la esfera privada pasan a formar parte de lo público⁴⁶, generalmente debido a la presión que ejercen ciertos grupos o asociaciones en pro de dicho tránsito. Frente a ello, la capacidad de autonomía de personas y agrupaciones para llevar adelante dicha tarea es fundamental.

Justamente elementos como la efectiva capacidad de autonomía y otros de similar tenor pueden responder al intento por aprehender la estructura social más allá de elementos empíricos como los que revelan ciertos estudios sociológicos (nivel y distribución de rentas, formas de producción, nivel de escolarización, posesión de ciertos bienes materiales, etc.). Junto a dichos contenidos, es preciso dar vida entonces a un lenguaje capaz de describir aquellas «constelaciones favorables» y «tendencias facilitadoras» con miras al develamiento de potenciales de racionalización ya existentes y susceptibles de ser abordados por el sistema político. Esto puede formar parte de lo que líneas arriba se mencionaba en torno a la necesidad de complementación de un procedimiento democrático que no puede agotar todo el contenido de lo público-político en ninguna sociedad, ni aspirar a hacerlo, por lo demás.

En virtud de ello, la soberanía popular queda internamente ligada con las libertades subjetivas, como también con el poder estatalmente organizado, mediados ahora comunicativamente, de manera que ya no se encuentra encarnada ni en un colectivo abstracto ni en un conjunto físicamente aprehensible de ciudadanos reunidos, sino que emerge en el contexto de deliberaciones y decisiones racionalmente estructuradas, aunque –como bien se precisa– “no por ello pierde la soberanía popular ni un ápice de su contenido radical-

parte II, se aborda específicamente la perspectiva honnethiana con miras a su interpelación a los planteamientos de Habermas.

⁴⁶ Especialmente gráfico de este tránsito son aquellas temáticas y/o problemáticas levantadas y defendidas desde el ámbito del feminismo. Actualmente, muchas de las normas jurídicas o morales que prevalecen en pro de la igualdad entre los géneros tuvieron su origen en las demandas de grupos feministas que comenzaron a exigir para ellas tratamiento (discusión y problematización) en el espacio público. Recuérdese al respecto uno de los lemas identitarios del movimiento feminista: “lo personal es político”, afirmación sostenida por primera vez por Kate Millet en su clásica obra *Sexual Politics* (1969).

democrático.” (Habermas, 2008b: 203). Como se reconoce, la complejidad de las sociedades actuales impide la expresión concreta de la voluntad del pueblo como un todo capaz de influencia, en buena medida debido a las grandes dimensiones de estas mismas sociedades, más aún considerando las justificadas demandas por la no discriminación de grupos y/o corrientes que ciertamente aportan con su diversidad al enriquecimiento societal. Sin embargo, la concentración del poder en unos pocos o la distancia entre la esfera de la actividad política institucionalizada y los ciudadanos, entre otros, son el reflejo de aquellas constataciones que resulta imposible ignorar.

Finalmente, es preciso tener en cuenta ciertas situaciones que afectan el desarrollo de los procesos de formación de la opinión y la voluntad en el sentido hasta aquí descrito. A este respecto, se alude a los llamados «momentos de inercia», que se expresan en la forma de una escasez de recursos funcionalmente necesarios para el despliegue de dichos procesos formativos. Ejemplos de tales recursos son el tiempo disponible para participar en comunicaciones políticas, la atención a temáticas con lógica propia, o la disponibilidad y capacidad para realizar aportes propios a determinados temas. Esto muestra, entre otras cosas, que en la facticidad de sociedades complejas se desarrollan procesos de formación de la opinión y la voluntad que distan mucho del modelo de «sociación» comunicativa pura. Sin embargo, este patrón sólo cumple un papel de «ficción metodológica» que contribuye justamente a poner en evidencia los momentos de inercia inherentes a la complejidad social, instancias que en la mayor parte de los casos permanecen ocultas incluso a los participantes en tales procesos.

¿Cuál es, entonces, el camino de salida ante la situación descrita? Habermas nuevamente se vuelven aquí los ojos al derecho, dado que el modelo de sociación comunicativa pura, mediado por el concepto procedimental de democracia, cobra la forma de una comunidad jurídica, de manera tal que “el modo de «sociación» discursiva sólo puede establecerse a través del medio que representa el derecho. Y en el derecho como tal quedan ya incorporados esos momentos de inercia de los que el modelo de «sociación» «pura» abstrae.” (Habermas, 2008b: 405). Con esto, el derecho contribuiría a reducir la complejidad social.

b. Delimitación de esferas e influencia sistémica: el *caso* de la sociedad civil

Como se ha podido observar, han aparecido hasta el momento no pocas referencias a la sociedad civil en versión habermasiana, mas no se ha detenido la mirada en ella en particular hasta ahora. Empero son reconocibles en esta configuración dos elementos característicos del pensamiento de este autor, a saber, el acento en la diferenciación de esferas societales, como también la primacía sistémica por sobre la del mundo vital. Luego, entonces, la definición que brinda sobre la sociedad civil comienza justamente con una prevención acerca de la exclusión de la esfera económica de dicho entramado, de forma que aquélla puede ser conceptualizada de la siguiente forma:

“su núcleo institucional lo constituye esa trama asociativa no-estatal y no-económica, de base voluntaria, que ancla las estructuras comunicativas del espacio de la opinión pública en la componente del mundo de la vida que [...] es la *sociedad*. La sociedad civil se compone de esas asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de forma más o menos espontánea que recogen la resonancia que las constelaciones de problemas de la sociedad encuentran en los ámbitos de la vida privada, la condensan y [...] la transmiten al espacio de la opinión pública-política. El núcleo de la sociedad civil lo constituye una trama asociativa que institucionaliza los discursos solucionadores de problemas, concernientes a cuestiones de interés general, en el marco de espacios públicos más o menos organizados.” (Habermas, 2008b: 447).

Frente a ello, ¿cómo entender la delimitación de esferas y el lugar de lo económico en la sociedad civil, especialmente en relación con sus posibilidades de acción? Como se conoce, Habermas adhiere al prisma de una sociedad constituida de tres sectores fundamentales: Estado, mercado y sociedad civil⁴⁷. Luego, aunque la separación

⁴⁷ En torno a los orígenes de esta separación en tres sectores o actores, ver: Cohen y Arato (2000), *Sociedad civil y teoría política*, pág. 478 y ss. Sobre el particular, estos autores comienzan refiriéndose a “[I]a superioridad de una estructura en tres partes para entender a la sociedad civil” (Cohen y Arato, 2000: 479). Ver también –

habermasiana entre sistema y mundo de la vida podría ser vista como una reproducción del dualismo Estado-sociedad -propio de algunas perspectivas marxistas, neoconservadoras y herederas del socialismo utópico-, si se analiza con más detalle -como sugieren Cohen y Arato- “el dualismo metodológico se conserva respecto a la ‘lógica’ de las tres esferas institucionales. Los dos medios/subsistemas participan en la misma función social fundamental, la de *integración de sistemas*, que hace referencia a las interdependencias funcionales no intencionales de los efectos de la acción coordinada, sin referirse a las orientaciones o normas de los actores. No obstante, el dualismo metodológico lleva a una estructura de tres partes.” (Cohen y Arato, 2000: 481).

Una postura crítica al respecto plantea acertadamente García-Marzá cuando cuestiona el inmovilismo que se desprende de la comprensión habermasiana referida, dado que a su juicio «lo único» que se logra con la separación entre economía y sociedad civil es “dejar a sus instituciones ‘fuera de la crítica’ y, con ello, renunciar a toda posibilidad de transformación y cambio que no provenga de las otras esferas, esto es, vía legal en el caso del estado, vía influencia en el caso de la opinión pública.” (García-Marzá, 2011: 35). Y sin embargo, desde la perspectiva interpeladora de este autor dos rasgos identitarios de la sociedad civil son la libertad y la voluntariedad, las cuales se ven claramente restringidas al calor de su separación del mundo económico. En Habermas, por tanto, se estaría en presencia de una sociedad civil que no es completamente libre ni espontánea en su devenir, aunque ello resulta coincidente con su perspectiva jurídica predominante.

Ahora bien, este planteamiento diferenciador parece transitar en Habermas por ciertas constantes que se traducen en tres tendencias

desde una óptica opuesta- el artículo de J. Keane «Once tesis sobre el mercado y la sociedad civil». Aquí el autor expone algunas explicaciones posibles ante la separación entre mercado y sociedad civil, entre ellas, por una parte, “el colapso de la economía política y el ascenso de los economistas neoliberales”. Por otra, el que “numerosas llamativas iniciativas cívicas de las pasadas dos décadas, tales como Greenpeace, Emergency, Transparencia Internacional o el Foro Social Mundial, han buscado, evidentemente, no sólo frenar la violencia de los estados, los ejércitos y los *gánsters* sino también publicar malas conductas corporativas e injusticias del mercado.” (Keane, 2008: 14).

identificables, a saber: a) Primero, la constatación inequívoca de la existencia de una lógica sistémica propia altamente resistente a las influencias externas; b) Paralelamente, una apuesta por una mayor interrelación entre sistema y mundo de la vida, con miras a la superación de la exclusividad de dicha lógica en ámbitos como la economía y la administración; y c) No obstante, un cierto desaliento en términos de que sea esto factible. Surge la pregunta, entonces, acerca de cómo podría ser posible esto último. Pese al desánimo latente, el desafío de tender puentes entre los ámbitos sistémico y del mundo vital encontraría –a juicio del autor– posibilidades de despliegue gracias a los aportes de un derecho capaz de actuar como «bisagra» entre aquéllos, asumiendo las tareas de articulación y a la vez traducción de los diferentes lenguajes provenientes de uno u otro campo en ambas direcciones. En el caso de los mensajes provenientes del mundo de la vida brinda a éstos una forma inteligible “para los códigos especiales con que opera una Administración regulada por el medio poder y una economía regida, controlada y gobernada por el dinero.” (Habermas, 2008b: 146)⁴⁸. El derecho tendría una capacidad

⁴⁸ Nótese que respecto del subsistema administrativo su relación con el mecanismo poder es de «regulación», mientras que el dinero –en tanto mecanismo propio del subsistema económico– «rige», «controla» y «gobierna» a éste último. Dada la diferencia de intensidad en los términos utilizados, parece advertirse, respecto de este segundo plano sistémico, un mayor anclaje sobre sí mismo a la vez que menores posibilidades de modificaciones en su seno. Así lo reflejan también los cuestionamientos que se le plantean al propio Habermas en una entrevista recogida en *Más allá del estado nacional*, en donde plantea el entrevistador que “[a] nuestro juicio en *Facticidad y validez* el acento se pone más bien en el eje mundo de la vida-Estado que en el eje mundo de la vida-economía. En comparación con trabajos anteriores, en este libro dedica usted poco espacio a la cuestión de cómo habría que domesticar democráticamente las fuerzas destructivas de la economía capitalista.” (Habermas, 1997b: 152). La formulación del comentario y preguntas involucradas es un tanto extenso, pero vale la pena mencionar lo que sigue: ... “el respeto que usted muestra por la lógica sistémica interna de una economía regulada a través de mercados, ¿es compatible con la idea que usted se hace de una política deliberativa y de una domesticación ecológica del capitalismo? ¿No obliga precisamente esa relación de tensión entre capitalismo, ecología y democracia a una diferenciación del concepto de lógica interna en una lógica interna de tipo positivo y exonerante y una lógica interna de tipo negativo y destructivo?” (Habermas, 1997b: 152). Desde una postura similar cuestiona García-Marzá que lo «único» que se logra con la separación habermasiana entre economía y sociedad civil es “dejar a sus

«transformadora» de la cual carecería la moral. Pero como se analizó en el primer capítulo de este estudio, más allá de las fortalezas que pueda encarnar y representar el derecho, uno de los núcleos problemáticos es que es él mismo entendido desde una marcada configuración sistémica.

Al respecto, resulta también nutritivo detenerse en otro elemento de análisis sobre la delimitación de esferas que apunta a determinados modelos explicativos subyacentes a los planteamientos habermasianos. En efecto, se trata de dos enfoques interpretativos de la relación entre sistema y mundo de la vida o, más específicamente, en torno a las posibilidades de influencia de la opinión pública y la sociedad civil sobre el sistema político. Emerge, por una parte, a un «modelo del asedio», que ya estaba presente en *Teoría de la acción comunicativa* y que, en un escrito de 1988 se explicitaba de la siguiente forma: “El poder comunicativo es ejercido a modo de un asedio. Influye sobre las premisas de los procesos de deliberación y decisión del sistema político, pero sin intención de asaltarlo, y ello con el fin de hacer valer sus imperativos en el único lenguaje que la fortaleza asediada entiende: el poder comunicativo administra el acervo de razones, a las que, ciertamente, el poder administrativo recurrirá (y tratará) en términos instrumentales, pero sin poder ignorarlas, estando como está estructurado en términos jurídicos.” (Habermas, 2008b: 612)⁴⁹. Empero, cuatro años más tarde Habermas reconocerá que su imagen del aparato estatal en tanto fortaleza democráticamente «sitiada» puede llevar a errores en su comprensión, opinión que reforzará posteriormente al sostener que dicho modelo es «demasiado derrotista», “por lo menos cuando la división de poderes se entiende en el sentido de que las instancias de la administración y

instituciones ‘fuera de la crítica’ y, con ello, renunciar a toda posibilidad de transformación y cambio que no provenga de las otras esferas, esto es, vía legal en el caso del estado, vía influencia en el caso de la opinión pública.” (García-Marzá, 2008: 35).

⁴⁹ Esta cita fue tomada de «La soberanía popular como procedimiento», uno de los acápites del apartado de «Complementos y estudios previos» con que finaliza *Facticidad y validez* en su 5ª edición en español. No obstante, remite originalmente a una conferencia pronunciada en diciembre de 1988 y publicada un año más tarde en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Die Ideen von 1789*, Frankfurt a. M, pp. 7-36.

de la justicia, que *aplican* el derecho, sólo habrían de tener un acceso limitado a aquellas razones que las instancias legisladoras han de movilizar en toda su longitud y latitud para justificar sus decisiones ponedoras de derecho.” (Habermas, 1997b: 148).

El segundo patrón, que se encuentra presente ya en *Facticidad y validez*, es el «modelo de esclusas», que parte de una constatación basal: “Hoy las materias necesitadas de regulación son a menudo tales que no pueden ser reguladas *ex ante* con precisión por el legislador político.” (Habermas, 1997b: 148). Este último debe, en consecuencia, abocarse no sólo a tareas de aplicación de normas sino, antes que ello, ser parte activa en los procesos deliberativos acerca de la fundamentación de las mismas. En este sentido, este modelo apunta a una cierta «co-legislación implícita» que a fin de legitimarse requiere otras formas de participación, pues es precisa la impronta de la formación democrática de la voluntad en el seno de de la administración. En este sentido, este segundo modelo apuntaría a una democratización más profunda que el modelo del asedio. Empero, frente a ello, siguen en jaque las posibilidades de participación efectiva, cuya negación “no indicaría una ausencia perfectible a base de aumentar las cotas de libertad, sino que formaría parte de la ambivalencia lógica del *sistema*.” (Requejo, 1991: 143). Por cierto, Requejo no pretende sumarse a la perspectiva habermasiana sobre el particular, sino que –a partir de lo expuesto- intentar mostrar lo que denomina «diluidas observaciones» en los argumentos de Habermas, que se debaten entre el rechazo al prisma weberiano, las aporías de la primera generación de francfortianos o la teoría de sistemas, sin lograr constituir, a su juicio, un camino alternativo realmente claro y factible⁵⁰.

Más aún, es en la confluencia de perspectivas normativas y descriptivas donde se generan núcleos problemáticos de compleja resolución⁵¹. En este sentido, a juicio de Velasco una de las mayores

⁵⁰ Requejo añade un ejemplo que puede apoyar su postura: ...”el «universalismo» de los programas del Estado de bienestar actuaría en sentido contrario al universalismo de la *resistencia* de la colonización sistémica” (Requejo, 1991: 145).

⁵¹ Justamente en torno a dichos órdenes, Habermas critica no? obstante el proceder sistémico por el intento de solapar ambos. Poniendo como ejemplo la supuesta inevitabilidad –de ser preciso- de la tecnificación del mundo de la vida con miras al cumplimiento de imperativos funcionales, sostendrá que “[e]l funcionalismo

debilidades de la propuesta discursiva sobre democracia radica justamente en que, por una parte, apuesta por una sociedad civil robusta capaz de identificar, articular y transmitir las problemáticas y/o necesidades que identifica en el devenir cotidiano de los ciudadanos en el espacio público, para lo cual se requiere que éstos asuman la responsabilidad por su propio destino común sin coacciones. Sin embargo, por otra parte, ante una descripción como esta cabe preguntarse “que si de veras existiera una cultura participativa profundamente asentada, ¿para qué habría necesidad del derecho y, en última instancia, del Estado que Habermas preconiza en *Facticidad y validez?*” (Velasco, 2003:114). Ciertamente es que podría objetarse de esta interrogante la referencia que pone en duda la necesidad de un Estado como el que Habermas delinea copiosamente, pero no ocurre lo mismo con el derecho, pues respecto de él sí que tiene pleno sentido la interpelación, dada la crítica que se ha realizado en el presente estudio al papel desmedido que el autor le otorga al calor de sus planteamientos sobre democracia y derechos humanos. En efecto, si en el horizonte se sitúa la aspiración por una sociedad civil fuerte y activa, ¿seguiría siendo necesario el papel del derecho en tanto categoría mediadora entre facticidad y validez, como también en tanto mecanismo para la integración social? Más aún, ¿cómo habría de interpretarse el logro mismo de una sociedad civil fortalecida?, ¿cómo obra el papel regulador e integrador del derecho, y más específicamente del marco de derechos fundamentales garantes de un espacio público libre de distorsiones?, ¿o cómo fruto de la propia reproducción e impulso de la sociedad civil? Es posible advertir la afinidad que manifestaría Habermas respecto de la primera de estas opciones, relevando así el papel del derecho, como también la visión contraria desde estas líneas, poniendo énfasis en una sociedad civil fortalecida no sólo jurídicamente. Asimismo, ¿debería entenderse, entonces, la propuesta de una política deliberativa como un modelo de *transición* hasta la consecución de las premisas contenidas en su propio seno? Esto significaría intentar llevar a la política deliberativa *al máximo* de sus posibilidades, mas no está claro el éxito final de esta

sistémico de cuño luhmanniano transforma imperceptiblemente este postulado práctico en un postulado teórico, disimulando así su contenido normativo.” (Habermas, 2010c: 870).

empresa dadas las condiciones de base que limitan sus posibilidades de despliegue, tal como ha sido desarrollado a lo largo del presente estudio.

La sociedad civil en versión habermasiana deja fuera de ésta, justamente, aquellos ámbitos de acción en que se despliegan buena parte de las relaciones sociales, en las cuales también se produce y reproduce el poder social, porque no se trata de un espacio aséptico ni cuanto menos sólo susceptible de regulación jurídica. Para profundizar en la democracia es preciso un concepto de sociedad civil fortalecido y con capacidad de «dar razón» tanto de mecanismos dirigidos al logro de los propios interés, como de aquellos derivados del diálogo en torno a intereses comunes. Esto significa repensar las fronteras entre lo privado y lo público, como también la interacción entre intereses particulares e intereses generalizables, entre otros, porque de todo ello es posible dar e intercambiar razones⁵². En coherencia con esto, García-Marzá aporta una nueva conceptualización de sociedad civil que reza de la siguiente forma: “ámbito de interacciones estructurado en torno a una red de asociaciones y organizaciones que, dentro del orden jurídico, son posibles gracias al libre acuerdo de todos los participantes, con el fin de alcanzar conjuntamente la satisfacción de determinados intereses y la resolución consensual de posibles conflictos de acción.” (García-Marzá, 2011: 44).

c. Democracia más allá de las fronteras nacionales

Ciertamente, la reflexión sobre democracia en un escenario postnacional ha sido para Habermas un ámbito de preocupación preferente en sus últimas dos décadas de producción filosófica. Empero, teniendo en cuenta los objetivos de este estudio, como asimismo sus posibilidades de extensión, en este apartado se centrará la mirada en lo concerniente a las reflexiones más actuales sobre el tema, especialmente a partir de su obra de 2011 dedicada justamente al tema de la «constitución» de Europa.

Allí aflora nuevamente, como preocupación transversal, lo relativo a la legitimidad de las decisiones ahora más allá de las

⁵² Lo relativo a intereses generalizables será abordado específicamente en el capítulo 3 apartado h relativo a derechos humanos y sociedad civil.

fronteras de los Estados nacionales. En este marco, se manifiesta distancia con posiciones «derrotistas» que ven en la transnacionalización de la soberanía popular una pérdida en términos de legitimación. Primero, porque el Estado nacional debe continuar desempeñando su «papel constitucional» de garante del derecho y de la libertad. Segundo, porque desde el propio sentido normativo de la democracia se desprende la exigencia de ampliación de capacidades políticas más allá de los límites nacionales. Esto significa, entonces, extender los procedimientos democráticos a un escenario transnacional como forma de asegurar la legitimidad de las decisiones, por una parte, como también de resguardar la soberanía popular ahora en un nuevo contexto, por otra. Como se advierte, “la limitación de la soberanía nacional a favor de una transferencia de los derechos de soberanía a instancias supranacionales no *tiene que* pagarse al precio de una incapacitación de los ciudadanos democráticos.” (Habermas, 2012: 52).

En esta senda, a Habermas le preocupa enormemente el lugar de la soberanía más allá de los márgenes del Estado-nación, en virtud de lo cual realiza una prevención a fin de no confundir soberanía popular con soberanía estatal. La primera, como se conoce, remite a los contextos nacionales y se expresa por medio de los procesos de formación de la opinión y la voluntad en el espacio público-político; su resguardo ante una transnacionalización de la democracia es para el autor intransable. A diferencia de esto, la soberanía estatal remite a la autonomía y capacidades de despliegue externo de cada uno de los Estados en el concierto internacional. Cada uno de estos tipos responde a lógicas distintas, de modo que mientras que esta última “está pensada según el modelo del *libre arbitrio*, la soberanía del pueblo se expresa en una legislación democráticamente generalizadora, que garantiza a todos los ciudadanos las mismas *libertades*.” (Habermas, 2012: 52)⁵³. No tener en cuenta esta diferenciación supondría, pues, una «reificación» de la soberanía popular.

Los espacios de deliberación e inclusión deben ser cautelados, y para ello el modelo que se propone es el de una «sociedad mundial constituida políticamente». Intentando un ejercicio de síntesis, es

⁵³ Cursivas mías.

posible dilucidar y presentar a continuación un conjunto de ideas y/o elementos constitutivos de dicha iniciativa⁵⁴.

En primer lugar, la mayor parte del análisis habermasiano a este respecto tiene como referente el caso de la Unión Europea. Empero, su propuesta de una sociedad mundial trasciende a ella y por eso en algunos pasajes refiere a uno u otro nivel, entendiendo que la primera encontraría posibilidades de despliegue y continuación en el contexto de una configuración mundial de mayor extensión.

En segundo término, una sociedad mundial requiere de una constitución cuyo objetivo es la conformación de una «comunidad de ciudadanos del mundo», puesto que los ciudadanos son el primer sujeto constituyente de dicha sociedad. Tras ellos, el siguiente sujeto está representado por los Estados nacionales. Para ello se proyecta la creación de una «asamblea general de representantes» de ambos integrantes, esto es, de los ciudadanos y de los Estados.

En tercer lugar, en relación con el papel de Naciones Unidas en este entramado, se reconoce su relevancia como instancia supranacional que deberá estar concentrada en una tarea dual fundamental: velar por el cumplimiento global de la prohibición del uso de la fuerza y por la implantación de los derechos humanos. Asimismo, considerando que esta comunidad mundial no puede adoptar en ningún caso un carácter estatal, ella depende de que quienes detentan el monopolio estatal del poder se subordinen a las directrices del Consejo de Seguridad. Al respecto, pertinente es la crítica de Held cuando demanda cambios en el sistema de veto que ejerce dicho Consejo, debido a que reconoce que la forma actual de organización de Naciones Unidas encarna dos principios contradictorios: por un lado, “la igualdad de todos los países (un país, un voto, en la Asamblea General), [por otro] la deferencia al poder geopolítico (poder especial de veto en el Consejo de Seguridad para los miembros con actual o antiguo estatus de superpotencias)” (Held, 2002: 396).

En este sentido, la apuesta subyacente remitiría a un cambio en la conciencia de los Estados miembros, a fin de que puedan entenderse a sí mismos no ya como poderes soberanos sino como «miembros

⁵⁴ J. Habermas, *La constitución de Europa*, p. 78 y ss.

solidarios» de la comunidad internacional, de forma que el ejercicio del dominio político pueda ser proseguido en un nivel más elevado.

En cuarto lugar, están aún en jaque las posibilidades de conformación de un espacio público mundial en que se exprese una verdadera transnacionalización de la soberanía popular, como reclaman los comunitaristas, dado que la vinculación de los ciudadanos en el marco de circuitos comunicativos del espacio público mundial no dependería ya de los contextos de una cultura política común. La solidaridad ciudadana que debe expresarse en el abordaje de temas y problemáticas compartidas daría de cierta forma un salto al vacío ante el paso a un formato mundial. ¿Cuál es la salida posible a esta situación? A juicio del autor, la excepción a esta constatación la constituyen los dos temas o tareas específicas de responsabilidad de Naciones Unidas -recuérdese, la prevención de la guerra y la realización de los derechos humanos-, dado que éstas constituyen «intereses generales» altamente «despolitizados» que pueden ser, por tanto, compartidos y asumidos por la población más allá de cualquier diferencia político-cultural. No se trataría de cuestiones de moral puramente, sino de derecho fundamentalmente, lo que facilitaría su abordaje en un contexto mundializado no asociado a formas específicas de vida en las cuales autoafirmarse. Más aún, como se reconoce, los contenidos relativos a las dos tareas esbozadas “están anclados en el núcleo moral de todas las grandes religiones mundiales y de las culturas que llevan su impronta.” (Habermas, 2012: 87). Luego, se reducen las exigencias de legitimación, de modo que los ciudadanos no necesitan formar parte de procesos de formación colectiva de la voluntad en «sentido propiamente político». Baste con que la «cadena de legitimación» se despliegue desde los Estados nacionales, atravesando niveles regionales (como por ejemplo, la Unión Europea), hasta llegar a la organización mundial, siempre que se cumpla con las siguientes condiciones:

- i) Que la comunidad internacional se extienda a una comunidad cosmopolita por medio de una representación de los ciudadanos del mundo basada en elecciones.
- ii) Que las facultades de Naciones Unidas se circunscriban a las tareas centrales de mantenimiento del orden, que

corresponden a objetivos con contenido moral y naturaleza básicamente jurídica⁵⁵.

- iii) Que las relaciones de comunicación producidas globalmente permitan a la población la formación de juicios fundamentados acerca del contenido moral esencial de las decisiones tomadas por Naciones Unidas. (Habermas, 2012: 88)⁵⁶.

Ahora bien, la objeción lógica a esto último dice relación con que este trazado de legitimación descrito sólo se refiere a las tareas relevantes para la seguridad de una organización mundial, pero deja fuera cuestiones de índole política que tiene gran influencia, especialmente de política interior mundial. Esta última sigue presentando déficits legitimatorios si no puede contar con una participación directa del parlamento mundial y debe quedar en manos de «*global players*» y no de los Estados y de los ciudadanos⁵⁷. Ante

⁵⁵ Nótese que aquí Habermas remite a la dualidad «contenido moral» / «naturaleza jurídica», que parece sustituir a la díada anteriormente referida entre «contenido moral» y «forma jurídica». ¿Significa esto una alusión a una naturaleza jurídica formalizada como oposición a cualquier forma de iusnaturalismo? También podría ser leído como un intento por remarcar la primacía de la dimensión jurídica, por medio de la noción de naturaleza (jurídica), claramente más fuerte que la de contenido (moral).

⁵⁶ Al respecto cabe precisar, no obstante, que en un escrito de 2008 Habermas reconocía las dificultades para el despliegue de procesos de formación de la opinión en contextos globales marcados por los avances informáticos y la comunicación de masas, un escenario ciertamente diferente del que enmarcaba su propuesta original de una política deliberativa y sus consiguientes condiciones o presupuestos subyacentes. Como bien reconocía “[l]a comunicación de masas que se basa en los medios de comunicación, tal y como la conocemos por las esferas públicas nacionales, no necesita satisfacer ninguno de los requisitos que demanda la calidad del discurso o acaso basta con que dé cuenta de cierta representatividad.” (Habermas, 2009: 153). Unas líneas más adelante se añade, de manera complementaria, que “en el espacio virtual no existen los equivalentes funcionales propios de las estructuras de la esfera pública” (Habermas, 2009: 157).

⁵⁷ Th. Assheuer, entrevistando a Habermas en 2008, le manifestaba al respecto: “Hablar de «política interior mundial» suena más a sueños de un iluminado”... frente a lo cual el autor se defendía brindando algunos ejemplos de avances que a su juicio eran impensados años atrás, para luego agregar: “No quiero hacer predicciones. En vista de los problemas podemos, en el mejor de los casos, hacer consideraciones constructivas. Los Estados nacionales tendrían que entenderse cada vez más a sí mismos, y esto en su propio interés, como miembros de la comunidad

esto, Habermas defenderá su diseño apuntando a un proceso político que debe «distribuirse» allende los Estados y las uniones de Estados en dos planos políticos diferentes y desde allí generar procesos legitimatorios en cada uno. De acuerdo con esto, las tareas de la política global de seguridad y de derechos humanos “recaerían en el ámbito de competencia de una organización mundial que estuviera compuesta de tal manera que la necesidad de legitimación restringida de sus ámbitos políticos pudiera ser satisfecha *grosso modo*.” (Habermas, 2012: 89).

Finalmente, ¿por qué hablar de una legitimación relativamente lograda o «satisfecha *grosso modo*»? Porque, como se constata, los desiguales desarrollos socioeconómicos regionales, históricamente presentes, no pueden ser eliminados ni rápida ni fácilmente. Más aún, reconoce Habermas que es imposible acabar con la tensión entre capitalismo y democracia, partiendo del reconocimiento de que al mercado y a la política subyacen principios contrapuestos. Así, la aspiración por unas «condiciones de vida unitarias» no puede ser concretada prontamente por ningún ordenamiento mundial, aunque no por ello debe eludir su compromiso con la creación de un mundo más justo, algo con lo cual la democracia está (debe estar) ligada inexorablemente.

internacional. Este es el mayor escollo que habría que sortear en las próximas décadas.” (Habermas, 2012: 102-103). Esta cita corresponde a *La constitución de Europa*, en donde fue publicada dicha entrevista.

Capítulo 3

LOS DERECHOS HUMANOS EN J. HABERMAS

a. Antecedentes: breve itinerario histórico-conceptual

Como ha sido posible observar en el primer capítulo, en el apartado alusivo al derecho en el pensamiento habermasiano, se encontraban ya algunas referencias anejas sobre el itinerario que ha seguido también la noción de derechos. En consonancia con esto, en esta sección se presentarán algunas referencias puntuales de relevancia que no estaban contenidas anteriormente, y que son de utilidad para una mejor comprensión de los siguientes apartados que conforman este capítulo.

Una de las primeras ideas-fuerza sobre el tema surge *Historia y crítica de la opinión pública* (1962) y apunta a la vinculación específica entre publicidad y derechos fundamentales, en términos de que estos últimos juegan un verdadero papel transformador en el ámbito de la publicidad y sus funciones, de forma tal que ésta se convierte ahora en «principio organizativo» de la actividad de los órganos del Estado, permitiendo una asimilación entre publicidad y notoriedad, que se traducirá –a su vez- en la apertura a posibilidades de fiscalización de la acción estatal por parte de la opinión pública. Laten aquí los planteamientos hegelianos en torno a la visibilidad de los órganos representativos, en cuanto que “el momento del conocimiento *general* tiene su extensión en la *publicidad* de las deliberaciones de la asamblea.” (Hegel, 1988: 398).

Junto con ello, la relación entre publicidad y derechos puede ser visualizada ahora respecto de un conjunto de derechos fundamentales destinados a garantizar ciertos ámbitos claves del orden burgués. Para una mejor comprensión a este respecto, se presenta el siguiente esquema⁵⁸:

⁵⁸ Esquema propio elaborado a partir de los planteamientos del autor en *Historia y crítica de la opinión pública*, pág. 118.

<i>Esfera a la que se vinculan los derechos fundamentales</i>	<i>Ámbito que garantizan</i>	<i>Ejemplos de derechos</i>
1.a. La esfera del público racionante.	Las instituciones e instrumentos del público (prensa, partidos).	Libertad de opinión y de expresión, libertad de prensa, de reunión y asociación.
1.b. La función política de las personas privadas en esa publicidad.	La base de la autonomía privada (familia y propiedad).	Derecho de petición, igual derecho de sufragio y de voto.
2. El status de libertad individual basado en la esfera íntima de la pequeña familia patriarcal.	Las esferas de la publicidad y de la privacidad (núcleo central: la esfera íntima).	Libertad personal, inviolabilidad de domicilio.
3. El tráfico de los propietarios privados en la esfera de la sociedad burguesa.	Las funciones de las personas privadas: i) Funciones políticas como ciudadanos. ii) Funciones económicas como poseedores de mercancías.	Igualdad ante la ley, protección de la propiedad privada.

Teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto, es posible acercarse a una temprana conceptualización sobre derechos en versión habermasiana, la que se expresaba en la obra antes mencionada de la siguiente manera: “Si se entienden los derechos fundamentales en el marco jurídico-estatal formado por la conexión entre la publicidad políticamente activa y la esfera privada políticamente emancipada, aparece entonces claramente su genealogía. Los derechos humanos burgueses están claramente separados de los derechos estamentales de libertad.” (Habermas, 2006a: 295). Nótese, en primer término, que parece utilizarse de manera indistinta las nociones de «derechos

fundamentales» y de «derechos humanos», una constante a lo largo de la extensa obra del autor y que será visible aún décadas más tarde todavía en *Facticidad* y *validez*. Luego, es llamativa la alusión a unos ciertos «derechos estamentales de libertad», los cuales aluden específicamente a aquellos “acuerdos entre corporaciones que fijan los límites jurídicos a la lícita adquisición de influencia, pero no garantizan la autonomía de una esfera privada mediante [...] la publicidad.” (Habermas, 2006a: 295). En tercer término, cabe precisar que ambas referencias específicas –esto es, la de derechos fundamentales y la de derechos estamentales- aparecen mencionadas en nota al final del texto, no en el cuerpo central de éste.

Una segunda consideración remite al rechazo del autor a una perspectiva iusnaturalista de fundamentación de derechos, en cualquiera de sus vertientes, ya sea que se aluda a una fundamentación ontológica (la naturaleza del mundo), a una fundamentación filosófico-trascendental (la naturaleza de la conciencia), o a una fundamentación antropológica (la naturaleza del hombre).

Contrariamente a ello, Habermas defenderá una perspectiva materialista sobre derechos fundamentales, al señalar que éstos “han abandonado la abstracción de los derechos naturales, puesto que sabemos que sólo pueden justificar su intención dentro del proyecto de una configuración material de las relaciones sociales. De este modo, también se modifica su carácter.” (Habermas, 1987: 121-122). Como se sabe, Habermas tomará distancia de manera significativa de los postulados marxistas originarios, y dentro de esto del prisma materialista, empero permanecerán diseminados en su pensamiento algunos trazos que remiten a dicho enfoque, especialmente en sus primeras obras. Otro ejemplo de esto fue expuesto, se recordará, a partir de la comprensión del autor en torno a la sociedad como sistema y mundo de la vida.

Un tercer punto a destacar refiere a la vinculación entre derechos fundamentales, democracia y legitimación, exigencia –esta última- que, sin embargo, no puede encontrarse en las relaciones de producción propias de una sociedad capitalista, como tampoco por medio de referencias a la tradición como era antiguamente. En ese marco, no se puede ignorar la relevancia que encarnan y representan los derechos fundamentales en tanto logros de las luchas

emancipadoras burguesas contra el dominio político; las democracias propias del sistema capitalista evidencian así una necesidad de legitimación cuya respuesta no resulta en ningún caso de fácil alcance. Como se reconocerá, entonces, para que se genere una legitimidad cabal, emerge el recurso a unos derechos fundamentales que son incorporados en las constituciones burguesas y protegidos a su amparo en razón de su «virtud legitimante».

También es preciso relevar, desde un punto de vista temporal, la temprana reflexión aparecida en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* acerca de una falsa idea de universalidad si se la entiende como patrimonio exclusivo de Occidente. Por el contrario, apoyándose en imágenes del mundo surgidas entre el 800 y el 300 a.C. en China, India, Grecia e Israel, vislumbrará el autor que no se trata de un potencial universalista en tanto patrimonio exclusivo ni menos excluyente de occidente. Este reconocimiento será un punto que retomará en su análisis sobre derechos humanos, varios años más tarde, a través de *La constelación posnacional*, en donde abordará lo relativo a las diferencias entre Oriente y Occidente en relación con una noción de vocación universalista como es la de derechos humanos, al punto que llegará a preguntarse si no serán éstos fruto de una falsa universalidad⁵⁹.

b. Sobre las denominaciones en torno a derechos: precisiones terminológicas

Con miras a profundizar en la comprensión habermasiana sobre derechos humanos resulta necesario detenerse en ciertos aspectos formales que dicen relación con la terminología que utiliza el autor para dar cuenta de tal conceptualización. Como se ha señalado en la introducción del presente texto, uno de los objetivos del mismo es abordar críticamente la noción de derechos humanos, para lo cual se han tenido en cuenta previamente las reflexiones que conforman lo que podría denominarse un cierto itinerario del concepto de derechos en el seno del pensamiento habermasiano que cristaliza en *Facticidad y validez*, obra que es considerada el último *opus magnum* del autor

⁵⁹ Este tópico será retomado con mayor profundidad en el capítulo 3, apartado j.

(hasta el momento). Sin embargo, es preciso tener en cuenta algunas consideraciones iniciales, a saber:

- Primero, que los términos «derechos humanos» o «derechos del hombre» no son ampliamente utilizados por el autor en la obra citada⁶⁰.
- Segundo, que mayoritariamente usa la noción «derechos fundamentales».
- No obstante, en tercer lugar, a lo largo de su exposición remite a diversas conceptualizaciones de derechos que adoptan formas específicas cuya presencia se traslucirá, luego, en la conformación de la estructura y el contenido del denominado «sistema de los derechos».

Respecto de este último punto, resulta pertinente revisar brevemente estas denominaciones en el orden en que aparecen en el capítulo tercero titulado, justamente, «Reconstrucción interna del derecho (I): el sistema de los derechos». Allí, en efecto, la reflexión se inicia con el concepto de «derechos subjetivos»⁶¹, cuya esencia se corresponde con la noción de iguales libertades subjetivas de acción para los individuos, comprensión que ha sido defendida desde las aguas del liberalismo de manera preferente y distintiva. Aquí los individuos son signados como «portadores de derechos» o «personas jurídicas» respecto de los cuales estos derechos demarcan el terreno dentro del cual aquéllos están legitimados para afirmar libremente su voluntad.

En segundo lugar aparece el concepto de «derechos ciudadanos», en tanto contraparte de la anterior denominación, por lo cual se trata aquí de aquellos derechos que cautelan aspectos concernientes a la autonomía política de los ciudadanos. Esta conceptualización es identificable con la corriente republicana en

⁶⁰ Sobre el particular, dos puntualizaciones. Primero, aquí se considerarán ambas denominaciones –«derechos humanos» y «derechos del hombre»– como sinónimos. Segundo, al igual que en *Facticidad y validez*, la observación sobre las escasas referencias explícitas a dichos términos es extensible, por lo demás, también a las obras previas.

⁶¹ A juicio de R. Alexy, “[e]l fruto analítico más importante de la discusión acerca de los derechos subjetivos consiste en los análisis y clasificaciones de aquellas posiciones jurídicas que, tanto en el lenguaje ordinario como en el técnico, son llamadas «derechos».” (Alexy, 1997: 183).

tanto defensa de la soberanía popular por sobre derechos subjetivos de corte individualista. Habermas introduce en este punto este término para mostrar desde el inicio lo que será uno de los ámbitos de preocupación preferentes desde el prisma discursivo, a saber, la tensión entre autonomía pública y autonomía privada, como también la necesidad de articulación entre ambos.

Tras ello emerge, en tercer lugar, la noción de «derechos del hombre». Con esta conceptualización intentará Habermas remitir a aquella contrapartida o reverso de la noción de soberanía popular, de cierta forma como una nueva conceptualización o relectura de los derechos subjetivos. No obstante, ambos –derechos humanos y soberanía popular-, se ubican como elementos indispensables para una democracia en un Estado de derecho.

En cuarto puesto aparece la noción de «derechos fundamentales», en tanto prerrogativas positivadas, esto es, normas incorporadas en los respectivos ordenamientos constitucionales estatales. Con ello, el autor pretende puntualizar la diferencia entre normas morales y normas jurídicas; a esta última categoría adscribe los derechos fundamentales, los que, como bien se precisa, pese a sus trazos de contenido moral, no son meras «copias» de reglas morales.

En quinto lugar, Habermas utiliza la formulación «derechos básicos» al parecer, en un sentido más restringido que la categoría anterior, dado que con ellos remite a aquellas facultades específicamente vinculadas con la administración de justicia, a fin de asegurar a todas las personas igualdad en aspectos tales como: a) la protección de los derechos; b) los derechos de audiencia; c) la aplicación del derecho en tanto igual trato ante la ley; entre otros.

Finalmente, aflora la denominación «derechos políticos» para referir a prerrogativas concernientes a la articulación y ejercicio de la ciudadanía que tienen a la base una juridificación simétrica de la libertad comunicativa de los integrantes de la comunidad jurídica. En virtud de esto, tales derechos se concretan por medio de mecanismos discursivos de formación de la opinión y la voluntad políticas que permiten el ejercicio de la autonomía política. Pese a sus similitudes con la noción de «derechos ciudadanos», parecen trascender a éstos para ubicarse como una especie de «derechos discursivos», aunque el autor no utiliza nunca esta definición. Más aún, debido a que respecto

de esta categoría confrontada con la de «derechos subjetivos», Habermas reconoce como trasfondo la tensión entre facticidad y validez, dado que estas facultades de carácter político son justamente las encargadas de institucionalizar el uso público de las libertades comunicativas al modo de «derechos subjetivos».

Como se anunció líneas arriba, la denominación derechos humanos adopta en el contexto habermasiano, y en especial en la obra citada, ciertas particularidades que es preciso tener en cuenta al momento de su abordaje. Así, fuera de las precisiones ya referidas, es posible advertir una diferenciación particular aún más específica, a saber, la que asocia los derechos fundamentales con los ordenamientos constitucionales propios de los Estados nacionales, mientras que a los derechos humanos a los contextos supra o internacionales; ello significaría, a su vez, una utilización en sentido amplio o extendido, en el caso del término derechos humanos, mientras que un uso restringido (a los márgenes nacionales), en relación con el concepto de derechos fundamentales. Esta será una tendencia que se confirma con nitidez en *La inclusión del otro* (1996) y posteriormente en *La constelación postnacional*, que aparece dos años más tarde, y que se mantendrá en el tiempo en las obras siguientes.

Junto con ello, respecto de los derechos humanos y de los derechos fundamentales se establecen puntos de articulación aparentemente al modo de una concreción de los primeros por medio de los segundos, a través de su incorporación a los órdenes constitucionales nacionales. En este sentido, cabe preguntarse si es la noción de derechos fundamentales la que permite *operacionalizar* los derechos humanos a nivel de Estados nacionales, aunque no agota en éstos su sentido ni su contenido, como tampoco la totalidad de los derechos humanos, pues los derechos fundamentales siempre estarán en referencia con comunidades jurídicas situadas espacio-temporalmente. En este escenario, el denominado sistema de los derechos pretende incorporar en su naturaleza y facultades las nociones de derechos fundamentales, derechos humanos y soberanía popular, a partir de lo cual “la conexión interna que buscamos entre soberanía popular y derechos del hombre consiste en que en el «sistema de los derechos» se recogen exactamente las condiciones bajo las que pueden a su vez institucionalizarse jurídicamente las

formas de comunicación necesarias para una producción de normas políticamente autónoma. [...] Las instituciones normativas que vinculamos con los derechos del hombre y la soberanía popular sólo pueden hacerse valer sin mermas y sin recortes en el sistema de los derechos” (Habermas, 2008b: 169).

c. Derechos subjetivos y «sistema de los derechos»

Uno de los primeros elementos que desde el prisma de la teoría crítica emerge en relación con el tema de los derechos humanos, dice relación con el reconocimiento que realiza el autor en torno a la necesidad de trascender a la mera descripción del vínculo entre norma y realidad para arribar a una crítica del mismo, a la vez que para generar contribuciones que permitan su superación y/o abordaje, en este caso, por medio de los postulados de corte procedimental provenientes de la teoría de la acción comunicativa.

A partir de esta consideración basal, la reflexión sobre derechos humanos en Habermas arranca y se despliega en torno al concepto de derechos subjetivos, los cuales, como se ha aludido previamente, establecen ciertos límites dentro de los cuales los sujetos están legitimados para afirmar libremente su voluntad. Estos derechos consideran a los individuos como portadores de derechos o personas jurídicas y estipulan para ellos iguales libertades de acción. Este énfasis en la libertad como rasgo inherente a la condición humana será uno de los puntos fuertes de la reflexión habermasiana sobre derechos humanos, acento que comparte tanto con predecesores, como es el caso de Kant, como con contemporáneos, como ocurre con Rawls. ¿Qué hay detrás de esta preocupación primordial por la libertad en el contexto de los derechos humanos? Fundamentalmente, la inquietud en relación con las posibilidades de integración social en el contexto de sociedades complejas, en las cuales el sistema económico ocupa un lugar predominante, y en donde los individuos actuarían guiados esencialmente por la consecución de sus propios fines. Como se observa, laten aquí las reflexiones previas sobre la tensión entre prisma sistémico y vital.

En dicho escenario, nuevamente la tensión entre facticidad y validez aparece en la forma de un desafío para el derecho, partiendo

del reconocimiento que hace Habermas de que éste no puede quedarse en la mera constatación de dicha realidad, sino que debe bregar, desde su rol mediador, por una irrenunciable integración social cuya vía de concreción apunta a sujetos que actúan comunicativamente en pos de un entendimiento intersubjetivo al cual siempre tienden dada su capacidad comunicativa. De esta forma, los derechos reconocidos a los ciudadanos aseguran a éstos su autonomía política, a la vez que contribuyen a explicar lo que Habermas denomina el «paradójico» surgimiento de la legitimidad a partir de la legalidad. ¿Es, entonces, contradictorio lo de individuos motivados por intereses particulares frente a lo de sujetos que se comunican entre sí? Tal vez no se trate de una contradicción propiamente tal, pero sí de una tensión no resuelta entre las perspectivas del observador y del participante, con el consiguiente esfuerzo por articular ambas con miras al logro de la integración social. Asimismo, con este contrapunto se evidencia de manera gráfica la disyuntiva entre la realidad como es y cómo debería ser o se quisiera que fuera; con la referencia a ambas *lecturas* sobre los sujetos se alude a las expectativas que respecto de tales individuos se tiene, a saber, un comportamiento ajustado a las leyes vigentes, pero que desde la mirada habermasiana deja «a discreción» de aquéllos los motivos que tienen para el cumplimiento de las mismas.

Más aún, lo que aquello finalmente muestra es la «problemática» vinculación que se establece entre libertades subjetivo-privadas y autonomía ciudadana. Por cierto, cómo se resuelva dicha tensión no es asunto baladí. Habermas intenta establecer una diferenciación útil entre sujetos de derechos y personas privadas, adosando a estas últimas la utilización en sentido estratégico de sus derechos. Por el contrario, los sujetos de derecho se reconocen como tales de manera recíproca, siendo este reconocimiento un elemento fundamental del orden jurídico del que derivan derechos subjetivos que deben concretarse en tanto exigencias judicialmente cauteladas.

En efecto, sólo por medio de la perspectiva del reconocimiento es posible abrir espacio a la noción de intersubjetividad, de forma tal que se puedan superar las limitaciones que el positivismo jurídico encierra en relación con su no inclusión del principio de soberanía popular; será, pues, sobre dicho principio que se desarrolla el proceso

democrático de producción del derecho, condición indispensable para el abordaje del problema de la legitimidad en las complejas sociedades contemporáneas, en cuyo seno aquélla no puede ser alcanzada exclusivamente por la vía de la legalidad. Como bien reconoce Habermas, los argumentos basales en torno a la legitimidad del derecho deberán ser concordantes con “los principios morales de una justicia y solidaridad universalistas, así como con los principios éticos de un modo de vida tanto de los individuos como de los colectivos, conscientemente proyectado y asumido con responsabilidad.” (Habermas, 2008b: 164). Con ello, lo que aflora es la tracción entre derechos del hombre y soberanía popular, principios sustentados y defendidos desde las aguas del liberalismo y del republicanismo, respectivamente, y frente a los cuales la propuesta habermasiana pretende una articulación entre ambas con miras a concretar la legitimidad del derecho. Si bien admite que no son estas dos nociones las únicas desde las cuales cabe justificar el derecho moderno, sí reconoce que son dos ideas privilegiadas en términos de su capacidad de sobrevivencia ante los filtros de la fundamentación discursiva, especialmente habida cuenta de la pérdida de peso de tradiciones religiosas y metafísicas que adviene con la Modernidad.

Asimismo, lo que de fondo trasluce la tensión entre legalidad y legitimidad es la relación –a veces problemática, a veces cooperativa, según se le mire– entre derecho y moral. Para Habermas, dicha vinculación debe adoptar un cariz colaborativo, partiendo de la separación que operaría en un nivel postmetafísico de fundamentación entre normas jurídicas y normas morales, las que pese a ser de distinta clase, podrían no obstante complementarse mutuamente. Cabe precisar, no obstante, que no sólo se trata de una distinción entre los ámbitos del derecho y de la moral, sino que también de una conceptualización distinta de lo moral que se genera a partir del tránsito hacia un nivel postconvencional de fundamentación de la conciencia moral en donde esta última emerge desligada de las prácticas consagradas por la tradición, y frente a lo cual el *ethos* social quedaría rebajado a «pura convención» y a «derecho consuetudinario». Lo que aflora, en consecuencia, es una moral racional que hace del elemento crítico su sello de identidad, cariz que se manifestaría, no obstante, sólo en el nivel de la cultura, en cuyo

seno los símbolos culturales pueden ser comprendidos, interpretados, transmitidos y reelaborados críticamente. Se genera así un saber que sería, sin embargo, insuficiente para asegurar la corrección de las acciones, ya que sólo se dirigiría al plano de la orientación de la conducta, haciendo depender ésta de procesos de desarrollo de conciencia acordes con una moral racional. A juicio de Habermas, lo que se requiere entonces como camino complementario es la institucionalización de un sistema jurídico, habida cuenta de la fisonomía dual que posee el derecho, al ser tanto un «texto de proposiciones» como a la vez una «institución» con miras a la regulación de la acción. A diferencia de una moral racional, el derecho se expresaría no sólo en el nivel de la cultura, sino también en el de la sociedad.

Así, en el ámbito de las diferencias entre derecho y moral, se sostendrá que esta última “no representa más que una forma de saber cultural, mientras que el derecho cobra a la vez obligatoriedad en el plano institucional. El derecho no es sólo un sistema de símbolos, sino un sistema de acción.” (Habermas, 2008b: 172). Nótese, entre paréntesis, la expresión «no representa más que» para referirse a la moral, lo cual denota un dejo de sutil desdén o desafección al respecto, empero, ¿no deben acaso las instituciones ser el reflejo de una moralidad que se preocupa por defender en su accionar unos ciertos mínimos morales indispensables? ¿Es posible desligar en el campo del derecho la dimensión moral de las instituciones? Más aún, ¿no es el propio proceso de legitimación de normas el reflejo de una impronta moral que late en los sujetos capaces de dialogar sobre las normas que les afectan? El acuerdo alcanzado es también el eco de la presencia de la dimensión moral, dado que los sujetos no actúan desde un plano de neutralidad ni de *punto cero* desde el cual enjuiciar las normas de su sociedad. La moralidad presenta su cara en el consenso como el reflejo de aquello que todos pueden querer como mínimos esenciales para una convivencia justa que brinde espacio y garantice la coexistencia de distintos proyectos de vida.

Ahora bien, cabe preguntarse, entonces, ¿a cuál de los dos ámbitos pertenecen, entonces, los derechos del hombre? Habermas sostendrá en *Facticidad y validez* que estos últimos vienen «inscritos» en la práctica democrática de autodeterminación, por lo cual será

preciso entenderlos en sentido jurídico, independientemente de los elementos de contenido moral que pueda haber en ellos.

A partir de esta consideración, es posible re-mirar o re-conceptualizar a la autonomía de una manera lo bastante abstracta según se trate de normas jurídicas o de normas morales, adoptando así la forma de principio democrático o de principio moral, respectivamente. Mas desde esta óptica abstracta no se trataría de un divorcio entre derecho y moral, sino de una co-habitación entre dos órdenes normativos distintos pero complementarios, dado que “[e]l derecho positivo, a través de la componente de legitimidad que representa la validez del derecho, conserva una referencia a la moral.” (Habermas, 2008b: 171). El autor reconoce que desde ambas esferas se despliega una preocupación por problemáticas comunes tales como el ordenamiento de las relaciones interpersonales y la coordinación de las acciones en ello involucradas, o el abordaje de conflictos de acción acerca de principios normativos y reglas intersubjetivamente reconocidas. En consecuencia, “un orden jurídico sólo puede ser legítimo si no contradice a principios morales.” (Habermas, 2008b: 171). Estas palabras matizan de cierta forma lo señalado líneas arriba en torno a la diferenciación entre derecho y moral, pero más bien se trata de una constante en la obra habermasiana, al modo de una oscilación entre mayores o menores grados de distancia entre ambas esferas.

Se ha señalado que una de las *ventajas* del derecho sería su capacidad de institucionalización, lo cual encuentra respaldo por medio del contenido del principio democrático que deviene del principio del discurso. Con dicho principio se busca una institucionalización (externa) del proceso de formación racional de la opinión y la voluntad políticas, a través de un «sistema de derechos» que brinde a los sujetos oportunidades de participación igualitaria en el proceso de producción de normas jurídicas. Con este fin, este sistema tendrá entonces que asumir dos tareas fundamentales. Por una parte, institucionalizar una formación racional de la opinión y la voluntad políticas. Por otra, garantizar la existencia de cauces de expresión de dicha voluntad en tanto reflejo de una disposición común de los miembros de una comunidad jurídica, entendida siempre como una asociación libre.

Tal voluntad común es un requisito indispensable en cuanto presupuesto fundamental de la noción de libertad comunicativa, dado que esta última sólo se genera entre sujetos que asumen una actitud realizativa, es decir, que pretenden entenderse entre sí y que están dispuestos a posicionarse frente a las pretensiones de validez que entablan mutuamente. De esta forma, la dimensión privada de la autonomía queda replegada en la frontera entre el ámbito privado y el espacio público, dado que en este último terreno los sujetos jurídicos deben ser capaces de dar razones sobre sus preferencias y/o planes de acción, y no pueden, por tanto, eludir las «responsabilidades» generadas a raíz de las exigencias ilocucionarias inherentes a la libertad comunicativa.

¿Significa lo anterior una pesada carga para los sujetos? Una primera respuesta va en la dirección de reconocer que efectivamente la argumentación pública emerge como una tarea ineludible por parte de aquéllos. Sin embargo, una segunda vía sería incorporar aquí la precisión kantiana en torno a la existencia de iguales libertades subjetivas de acción, y que apuntan de cierta forma a alivianar la carga que impone indefectiblemente la libertad comunicativa. La legitimidad del derecho quedaría así anclada en el ámbito de lo moral, en virtud de la compatibilización de la igual libertad de cada uno con la de los demás conforme a una ley general.

No obstante, como tercera opción, Habermas intenta ir más allá de este planteamiento, pues desde su óptica la idea del ciudadano como autolegisador implica necesariamente que quienes están sometidos al derecho (sus destinatarios) puedan autocomprenderse a la vez como autores del mismo, por lo que se requiere de un rompimiento con la asociación kantiana entre legisladores morales y sujetos jurídicos, abriendo paso, de esta forma, a la emergencia de una plena autonomía que deviene de la producción políticamente autónoma del derecho. Esta consideración de los sujetos como destinatarios y a la vez autores de sus derechos será para Habermas la máxima expresión de la cooriginalidad entre autonomía privada y de autonomía pública, así también de la articulación entre derechos humanos y soberanía popular. Sólo así será posible hablar de un derecho legítimo o legitimado, dada su capacidad de conciliación con una forma de coerción jurídica que no deje a un lado los motivos

racionales de obediencia al derecho, habida cuenta de lo cual “el derecho coercitivo no puede forzar a sus destinatarios a renunciar de cuando en cuando al ejercicio de su libertad comunicativa y a dejar de tomar postura frente a la pretensión de legitimidad del derecho [...] Lo cual significa que las normas jurídicas *siempre* han de *poder* ser seguidas por convicción.” (Habermas, 2008b: 187).

Lo que se busca con ello es una articulación entre libertades subjetivas y libertad comunicativa, desde la perspectiva de una relectura del principio kantiano del derecho, el que “puede entonces entenderse en el sentido de que ha de constituirse un código jurídico en forma de derechos subjetivos, que inmunicen a los sujetos jurídicos contra la excesiva presión o las exigencias excesivas de la libertad comunicativa.” (Habermas, 2008b: 186). A juicio de Prieto, esta última noción remite a la condición «bifronte» de toda pretensión de validez: poder ser aceptada o rechazada. Con esto sería posible dar cuenta “del potencial de anomia que aparece encerrado en el interior de todo entendimiento efectivamente resultante” (Prieto, 2003: 163), frente a lo cual el derecho representaría –con Habermas- aquella posibilidad de garantía de estabilidad, dada la «precariedad» de las interacciones sociales.

No obstante ello, lo que Habermas parece querer evidenciar es la apertura a una mayor autonomía de los sujetos, considerando a ésta de una forma más general y neutra que la versión kantiana de la misma. Dichos rasgos de generalidad y neutralidad devienen de la referencia a un principio de discurso inicialmente desligado de los ámbitos de la moral y del derecho, que luego tomará la forma del principio democrático que abre paso a la legitimación del proceso de producción del derecho, tal como se explicitó líneas arriba. De esta forma, lo que logra es una articulación entre autonomía privada y autonomía pública, pudiendo ser la primera, entonces, también objeto de desarrollo y configuración jurídicos. Ello, en la medida en que el principio democrático se sitúa como núcleo de un sistema de derechos, cuyo contenido son aquéllos derechos que los ciudadanos se atribuyen y se reconocen de manera recíproca a fin de regular legítimamente su convivencia con los recursos que ofrece el derecho positivo.

Finalmente, tal como lo precisa el autor, con miras a la fundamentación de un sistema de los derechos tres son los ejes de argumentación que han sido de relevancia, a saber: a) Lo relativo a la historia de la dogmática de los derechos subjetivos⁶²; b) La conexión entre derechos del hombre y soberanía popular; y, c) La diferenciación entre derecho y moral. Cabe precisar que estos elementos corresponden a la introducción de los derechos en el respectivo sistema desde una primera perspectiva que es la de un «no implicado» o de un teórico del derecho que dice a los ciudadanos qué derechos deberían reconocerse entre sí si quieren regular legítimamente su convivencia con los medios del derecho positivo. A ello remiten – como se verá– especialmente las tres primeras categorías de derechos.

Un cambio de orientación se introducirá más adelante cuando se da un giro y se sitúa también la perspectiva de los propios ciudadanos, dado que son ellos “quienes han de poder aplicar por su propia cuenta el «principio de discurso», pues –y aquí radica el núcleo de este giro– en tanto sujetos jurídicos sólo pueden lograr su plena autonomía entendiéndose a la vez como destinatarios y como autores de sus propios derechos

d. Estructura del «sistema de los derechos» y reflexiones concomitantes

Ahora bien, ¿cuáles son aquéllos derechos susceptibles de reconocimiento mutuo? En primer término, desde el enfoque habermasiano se identifican tres grandes categorías de derechos, en donde las dos últimas son el indispensable correlato de la primera, de forma tal que es posible establecer el siguiente orden esquemático:

1. Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del derecho *al mayor grado posible de iguales libertades subjetivas de acción*.
2. Derechos fundamentales que son el resultado del desarrollo y configuración políticamente autónomos del *status* de miembro de la asociación voluntaria que es la comunidad jurídica.

⁶² Que no ha sido aquí abordada en profundidad, por considerarlo de un grado de especificidad innecesario con miras a la comprensión del sistema de los derechos.

3. Derechos fundamentales que provienen directamente de la *accionabilidad* de los derechos, es decir, de la posibilidad de reclamar judicialmente su cumplimiento, y del desarrollo y configuración políticamente autónomos de la *protección de los derechos* individuales. (Habermas, 2008b).

Como se advierte, la categorización expuesta puede llevar a concebir tales derechos como prerrogativas de corte liberal, por el énfasis manifiesto en las nociones de libertad, autonomía y reclamación judicial de derechos. Sin embargo, Habermas es tajante a este respecto al sostener que no es posible entender a aquéllos como derechos de defensa liberales, dado que “con anterioridad a toda organización de un poder estatal en términos de derecho objetivo, contra cuyas intrusiones los ciudadanos hubieran de defenderse, no hacen sino regular las relaciones que entablan o guardan entre sí ciudadanos libremente asociados.” (Habermas, 2008b: 188). Con ello, lo que aquí se está cautelando es fundamentalmente la autonomía privada de los sujetos jurídicos, por lo cual parece tratarse de derechos pre-políticos (si es que cabe calificarlos de este modo). Así las cosas, el tránsito hacia la consideración de los sujetos como autores del orden jurídico sólo podrá expresarse por medio de una nueva categoría de derechos, la que en este caso apunta a:

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 establezcan derecho legítimo. (Habermas, 2008b).

Ciertamente, esta cuarta categoría refleja la impronta discursiva tan propia de la línea habermasiana. En tal dirección, lo que se pretende es garantizar una óptima articulación entre autonomía pública y autonomía privada por parte de los propios sujetos jurídicos, quienes ya cuentan con la garantía de respeto y protección a su condición de ciudadanos libres e iguales. A juicio del autor, se vuelve aquí manifiesta la conexión interna entre derechos del hombre y soberanía popular, dado que este sistema de los derechos –como se señaló líneas arriba– es capaz de contener aquellas condiciones que permiten la institucionalización jurídica de las formas de comunicación que son necesarias para una producción de normas

políticamente autónoma. Lo que subyace a esta reflexión apunta a la consideración ya explicitada de los sujetos destinatarios del derecho a la vez como sus autores, mostrándose así una lectura renovada de la noción de autolegislación, que ya no deviene exclusivamente ni de una lectura moral de los derechos del hombre ni de una lectura ética de la soberanía popular, y que no se reduce, por tanto, a la autolegislación moral por parte de personas particulares. Entre autonomía privada y autonomía pública no habría, por tanto, ni subordinación ni primacía de una sobre la otra

Mas, surge aquí una inquietud en relación con las posibilidades de comprensión y adecuada valoración de la propuesta habermasiana de derechos hasta aquí desplegada, habida cuenta del reconocimiento que realiza el autor en torno a que “las libertades negativas no tienen su sede genuina en la moral sino en el derecho” (Habermas, 1997a: 264), ante lo cual cabe preguntarse acerca de cuál es, entonces, la «sede» de las libertades positivas, entre las cuales podría incluirse lo relativo a esta cuarta categoría de derechos. Un primer impulso sería – por oposición- pensar en una pertenencia al terreno moral, pero es presumible que ello no sea aceptado a ojos del autor teniendo en cuenta su permanente acento delimitador respecto de lo moral.

Finalmente, los derechos ya explicitados requieren la presencia de una nueva y última categoría, a saber:

5. Derechos fundamentales a que se garanticen condiciones de vida social, técnica y ecológicamente aseguradas en la medida en que ello sea necesario para un disfrute en igualdad de oportunidades de los derechos civiles explicitados en las categorías precedentes. (Habermas, 2008b).

Esta última formulación entrega nuevos elementos a la reflexión. En primer término, hace hincapié en la noción de igualdad en tanto principio irrenunciable de toda construcción actual sobre derechos fundamentales, dada la constatación de las evidentes desigualdades en diversos planos del despliegue humano. En consecuencia, la necesidad de garantizar ciertas condiciones de vida que posibiliten el goce y ejercicio del resto de prerrogativas es una demanda ineludible si se quiere avanzar unos cuantos pasos en la concreción de tales derechos y no sólo dejarlos en el plano de las declaraciones de buenas intenciones.

Un segundo elemento llamativo es que dichas condiciones apuntan a tres ámbitos clave como son el social, el técnico y el ecológico, todos ellos fuentes de desigualdades reconocibles hoy en día, pero respecto de los cuales la demanda político-moral es su *reconversión* con miras a garantizar los derechos humanos a escala planetaria. Al respecto, Peces-Barba sostiene incluso que “la conciencia ecológica aumenta nuestra dignidad al reforzar la sensibilidad y el respeto por la naturaleza y por los animales que la componen.” (Peces-Barba, 2002: 14).

Ligado a ello, y en tercer lugar, es posible identificar una preocupación en torno a que tales condiciones de vida se materialicen en ámbitos cuyo impacto puede ser visible en distintos niveles, ya sea individual, grupal, comunitario o colectivo, no perdiendo de vista esa multiplicidad de esferas en las cuales se despliega la vida humana, que no está nunca anclada en el plano de lo individual como tampoco exclusivamente en el de lo colectivo, sino que se mueve en ese abanico de espacios que hay entre estos dos polos. En concordancia con esto, las dimensiones de lo social, lo técnico y lo ecológico apuntan en esa dirección, siendo este último el ámbito más nítidamente asociado a la noción de derechos colectivos, esto es, que no son susceptibles de ser reclamados de manera individual justamente porque las consecuencias de su cumplimiento o de su atropello son siempre de impacto global. Así, la mejoría en las condiciones del ecosistema del planeta, independientemente de donde ésta se produzca, favorecerá a la humanidad en su conjunto.

Más aún, la referencia a condiciones sociales de vida refleja la orientación del autor –que no ciega adscripción- hacia un modelo de Estado social⁶³ cuyo quehacer trasciende la mirada liberal en tanto centrada en la mera protección de la autonomía privada y en la

⁶³ Habermas se referirá posteriormente al paradigma procedimental del derecho como aquel “que habría de sacarnos del callejón sin salida del modelo del Estado social” (Habermas, 2008b: 492). Ello, especialmente teniendo en cuenta el paternalismo que a su amparo se desarrolla, que pone en jaque la posibilidad de articular ejercicio de derechos y libertad jurídica. Asimismo, signa al Estado social como el punto de partida de la diferenciación entre “una sociedad económica institucionalizada en términos de derecho privado [...] abandonada a la actuación espontánea de los mecanismos de mercado [...] y el] Estado como esfera de la realización del bien común” (Habermas, 2008b: 483).

retracción del Estado frente al mercado como regulador de una vida centrada en su dimensión económica, en cuyo marco sólo cabe una modesta expectativa normativa de que se pueda generar justicia social salvaguardando el *status* jurídico negativo de los sujetos, es decir, protegiendo las esferas de libertad individual. Por el contrario, el autor aboga por avanzar poniendo en el centro de este debate la noción de igualdad, pues de otra forma es insostenible que –parafraseando a Rawls- “la «facultad de tener y adquirir» deb[a] garantizar la justicia social” (Habermas, 2010b: 256), especialmente considerando las evidentes desventajas de ciertos grupos para acceder en igualdad de oportunidades a los bienes que la sociedad produce, aún siendo poseedores formales de la facultad mencionada. Lo que se requiere, en consecuencia, es un conjunto de derechos que apunten en dos direcciones, a saber, hacia una distribución más justa de la riqueza de la sociedad, por una parte, y hacia una protección frente a condiciones de vulnerabilidad también socialmente generadas, por otra.

En cuarto lugar, resulta destacable la preocupación por articular los planos de lo técnico y lo ecológico en el nivel de las demandas por mejores condiciones de vida para los seres humanos. Ciertamente, la armonización de ambas esferas no ha sido el sello distintivo de la relación entre aquéllas; por el contrario, mayoritariamente se constata un desarrollo técnico cuyas consecuencias han sido altamente perjudiciales para el medio ambiente. Con esto, entonces, la voz de Habermas es también un rechazo manifiesto a la aceptabilidad de los progresos de la técnica si esto supone un deterioro del entorno ecológico, a la vez que una defensa de la búsqueda de nuevas formas de recrear dicho vínculo de manera sostenible. De lo contrario, como bien se reconoce, “[n]o es el reino de la libertad el que adviene gracias al avance técnico; es el reino de una necesidad tal vez más inhumana.” (Cortina, 2008: 188). A este respecto, cabe destacar que se trata de una preocupación de viejo cuño para el autor, que ya en 1968 se preguntaba, en relación con la racionalidad de la ciencia y la técnica si es que acaso “¿no contendrá ya en su seno, en lugar de reducirse, como pretende, a las reglas de la lógica y de la acción controlada por el éxito, un a priori material surgido históricamente y por eso también superable históricamente?” (Habermas, 2010a: 57), evidenciando, de esta forma,

su convicción respecto de la posibilidad de una técnica que si bien es cierto no puede mutar al punto de desaparecer, sí puede desplegarse desde una nueva vinculación con la naturaleza⁶⁴.

Un quinto elemento que llama la atención de la propuesta habermasiana sobre derechos devuelve la mirada al tema del *status* o sello definitorio de éstos, frente a lo cual, a partir de lo contenido en (5) emerge la consideración explícita respecto de los derechos incluidos en las categorías (1) a (4) como prerrogativas de carácter civil. Anteriormente se planteaba la pregunta por el *status* de tales derechos, sosteniendo que aparentemente se trataba de configuraciones pre- políticas, en el caso de (1) a (3), mientras que (4) ya aparece como claramente política por aludir a garantías de participación en el espacio público con miras a la formación de una voluntad y opinión compartidas, pues ello se traduce en un refuerzo inequívoco a la autonomía política. No obstante, nuevamente surge la interrogante en torno a la posibilidad de signar tales categorías como liberales. Se debe recordar que el autor expresa claramente su rechazo a tal consideración en cuanto a los derechos de (1) a (3), bajo la argumentación de que se trata de regulaciones de las relaciones que establecen entre sí los ciudadanos, anteriores a «toda organización de un poder estatal en términos de derecho objetivo». Claramente, en la perspectiva liberal es distintiva la defensa de la autonomía privada frente a las intromisiones del Estado, por lo cual al no existir éste no tendría sentido plantearse derechos asociados a ello. Sin embargo, la preocupación por la no injerencia no es sólo en relación con el Estado, sino respecto de cualquier intervención que intente limitar la autonomía de las personas en el ámbito privado. Dentro de esto, entonces, cabrían también las intromisiones entre ciudadanos o entre ciudadanos y grupos que defiendan determinadas posiciones. Ciertamente es también que Habermas no refiere a la inexistencia de un Estado propiamente tal, sino a la falta de articulación de aquél «en términos de derecho objetivo», mas de esta formulación sólo es posible inferir que se refiere al Estado moderno pero previo a su consideración y/o

⁶⁴ Estas reflexiones sobre el papel de la ciencia y la técnica en relación con la naturaleza humana cobrarán un nuevo impulso y actualización en virtud de los avances genéticos, de lo cual da cuenta la excelente obra de Habermas de 2001: *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*

configuración desde la perspectiva discursiva, o –tal como subtitula *Facticidad y validez*- al «Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso»⁶⁵. En este caso, entonces, los derechos incorporados desde (1) a (3) serían aquella base mínima indispensable desde la cual cimentar el «edificio» de los derechos desde el prisma discursivo. Aún así, no parece quedar suficientemente clara la fundamentación en torno a la negativa frente a la adjetivación como liberales de las tres primeras categorías de derechos.

En *defensa* de Habermas se podría agregar la precisión que realiza Jiménez en cuanto a que a través del sistema de los derechos “no se está hablando del derecho tal como éste debiera ser, ni se están estableciendo principios abstractos conforme a los que juzgar el derecho existente, sino que se está hablando del derecho existente.” (Jiménez, 2008: 11). Sin embargo, esta aseveración resulta problemática debido a que si bien es cierto Habermas remite de cierta forma a una lectura de cómo se han organizado los órdenes constitucionales modernos, y especialmente a la discusión teórica que a ello ha acompañado, es el propio autor germano quien en diferentes pasajes alude a su sistema de los derechos como un constructo eminentemente abstracto que requiere ser completado y que puede servir de marco orientador a partir del cual profundizar en materia de derechos fundamentales. Expresamente tras haber presentado las tres primeras categorías de sus sistema alude a que son éstas «lugartenientes no saturados» que requieren de una interpretación por parte del un legislador político situado históricamente.

Ahora bien, ¿está con ello terminada dicha construcción desde la óptica habermasiana? Evidentemente no, puesto que el autor tiene claro que su configuración es aún insuficiente en términos de institucionalización del «código» con que opera el derecho. Para ello, en consecuencia, dicho código deberá ser aplicado dentro de una

⁶⁵ Otra interpretación sobre este punto es la siguiente: “Si no hemos entendido mal, en la deducción de ese «sistema de los derechos» usted parte de la ficción metodológica de una sociedad sin Estado.” Estas palabras fueron planteadas a Habermas en una entrevista que fue posteriormente publicada bajo el título «Facticidad y validez: una conversación sobre cuestiones de teoría política», contenida en *Más allá del Estado nacional*. Cabe precisar, empero, que luego la respuesta del autor no aborda específicamente a este punto. Además, no hay datos disponibles sobre el entrevistador.

determinada comunidad jurídica y a partir de ahí definir ciertos derechos susceptibles de ser defendidos por unos frente a otros. A ello remitirían justamente las categorías (2) y (3), a las que –junto con la primera– se las considera como «lugartenientes no saturados pendientes de especificación». En este sentido, frente a la amplitud y/o generalidad que pudieran reflejar las categorías de derechos expuestas, lo que parece ocurrir es que muestran el propio límite autoimpuesto de su propuesta, basado, a su vez, en la diferenciación entre normas morales y normas jurídicas. Así, el entramado habermasiano refiere siempre a estas últimas, a las cuales (sólo) le serán inherentes las estipulaciones en torno a los contextos de interacción de una sociedad en particular, y no las interacciones factibles entre sujetos dotados de capacidad comunicativa en general, como sí es de resorte de las reglas de corte moral. Las regulaciones en el plano jurídico, por tanto, deberán ser establecidas en virtud de factores históricos, geográficos y sociales, entre otros, que restringen asimismo el ámbito de validez de esas normas.

e. En torno a la conceptualización sobre derechos humanos en Habermas

Como resulta posible observar hasta aquí, la opción habermasiana por lo jurídico parece dejar a lo moral relegado a un plano secundario. En dicho contexto, un nuevo punto de inflexión surge al abordar el tema específico de su conceptualización sobre derechos humanos. ¿Por qué esta preocupación por lo relativo a formulaciones? En buena medida, porque estas líneas se suman a la consideración en torno a que las posibilidades de protección, garantía y goce efectivo y universal de los derechos humanos depende, entre otras cosas, de la definición que de ellos se establezca, la cual permita dimensionar la *valía* del *bien* a cautelar. Así las cosas, ¿resulta irrelevante conceptualizar indistintamente los derechos humanos como prerrogativas naturales, morales, políticas, jurídicas, o de otra especie, a fin de poder asentar en dichos campos su fundamento? Más aún, ¿se trataría de una tarea fatua, finalmente, dado el consenso generalizado que en la actualidad existe en torno a la necesidad de proteger y

concretar los derechos humanos a escala planetaria? Las respuestas, en ambos casos, son negativas.

Como bien se reconoce, la utilización del término derechos humanos se ha ido extendiendo profusamente, no obstante lo cual su significado se ha tornado –a decir de Pérez Luño- más impreciso. Esto, no sólo en el lenguaje cotidiano o en la praxis política, sino también en las aguas de la reflexión ética y jurídica. Sumado a ello, aflora una constatación innegable: pese a la existencia de ciertas convicciones extendidas en torno a la conceptualización y fundamentación de estos derechos, “la constante violación actual de los derechos humanos muestra la falta de arraigo y la precariedad de esas pretendidas «convicciones generalmente compartidas»; y la consiguiente necesidad de seguir argumentando en su favor.” (Pérez Luño, 1984: 133). Se trata, por tanto, “de una labor teórica que puede incidir notablemente en la práctica.” (Pérez Luño, 1984: 132). Así, reconociendo la imposibilidad de fundamentación unívoca de estos derechos, lo que cabe es enriquecer la reflexión con diversas perspectivas, en un diálogo constante y fecundo, pero sin perder de vista que como horizonte irrenunciable se sitúa la concreción y goce pleno de aquéllos.

Ahora bien, ¿qué es posible encontrar en los planteamientos de Habermas sobre el particular? Lo que con mayor precisión podría llamarse una definición sobre derechos humanos aparece en *Facticidad y validez* de la siguiente manera: “los derechos del hombre que vienen inscritos en la práctica democrática de la autodeterminación, habrán de entenderse entonces de antemano como derechos en sentido jurídico, con independencia de su contenido moral.” (Habermas, 2008b: 170). Cuatro años más tarde, en *La inclusión del otro*, se expresará en términos similares: “El concepto de derechos humanos no tiene una procedencia moral, sino que representan una acuñación específica del concepto moderno de derechos subjetivos, es decir, de una terminología jurídica. Los derechos humanos poseen *originariamente* una naturaleza jurídica. Lo que les presta la apariencia de derechos morales no es su contenido y con mayor motivo tampoco su estructura, sino su sentido de validez que trasciende los ordenamientos jurídicos de los Estados nacionales.” (Habermas, 2010b: 175). En un sentido similar, e incorporando el

elemento constructivo, se manifestará más tarde a través de *La constelación posnacional*, en donde advierte que los derechos humanos “[a] pesar de su contenido moral tienen la forma de derechos jurídicos” (Habermas, 2000b: 153), tras lo cual agregará líneas adelante que “no son considerados como hechos morales que existieran previamente. Son más bien *construcciones* que, en cierto modo, llevan escrito en la frente que, a diferencia de los derechos morales, no pueden mantener un estatus políticamente no obligatorio. Como derechos subjetivos son por sí mismos de naturaleza jurídica y, por lo tanto, están destinados a ser transformados en derecho positivo por medio de las instituciones legislativas.” (Habermas, 2000b: 158).

Las discrepancias con dichas formulaciones apuntan en varias direcciones, a saber:

- En primer término, se está en presencia de lo que Pérez Luño denominaría una «definición formal» de los derechos humanos, esto es, que “no especifican el contenido de estos derechos, limitándose a alguna indicación sobre su estatuto deseado o propuesto.” (Pérez Luño, 1984: 25)⁶⁶. No obstante, se alude a su «inscripción», se supone que a modo de pertenencia, a una «práctica democrática de autodeterminación»⁶⁷, pero se sabe que todo el desarrollo de Habermas sobre democracia comparte también esta condición de formalidad. Es imposible, por tanto, que su noción de

⁶⁶ Pérez Luño parte su análisis sobre derechos humanos poniendo énfasis en el plano de la conceptualización de tales prerrogativas, constatando al respecto dos tendencias recurrentes. Por una parte, la equivocidad, dado que dicha expresión suele ser utilizada con múltiples y diversas significaciones. Por otra, la vaguedad, en el sentido de una indeterminación e imprecisión en su uso. Su exhaustivo análisis le lleva a establecer una clasificación de las definiciones de derechos humanos, dentro de la cual la condición de «formales» es una de sus categorías. Las otras dos son: “Tautológicas, que no aportan ningún elemento nuevo que permita caracterizar tales derechos [y...] Teleológicas, en las que se apela a ciertos valores últimos, susceptibles de diversas interpretaciones.” (Pérez Luño, 1984: 25).

⁶⁷ Habermas sitúa los orígenes de ésta en las experiencias emancipadoras de fines del siglo XVIII, por medio de las cuales se asentaron las nociones de soberanía popular y derechos humanos. En esta línea, como bien se reconoce, “desde los días de las Revoluciones francesa y americana cada nueva «clausura», por así decirlo, de una comunidad política no pone en cuestión el universalismo igualitario del que se alimenta la intuición de una inclusión del otro con iguales derechos.” (Habermas, 2000b: 112).

derechos humanos transite hacia algún grado de sustancialidad cuando su fuente de origen es netamente formal.

- En segundo lugar, y ligado a lo anterior, nuevamente aparece la opción habermasiana por el ámbito jurídico por sobre el moral como referente de su configuración sobre derechos humanos, de manera consecuente con el sello formal de la formulación en cuestión. Sin embargo, como ya se ha detallado, la esfera de lo jurídico aparece como insuficiente para servir de manera exclusiva de cuna de un concepto de tal trascendencia.

- Tercero, no obstante, cabe destacar que Habermas reconoce un cierto «contenido moral» en la configuración de los derechos humanos, aunque resalta su «independencia» respecto de los elementos jurídicos de la misma, como también respecto de la validez de tales prerrogativas, la que estaría dada –esta última– por su capacidad de despliegue a nivel internacional. ¿Significa, entonces, que dicho contenido proveniente del derecho es suficiente para desplegar y sostener una noción de derechos humanos en un contexto democrático en la actualidad? ¿Al arbitrio de quién(es) queda, en consecuencia, la discusión sobre la dimensión moral de los derechos humanos? Más aún, ¿podría ésta influir y/o tener implicancias en el plano jurídico? Por cierto, no hay respuestas unívocas a estas interrogantes, pero nítidamente invitan a una copiosa reflexión. Respecto de lo que sí cabría sostener una contestación afirmativa es en relación con la inquietud acerca de la necesidad de que los desarrollos habermasianos sobre política deliberativa y sobre derechos humanos incorporen de alguna manera lo moral como campo de debate y no sólo como elemento de delimitación de esferas.

- Cuarto, si la dimensión de validez de los derechos humanos está vinculada con su capacidad de trascender a los ordenamientos jurídicos nacionales, ello quedaría en buena medida al arbitrio de los juegos de poder a nivel internacional, desarraigado de referencias morales, las que constituirían más bien una mera *apariencia*.

En relación con este último punto, otra lectura posible, aunque igualmente problemática, es la que se puede desprender de los planteamientos de Velasco, cuando adscribe al sistema jurídico dos elementos: por una parte, la «forma jurídica» de las normas, en tanto

medio de integración social imprescindible, y, por otra, el «principio discursivo», como criterio de justificación y de legitimación social. Sucede que ambos aspectos son luego asociados con dos esferas específicas, a saber, “la *facticidad* o potencial de fuerza coercitiva que respalda a las normas jurídicas, así como la pretensión de *validez* intersubjetiva, inherente a las normas jurídicas en cuanto instrumentos regulativos de una interacción remitida en última instancia al lenguaje.” (Velasco, 2000: 159). Como se recordará, en *La constelación posnacional* ya comienza a hablar Habermas de los derechos humanos como dotados de una forma jurídica y de un contenido moral, ante lo cual cabría preguntarse si es que este autor estaría de acuerdo con la interpretación de Velasco, en virtud de la cual la dimensión formal de los derechos, de corte jurídico, estaría anclada en el ámbito de la facticidad, y este podría ser un énfasis extensible a los derechos humanos. Empero, ¿no son acaso estos derechos una configuración que brega por un reconocimiento que trascienda a su mera consideración como prerrogativas legales para arribar a una conciencia moral universalista, a la vez que a constituirse como criterios inexorables de legitimidad de cualquier ordenamiento socio-político?

Con todo, una posible respuesta desde Habermas se encuentra en la interpretación de Velasco sobre el particular, la cual apunta al reconocimiento de que “[l]a forma jurídica es ciertamente un mero marco categorial vacío de contenido normativo y, sin embargo, aporta toda la validez abstracta (la generalidad semántica de la ley⁶⁸) y capacidad de coerción propia del derecho formal. La forma jurídica implica, pues, una estimable aportación en el momento de la facticidad o realización social de las normas.” (Velasco, 2000: 160).

Frente a ello, las dificultades para delinear una nueva configuración sobre derechos humanos al amparo de los planteamientos habermasianos son patentes; los intentos por llevar al máximo de sus posibilidades la reflexión del autor sobre el particular chocan irremediabilmente con ciertas consideraciones. Entre ellas, por una parte, la constatación de Pérez Luño en torno a que sólo tendría sentido plantear el problema de la fundamentación desde un prisma

⁶⁸ El concepto de generalidad, en tanto un de los rasgos característicos del derecho moderno, fue explicitado en el capítulo 1, apartado c.

iusnaturalista, pues sería esta perspectiva la que permite el abordaje con sentido de cuestiones relativas a la justificación de los derechos humanos. A diferencia de esto, desde posturas realistas y positivistas resulta una tarea imposible; desde el prisma realista, en efecto, se alude a la existencia de una convicción generalizada y compartida respecto de que los derechos humanos ya estarían suficientemente fundados, frente a lo cual cualquier intento de ahondar en esta dirección sería más bien superfluo. Desde la óptica positivista, en tanto, el problema de la fundamentación de los derechos humanos sería inútil considerando su insolubilidad⁶⁹.

Por otra parte, resulta imposible eludir en el seno de este debate la renuncia de Habermas al trascendentalismo en sentido fuerte, frente a lo cual su perspectiva de una pragmática (sólo) universal es insuficiente para dar cabida a la dimensión moral en derechos humanos; sin embargo, es coherente con los trazos materialistas que perduran en su pensamiento. El autor es consistente al mostrar de manera permanente su rechazo a cualquier forma de trascendentalismo de grosor, lo que le lleva a defender la presencia de una pragmática universal que no admite la existencia de nociones trascendentales a partir de las cuales desplegar su reflexión⁷⁰.

Lo que emerge es una visión que se separa en este punto de la concepción kantiana de lo trascendental en tanto investigación capaz de explicitar y analizar las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia. A juicio de McCarthy, lo que ocurre bien podría

⁶⁹ Ambas posiciones, realista y positivista, podrían ser análogas –con matices–, con dos perspectivas teóricas que se identifican como obstáculos a la concreción de los derechos humanos, a saber, “por un lado, el *dogmatismo ético*, según el cual hay verdades morales autoevidentes o que se adquieren por un acto de fe o por una intuición no corroborable intersubjetivamente, lo que hace, en cualquier caso, superfluo el ofrecer razones en apoyo de tales creencias; por el otro lado, el *escepticismo ético*, para el que es imposible dar razones en defensa de una concepción moral como la que legitima los derechos del hombre, puesto que la adopción de ese tipo de concepciones está determinada por concepciones o emociones que no están controladas por criterios de racionalidad.” (Nino, 1989: 6).

⁷⁰ Esta posición sería de cierta forma apoyada, aunque en un sentido aún más extremo que el de Habermas, por Requejo, quien sostiene que “[n]o parece justificado el tipo de trascendentalidad que Habermas pretende a partir de la aspiración comunicativa *a priori* del lenguaje. Las consideraciones pragmáticas no obligan a asumir una trascendentalidad universalizada.” (Requejo, 1991: 65).

explicarse así: “El carácter kantiano del programa de Habermas puede presentarse como una analogía a la pregunta: ¿Cómo es posible la experiencia en general? La pregunta correspondiente para Habermas rezaría: *Wie is Verstänigung überhaupt möglich?* ¿Cómo es posible el entendimiento mutuo (entre sujetos hablantes y actuantes) en general?” (McCarthy, 1992: 142). En consecuencia, desde el enfoque habermasiano se defenderá un trascendentalismo débil –una «versión minimalista» del mismo, dirá Conill- que adopta la forma de una investigación que centra su mirada en la competencia de sujetos cognoscentes que juzgarán qué experiencias pueden ser catalogadas como «coherentes», para posteriormente analizar el material que aflora en relación con los presupuestos categoriales universales y necesarios que contiene. A este respecto, la prevención del autor es clara en términos de que cualquier reconstrucción de un sistema de conceptos básicos o de un sistema categorial de la experiencia posible debe ser considerado como “una propuesta hipotética que puede ser sometida a comprobación mediante nuevas experiencias [de forma que...] [I]lamamos «trascendental» a la estructura conceptual que se repite en todas las experiencias coherentes, mientras no quede refutada la afirmación de su necesidad y universalidad. En esta versión más débil se abandona la pretensión de que de esa necesidad y universalidad pueda darse una prueba *a priori*.” (Habermas, 1989: 321). Lo que subyace a la crítica habermasiana dice relación con la imposibilidad de aceptar la existencia de «experiencias constituidas», propio de Kant, dado que a su juicio lo que existe, desde el prisma los presupuestos universales de la comunicación, son «emisiones generadas». En consecuencia, desde la óptica del entendimiento una investigación trascendental debería orientarse “por *otro* modelo –no por el modelo de constitución de la experiencia que ofrece la teoría del conocimiento, sino quizá por el modelo de la distinción entre estructuras profundas y superficiales. (Habermas, 1989: 323).

En este contexto, resulta complejo intentar situar la configuración habermasiana sobre derechos humanos en relación con sus posibilidades de correlato fáctico dadas las debilidades *de origen* que se observan en ella. En efecto, si se rechaza la existencia de un conocimiento trascendental que antecede a toda experiencia, la posición en que quedan los derechos humanos resulta compleja en

términos de que se debería ubicar a éstos en el conjunto de realizaciones que son fruto de un proceso evolutivo de la sociedad. Más aún, no sólo emergen dificultades al respecto, sino que también es posible visualizar una precarización de los derechos humanos dado que, al ser producto del desarrollo evolutivo, estarán, entonces, sujetos a los retrocesos, restricciones y/o avatares que puedan poner en riesgo su existencia y vigencia mismas. Esto es algo patente en el caso del derecho –y así lo reconoce el propio Habermas–, por lo que al ser considerados los derechos humanos como de naturaleza jurídica, están sujetos a la fragilidad inherente al derecho positivo, esto es, expuestos ante la posibilidad de ser derogados o modificados a partir de un cambio de régimen, por ejemplo⁷¹.

Esto último que ha sido uno de los puntos frecuentes de crítica a los planteamientos habermasianos aparecidos tras la publicación de *Facticidad y validez* en 1992. Consciente de ello, un año más tarde el autor elabora un epílogo en el que intenta dar respuesta a algunas de las interpelaciones que ha recibido. En cuanto a la situación de precariedad en que se ubicaría el derecho positivo producto de sus posibilidades de modificación o derogación, y por ende también los derechos humanos, sostiene en primer lugar que pese a la autonomía inherente a la actividad legislativa, los legisladores no deberían poder tomar decisiones que signifiquen vulnerar los derechos del hombre. Ahora, en qué se apoya tal consideración es un asunto que no resulta para nada esclarecido con la explicación que de ello se brinda: “Para la resolución de este dilema resulta una ventaja tener que haber caracterizado el derecho como un medio *sui generis* y haberlo tenido

⁷¹ Ciertamente es que ante la posibilidad de modificaciones que pudieran afectar, directa o indirectamente a derechos fundamentales, se piensa en situaciones muy excepcionales que respondan a situaciones también muy específicas, por ejemplo, una tensión entre dos derechos. No obstante, como reconoce Alexy, “[h]aciendo excepciones se podría remover el derecho por completo”, aunque acto seguido agrega una posible solución y su respectivo ejemplo: “Naturalmente, se podría tratar de introducir una regla adicional estableciendo límites a la limitación del derecho. En la constitución de la República Federal de Alemania se puede encontrar una cláusula que prohíbe eliminar la esencia de un derecho constitucional (art. 19 sec. 2). Pero, ¿cómo se puede determinar la esencia? Y, lo que es más importante, ¿debe ser el Estado completamente libre en la delimitación de derechos a condición de que no elimine su esencia?” (Alexy, 1993: 28).

que distinguir de la moral por sus propiedades formales.” (Habermas, 2008b: 653).

Unas líneas más adelante Habermas agrega un nuevo elemento a la discusión aduciendo que con miras a subsanar el asunto, es preciso diferenciar entre derechos del hombre como «normas de acción moralmente justificadas» y derechos del hombre en tanto que «normas constitucionales positivamente válidas»⁷². Estas últimas tienen el status de derechos fundamentales accionables jurídicamente y su cumplimiento está garantizado en el marco de una determinada comunidad política⁷³. Ahora, ¿quién garantiza los derechos del hombre en el sentido moral del término, entonces? Al respecto, la mayor aproximación a dicha interrogante que resulta posible encontrar en Habermas dice relación con que el *status* de los derechos fundamentales no es contradictorio con el sentido universalista de los clásicos derechos de libertad que incluyen a todas las personas, no sólo a los miembros de un determinado Estado, dado que “el «sistema de los derechos» fundamentado discursivamente apunta por encima del Estado democrático de derecho y tiene por meta una globalización de los derechos.” (Habermas, 2008b: 654)⁷⁴.

⁷² Esta diferenciación es la que parece inspirar la distinción que realizará Habermas entre «indisponibilidad» e «inviolabilidad» en relación con la dignidad humana, tal como se verá en el apartado siguiente.

⁷³ Esto podría ser interpretado a la luz de una segunda lectura de Alexy sobre la posibilidad de modificación de derechos, que apela a que ésta se reduce considerablemente si se asume que el derecho es otorgado por un principio, en virtud de lo cual “[e]l problema de la delimitación se convierte en un problema de optimización. Esto significa que los derechos constitucionales tienen que realizarse en la mayor medida posible, fáctica y jurídicamente [...] En la determinación tanto de las condiciones fácticas de realización como de las jurídicas, el derecho constitucional tiene una fuerza por sí mismo. Esta es la razón para concebir a los derechos constitucionales como derechos *prima facie*, esto es, como derechos basados en principios.” (Alexy, 1993: 28-29).

⁷⁴ Volviendo una vez más a Alexy, cabe señalar que sus planteamientos laten en los de Habermas sobre el tema de estas últimas notas. En efecto, se dijo que los derechos constitucionales serían, entonces, *prima facie*, respecto de lo cual agrega Alexy que se trata, empero, de una «proposición bastante débil», pues “[n]o se decide nada acerca de lo que está definitivamente obligado.” (Alexy, 1993: 29). Unas líneas más adelante se relevan, no obstante, las posibilidades de consenso que pueden darse en torno a proposiciones débiles como las aludidas, para lo cual se remite nuevamente a un gráfico ejemplo: “es posible que la teoría de los derechos

Empero, más ambiguo aún resulta el hecho de que al hablar de derechos humanos –fuera de reiterar su condición de normas jurídicas– se alude a cierto contenido previo a las estipulaciones legales. Como se señaló anteriormente, las normas morales contienen una parte previamente dada y otra construida⁷⁵; en las normas jurídicas, en cambio, la dimensión construida tiene primacía sobre la dada previamente⁷⁶. ¿Significa esto que pese a la primacía del momento de construcción respecto de las normas legales, hay en ellas «algo» que le antecede en términos de un contenido dado previamente que debe ser develado? ¿De qué naturaleza sería ese contenido ya presente de antemano? ¿Debería ser remitido, en coherencia con lo anterior, sólo a la existencia de presupuestos universales del habla que subyacen a todo entendimiento posible? En *Facticidad y validez* se reflexiona sobre lo trascendental a la luz de la formulación apeliana de una «comunidad ideal de comunicación» -que en versión habermasiana adopta la forma de una «situación ideal de habla»-. Al respecto, como se reconoce, con la aceptación de presupuestos contrafácticos para el despliegue de argumentaciones, los participantes «trascienden» a sus contextos morales y éticos desde los cuales pueden armonizar con, o ajustarse a, ciertas «pretensiones de validez trascendendoras».

fundamentales consista en una lista de derechos fundamentales abstractos que puedan ser tomados en consideración. Tal teoría sería bastante débil, quizá incluso una teoría pobre y, sin embargo, no dejaría de tener algún valor [...] La debilidad de tal lista es una explicación de por qué, incluso en los años más duros de la guerra fría, han sido posibles acuerdos internacionales sobre derechos humanos.” (Alexy, 1993: 29).

⁷⁵ Es pertinente aquí la precisión en torno a que «lo dado» alude al “momento pasivo de intelección, convicción y descubrimiento”, mientras que «lo construido» remite “al momento activo de proyección y configuración” (Habermas, 2008b: 224).

⁷⁶ Recuérdese las palabras textuales a este respecto citadas anteriormente: “Las normas morales [...] no son normas que ya estuviesen ahí y nos limitásemos sólo a «descubrir», sino normas que son a la vez normas construidas. Pero en las normas jurídicas [...] el momento de construcción sobresale con más fuerza.” (Habermas, 2008b: 224). Cabe añadir que J. Muguera sostendrá una posición similar sobre el particular, cuando en torno a las posibilidades de universalidad de los derechos humanos señale que ésta “ha de ser sociohistóricamente construida y esa construcción, la construcción de los derechos humanos universales en tanto que *derechos* y no ya simples exigencias éticas o morales, nos obliga a salir del estricto ámbito de la ética o la moralidad para entrar en el ámbito jurídico y a fin de cuentas político” (Muguera, 1997: 87).

Empero, como bien se puntualiza, con dichas pretensiones “no se ponen ellos mismos en el «más allá» trascendente de un reino ideal de seres inteligibles.” (Habermas, 2008b: 401).

Posteriormente, con la aparición de *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, en 2001, Habermas abordará específicamente el tema de la necesidad de destrascendentalización de la razón, para lo cual propone la transformación de las «ideas» kantianas sobre la razón pura en presuposiciones «idealizantes» propias de la acción comunicativa. Más adelante reforzará su posición al sostener que de acuerdo con la concepción pragmático-formal subyacente, la estructura interna de la acción orientada al entendimiento puede ser vista a través de las presuposiciones que los actores «deben adoptar» al entrar en una práctica comunicativa. En tal dirección, “[e]l carácter necesario de este «deber» tiene que entenderse [...] no en el sentido trascendental de las condiciones universales, necesarias e inteligibles (y sin orígenes) de la experiencia posible, sino en el sentido gramatical de la «inevitabilidad» que resulta de los nexos conceptuales internos de un sistema de comportamiento guiado por reglas en el que nos hemos socializado y que, en cualquier caso, «para nosotros es irrebalsable».” (Habermas, 2002a: 19).

f. El concepto de dignidad humana y su influencia en la reflexión habermasiana sobre derechos humanos

Como resulta posible observar de lo expuesto en el presente capítulo, el concepto de dignidad humana no ha estado presente como idea-fuerza en la reflexión sobre derechos humanos desplegada por Habermas. Resulta a lo menos llamativa dicha desatención, tratándose de una noción de relevancia corrientemente ubicada junto a los derechos, al modo de un elemento inherente a éstos. Sin embargo, es recién en *La constitución de Europa*, obra de 2011, en donde se aborda con propiedad el tema de la dignidad y su relación con los derechos humanos. Allí se reconoce, de paso, la omisión cometida sobre el particular por parte del propio autor, dado que, previo a ello, son escasas las referencias a la dignidad humana en comparación con las enormes dimensiones de su obra en general. Se recapitularán

primeramente, entonces, los hallazgos encontrados con anterioridad a la obra citada.

f.1. Dignidad humana en Habermas: silencios de una recapitulación necesaria

Tras una labor de pesquisa de la noción de dignidad humana en la obra de Habermas es posible advertir algunas referencias que pueden ser agrupadas en relación con las siguientes ideas-fuerza:

- i. La comprensión del capitalismo como un sistema que atropella la dignidad del hombre, ésta última, en tanto concepto propio de la cosmovisión europea moderna⁷⁷.
- ii. La dignidad enmarcada en relaciones de reconocimiento recíproco⁷⁸.
- iii. Los derechos fundamentales y el derecho en general como

⁷⁷ En efecto, esta primera alusión emerge en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* –año 1973-, en el acápite final de esta obra en donde se alude a una «toma de partido en favor de la razón». Como bien se expresa allí, lo que está de fondo en el abordaje de las problemáticas del capitalismo tardío es el afán por develar críticamente sus propios límites de perdurabilidad, como también el empeño por “luchar contra la estabilización de un sistema de sociedad «espontáneo» o «natural», hecha *a costa* de quienes son sus ciudadanos, es decir, al precio de lo que nos importa: la dignidad del hombre, tal como se la entiende en el sentido europeo tradicional.” (Habermas, 1975b: 170). Cabe mencionar que esta referencia aislada se encuentra en la última página de la obra, en la penúltima línea.

⁷⁸ Esta noción aparece tras un largo paréntesis hasta *Escritos sobre moralidad y eticidad* en donde se alude, más bien marginalmente, a la labor de protección y respeto de la dignidad humana como parte de lo que constituirían «dos tareas» de “las morales [...] cortadas a talle de la posibilidad de quebranto de seres que se individualizan por socialización”. (Habermas, 1991a: 107-108). La otra tarea sería, en tanto, el respeto y la protección de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco.

Ya en *Facticidad y validez* se encuentra otra alusión sobre el tema, en relación con experiencias de «humillación de la dignidad humana», en virtud de lo cual se asume que las luchas por el reconocimiento encuentran un impulso en dichas vivencias de desprecio. Como es posible suponer, con estas palabras remite Habermas a las reflexiones de Honneth sobre el particular, no obstante no se ahonda en ello, sino que sólo se añade que tales experiencias de no reconocimiento de la dignidad humana “han de quedar articuladas para certificar los aspectos bajo los que en el contexto concreto lo igual ha de ser tratado de forma igual y lo desigual de forma desigual.” (Habermas, 2008b: 511).

marco protector de la dignidad humana.

- iv. La función declarativa o de denuncia que cumple la dignidad frente a situaciones de atropello, injusticias y denegación de reconocimiento⁷⁹.

A estas ideas se sumará, con *Facticidad y validez*, lo que podría denominarse una referencia indirecta a la dignidad humana, pero que presupone ésta a su base, en relación con la tensión inherente al campo de los derechos humanos entre igualdad jurídica e igualdad fáctica frente al riesgo de un paternalismo sistémico en materia de derechos. En efecto, ha sido esta una preocupación de viejo cuño desde el advenimiento de la Modernidad, como se constata en los planteamientos de Marshall en su obra *Ciudadanía y clase social*, en donde el autor identificaba este riesgo de cooptación de la libertad en nombre de la satisfacción de necesidades de corte social. Como bien se lee: “el estigma propio de la ayuda a los pobres expresaba los profundos sentimientos de un pueblo que entendía que los que aceptaban la ayuda debían cruzar la frontera que separaba a la comunidad de ciudadanos de la compañía proscrita de los indigentes.” (Marshall, 2005: 33).

⁷⁹ Respecto de los puntos iii) y iv), las referencias vuelven a aparecer, en el sentido explicitado, en *Facticidad y validez*, en donde pese a que se aborda intensamente el tema de los derechos fundamentales, existen escasísimas referencias a la noción de dignidad humana a dicho amparo. En efecto, resulta cuanto menos llamativo que las pocas menciones a la noción de dignidad encontradas en esta obra aparecen en el capítulo IX titulado «Paradigmas del derecho» y no en los relativos a política deliberativa, sistema de los derechos o sociedad civil; en una muestra evidente de la preponderancia que cobra el plano jurídico para su autor. Una de las pocas alusiones emerge en relación con una cierta «función declarativa» de los derechos fundamentales que “incluso en su letra y estilo, danse a conocer como enfáticas manifestaciones de voluntad y declaraciones políticas que reaccionan contra experiencias concretas de represión y vulneración de la dignidad humana. En la mayoría de los artículos dedicados a derechos fundamentales resuena el eco de una injusticia padecida que, por así decir, es negada palabra por palabra.” (Habermas, 2008: 470). Esta labor de *denuncia* de situaciones de injusticia será una de las ideas que retomará el autor en *La constitución de Europa*.

Luego, otra referencia explícita aflora a partir de las reflexiones sobre justicia distributiva y libertad, en donde la primera no sería sino el resultado del «sentido universalista» de un derecho cuya finalidad es garantizar la libertad e integridad de cada individuo. De esta forma, “la idea de una sociedad justa lleva aparejada la promesa de emancipación y dignidad humana.” (Habermas, 2008: 502).

Dicho riesgo, plenamente vigente hoy en día, demanda entonces la articulación de un conjunto de prerrogativas capaces de proteger y respetar de manera irrenunciable la condición de sujetos de derechos por parte de quienes los detentan. Ciertamente, un elemento que subyace a esta reflexión apunta a la noción misma de derechos sociales, dado que de ello dependerá, en parte, la concreción de éstos, como también la respuesta que se pueda brindar ante riesgos o acciones paternalistas. Al respecto, Habermas parte del reconocimiento de que la interpretación que se hace del derecho es siempre una respuesta frente a las interrogantes que plantean determinadas situaciones sociales que son, a su vez, percibidas de determinada manera. En el caso específico de los derechos fundamentales, dentro de los que se incluyen las prerrogativas de corte social, se trataría de expresiones inequívocas de reconocimiento y a la vez de rechazo de experiencias específicas de atropello a la dignidad humana, de repudio a injusticias que buscan perpetuarse en el tiempo. No obstante, no todos los derechos fundamentales tendrían la misma jerarquía en términos de su fundamentación, puesto que aflora una cierta preeminencia de aquellas prerrogativas destinadas a garantizar libertades subjetivas, las cuales son vistas por Habermas como «absolutamente» fundadas, mientras que los derechos sociales sólo serían objeto de una fundamentación «relativa», es decir, de una fundamentación referida, a su vez, “a la equidistribución, absolutamente fundada, de las libertades subjetivas de acción jurídicamente protegidas.” (Habermas, 2008b: 485).

Al respecto, el problema –entendido aquí como el riesgo de paternalismo en la concreción de derechos sociales- se enfoca en la raíz misma de lo que se denomina el Estado social, que se desarrolla tras el fin de la II Guerra Mundial y que se traduce, a su vez, en un «cambio social» o «giro social» del derecho que intenta superar el arquetipo liberal de este último, según el cual una sociedad se institucionaliza en términos de derecho privado estableciendo una separación entre éste y el Estado, entendido lo estatal como ámbito de realización del bien común y orientado a la tarea de la distribución de las oportunidades vitales socialmente producidas. Sin embargo, como se constata, “[e]l paternalismo del Estado social ha suscitado la inquietante cuestión de si el nuevo paradigma es en realidad

compatible con el principio de libertad jurídica.” (Habermas, 2008b: 489). Lo que está en juego es la articulación entre igualdad jurídica e igualdad fáctica, frente a lo cual el Estado social no puede restringir la primera para garantizar la segunda.

¿Cuál es, entonces, la salida a esta disyuntiva? Uno de los caminos de abordaje dice relación con el desarrollo de la capacidad de accionabilidad judicial de los derechos subjetivos por parte de los sujetos jurídicos que vean aquéllos amenazados. Habermas, revisando algunas propuestas de otros autores, llega a hablar incluso de que “el ciudadano afectado ha de poder considerar y experimentar la organización de la protección jurídica como un proceso político; es *él mismo* quien debe participar en la construcción del contrapoder y en la articulación de intereses sociales.” (Habermas, 2008b: 494). En términos prácticos, se habla de una «política de protección jurídica» de cariz «compensatorio» capaz de reforzar aspectos tales como el conocimiento en materia jurídica, la capacidad de hacerse representar, de articular sus propios intereses, entre otros. Luego, y desde el prisma discursivo específicamente, remitirá a una de las ideas-fuerza de este enfoque, a saber, la necesidad de articulación entre autonomía privada y autonomía pública, de forma tal que en virtud de la interdependencia entre ambas es posible extraer un criterio intuitivo según el cual discernir si determinadas normativas favorecen o limitan la autonomía. Asimismo, dicho criterio puede servir también para identificar y medir si se está en presencia de discriminaciones que el propio derecho formal consagra o que son el resultado de un actuar paternalista por parte del Estado social. De esta forma, “un programa jurídico resulta discriminatorio cuando es insensible a las secuelas restrictivas de la libertad que tienen las desigualdades fácticas, y paternalista cuando resulta insensible a las secuelas restrictivas de la libertad que tiene la propia compensación practicada por el Estado social.” (Habermas, 2008b: 501). La preocupación habermasiana de fondo a este respecto se centra en las ideas de emancipación y dignidad humana como sustrato del anhelo por construir una sociedad justa. Como se reconoce, a pesar de las innumerables críticas que se pueda desplegar a las ideas habermasianas, su filosofía “sigue siendo [...] la de un luchador en pro de la emancipación.” (Muguerza, 1997: 64).

Ahora bien, planteamientos más sistemáticos y específicos sobre dignidad humana son visibles ya en 2001 con la aparición de *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* en donde se debate acerca de la dignidad al calor de la discusión sobre las posibilidades y limitaciones del quehacer eugenésico. En este contexto, las reflexiones giran fundamentalmente sobre las perspectivas de decisión en torno a la naturaleza humana, en donde se desarrolla una permanente tensión entre una eugenesia terapéutica y una de tipo perfeccionador. Más específicamente, el debate va hacia el punto de la investigación con embriones y la viabilidad y legitimidad del DPI (diagnóstico de preimplantación).

A ello es lo que el autor denomina «controles de calidad deliberados», respecto de los cuales le preocupa un asunto crucial, a saber, “la instrumentalización de una vida humana engendrada con reservas por preferencias y orientaciones de valor de terceros.” (Habermas, 2002b: 47), en cuyo seno la dignidad humana sería un «atributo», en sentido moral estricto, propio del recién nacido, al cual le corresponderían en consecuencia ciertos derechos. Estos planteamientos iniciales surgen a propósito de las posiciones en conflicto acerca del tema del aborto, y frente a ello lo recién dicho sobre la dignidad se aduce como propio de una de las posturas. La otra versión contempla la fecundación de un óvulo como el comienzo de un proceso de individuación. Desde este segundo enfoque todo ejemplar biológicamente determinable como perteneciente a la especie humana sería una persona potencial y, por tanto portadora de derechos.

Frente a tales posiciones, Habermas introduce un nuevo elemento a la discusión: “No sólo es «indisponible» lo que tiene dignidad humana. Algo puede sustraerse a nuestra disposición por buenas razones morales sin ser «inviolable» en el sentido de tener derechos fundamentales ilimitados o absolutamente válidos.” (Habermas, 2002b: 48). Mas, como bien reconoce posteriormente, las razones morales que obligan no son suficientes como para dar por resuelto el debate sobre la dignidad humana, constitucionalmente garantizada. Por el contrario, tales razones se ven rebasadas por las profundas cuestiones antropológicas que despierta la técnica genética. Entre otras, teniendo como referente el contexto de la Modernidad,

subyace una reflexión particular acerca del sentido de la autoafirmación de una autocomprensión ética en tanto «autores indivisos» de las propias biografías, como también en cuanto a las posibilidades de reconocimiento de unos frente a otros en tanto personas que actúan autónomamente.

El debate a este respecto es intenso y aparentemente interminable, porque se trata de posturas que pueden ser fundamentadas coherentemente respecto de sí mismas, pero que no son por ello *mejores* o *más válidas* que otras. En este escenario, desde la óptica habermasiana sólo los enunciados éticamente neutrales acerca de lo bueno pueden ser aceptados por todos tras un proceso argumentativo. Esta idea de lo que todos podamos querer engarza con otra fundamental que ya se avizora: la reciprocidad en las relaciones humanas, o sea, la posibilidad de esperar algo de los otros respecto de lo cual también nosotros estamos de cierta forma *obligados* hacia los demás. Luego, entonces, tanto desde un prisma moral como legal la dignidad humana estaría vinculada con esa simetría de las relaciones interpersonales. No se trata, pues, de propiedades que «se posean» por naturaleza como la capacidad de raciocinio u otros rasgos corporales, sino que remiten a aquella «inviolabilidad» que se aludía líneas arriba y que sólo cobra pleno sentido en el marco de relaciones de reconocimiento recíproco.

Ligado a ello, se entiende el comportamiento moral en tanto «respuesta constructiva» a las innumerables dependencias y necesidades que pueden derivarse de dos condiciones inexorables: por un lado, una «imperfecta dotación orgánica»; por otro, en consecuencia, una «permanente fragilidad» de la vida humana, algo especialmente visible en períodos como la infancia y la vejez o a causa de las enfermedades. Estas imperfecciones o debilidades se muestran claramente en el hecho de que “el sí mismo individual sólo se forja por la vía social del extrañamiento e, igualmente, sólo puede *estabilizarse* en el entramado de unas relaciones de reconocimiento intactas.” (Habermas, 2002b: 51)⁸⁰.

⁸⁰ En consonancia con esta idea, Habermas no considera persona al ser en el vientre materno, pues está privado de esas relaciones de interacción y lenguaje con los otros, de forma que “Sólo en la publicidad de una sociedad hablante el ser natural se

¿Qué ocurre entonces con la vida previa al nacimiento? La respuesta es clara: “Antes de su entrada en el contexto público de interacción, la vida humana goza, como punto de referencia, de nuestros deberes de protección legal sin ser ella misma sujeto de deberes y portadora de derechos humanos.” (Habermas, 2002b: 53-54). Así, se considera que la vida prepersonal conserva un valor integral en el entramado de una vida éticamente compartida, en virtud de lo cual agregará una idea fundamental: “A tal efecto se brinda la distinción entre dignidad de la vida humana y dignidad humana garantizada legalmente a toda persona, una distinción que por lo demás se refleja en la fenomenología del trato que damos a nuestros muertos, un trato cargado de sentimientos.” (Habermas, 2002b: 54).

La preocupación del autor –situada temporalmente a inicios del nuevo siglo- apuntaba a la precisión en la utilización de términos como derechos humanos o dignidad humana, los que a su juicio se han extendido tan profusamente que han terminado resultando «contraintuitivos», perdiendo de paso su agudeza distintiva y su potencial crítico.

Finalmente, se añade una precisión propia del prisma discursivo habermasiano: “Más allá de esta abstracción, que lleva a la «dignidad humana» y al «derecho humano» único de Kant, no podemos olvidar por nuestra parte que la comunidad moral de los sujetos de derechos humanos, libres e iguales, no forma ningún «reino de los fines» en un allende nouménico sino que permanece inserta en formas de vida concretas y en sus respectivos *ethos*.” (Habermas, 2002b: 56).

f.2. Dignidad humana: últimas reflexiones

Como se anunció al inicio de este capítulo, las reflexiones habermasianas más actuales y a la vez exhaustivas sobre el tema de la dignidad humana y su vinculación con los derechos humanos han visto la luz recién en el año 2011 con la publicación de *La*

convierte a la vez en individuo y en persona dotada de razón.” (Habermas, 2002b: 53).

*constitución de Europa*⁸¹. En este texto, el autor dirige la mirada específicamente a lo que denomina tanto un «concepto sistemático» de derechos humanos con un «concepto genealógico» de dignidad humana. Con lo genealógico se apunta al reconocimiento de las experiencias de atropello a la dignidad humana como generadores de dinámicas de indignación moral a la vez que como motores a la acción con miras a la concreción de los derechos humanos a escala mundial. Es sobre esta base, entonces, que el autor signa a los derechos humanos como una «utopía realista», como bien reza el título del primer apartado de dicha obra.

Al modo de antecedentes, es posible encontrar y resumir algunas precisiones históricas sobre la idea de dignidad, a saber:

- i) Como concepto filosófico ya existía en la Antigüedad⁸².
- ii) No obstante, adquiere su expresión canónica con Kant en la Modernidad⁸³.
- iii) Sólo después de la II Guerra Mundial se plasma su presencia en los textos del derecho internacional y en las constituciones nacionales vigentes desde entonces.
- iv) Desde mediados del siglo XX juega un papel central en la jurisprudencia internacional.
- v) No aparece como concepto jurídico ni en las declaraciones clásicas de derechos humanos del siglo XVIII ni en las codificaciones del siglo XIX⁸⁴.

⁸¹ Esta obra fue publicada en 2011 en su edición original en alemán (Suhrkamp), y en ella se encuentra un primer capítulo titulado «El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos». Tal como se indica al final del libro, este capítulo se origina a partir de un ensayo igualmente titulado, que se publicó primeramente en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58 (2010), pp. 343-357, y de forma abreviada (con el título «El desnivel utópico» [«Das utopische Gefälle»]) en *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 8 (2010), pp. 43-53. Para su publicación como capítulo de libro en 2011 el texto fue revisado por el autor.

⁸² Sobre el particular, ver: Peces-Barba (2002) «La dignidad humana en el pensamiento antiguo y medieval», en su: *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*, págs. 21 y ss.

⁸³ En este sentido, Peces-Barba habla de la «vocación mundanal» de la noción de dignidad humana en tanto “fundamento de una ética pública laica, que se va construyendo a lo largo de los siglos, a partir del siglo XVI, con una especial relevancia para el modelo de la gran aportación de la Ilustración.” (Peces-Barba, 2002: 13).

Este último punto lleva al autor a plantear una interrogante inicial en torno a las razones por las cuales el discurso jurídico ha abordado los derechos humanos «con tanta» anterioridad a la noción de dignidad humana. Una respuesta plausible dice relación con la ocurrencia de los crímenes y atrocidades del régimen nazi y las masacres de la II Guerra Mundial. A partir de este reconocimiento aflora una nueva pregunta fundamental, a saber: “¿Es en el marco histórico del Holocausto donde la idea de los *derechos humanos* se convirtió, en cierto modo retrospectivamente, en una idea cargada moralmente –y tal vez sobrecargada- con el concepto de *dignidad humana*?” (Habermas, 2012: 15). Habermas responde afirmativamente a esta inquietud, dado que esta idea parece encontrar apoyo en las discusiones constitucionales y de derecho internacional. Una opinión similar tiene Peces-Barba (2002), para quien los horrores totalitarios que llevaron a la II Guerra Mundial y los sucesos posteriores hicieron enfatizar la idea de dignidad humana, que constituye actualmente una noción «decisiva» para el derecho.

Ahora bien, es posible inferir que lo afirmativo de la respuesta de Habermas va más allá del hecho puntual de si fue o no el suceso señalado el detonante del cambio de cariz de la noción de derechos humanos. También es una afirmación subyacente respecto de que la dimensión moral representa de cierta forma una «carga» para los derechos humanos, o inclusive una «sobrecarga». Ante esto, el *quid* es dilucidar si es preciso alivianar esa carga o si, por el contrario, debe ser considerada un elemento enriquecedor para el concepto mismo de derechos humanos. Intentando esbozar una respuesta que pudiera ser compartida con el autor, es posible advertir que lo moral parece ubicarse como un *haber* un tanto incómodo, puesto que acarrearía siempre el riesgo de caer en el extremo del exceso –llegar a ser una «sobrecarga» para los derechos humanos-, como también de obtener primacía por sobre la dimensión jurídica de tales prerrogativas en la forma de una moralización del derecho a la que claramente se opone.

Empero esto último, y la distancia cronológica con que ambos conceptos cobran espacio en el debate de ideas, como si se tratara de

⁸⁴ Al respecto, se señala que “[e]l siglo XVII supone un retroceso sobre la idea de dignidad humana; no es que no encontremos rasgos de la dignidad autónoma, pero éstos aparecen con menos entusiasmo.” (Peces-Barba, 2002: 38).

una adición posterior de la noción de dignidad a la de derechos humanos, Habermas defiende al respecto la tesis de que siempre ha habido un vínculo conceptual estrecho entre ellos, aunque inicialmente se expresara de un modo implícito, puesto que los derechos humanos «siempre» han nacido de la resistencia contra experiencias de opresión y humillación humana. En un sentido similar se manifiesta Papacchini cuando sostiene que “[l]a declaración solemne de que todos los seres humanos merecen un trato digno es relativamente reciente; pero la aspiración y la lucha por esta dignidad es tan antigua como la historia y la cultura humana.” (Papacchini, 2003: 45). Ahora, si esto es así desde sus inicios, entonces, tendría que ser posible mostrar dicha ligazón también en el desarrollo mismo del derecho, pero esta iniciativa se enfrenta a una interrogante dilemática, a saber: “[S]i la dignidad humana expresa un concepto fundamental normativo y sustantivo, a partir del cual quepa deducir los derechos humanos mediante la especificación de las circunstancias en las que son violados, o si, por el contrario se trata de una expresión que provee una fórmula vacía que resume un catálogo de derechos humanos aislados y elegidos en relación entre sí.” (Habermas, 2012: 16).

Frente a ello, la postura habermasiana será reconocer que la idea de dignidad humana no representa un aditivo que se encarna *a posteriori* en los derechos humanos, sino que constituye su «fuente» moral a partir de la cual los derechos fundamentales adquieren su sustancia. Aparentemente, se está en presencia de un planteamiento radical e inequívoco sobre el particular, como no se había visto con anterioridad en todos los escritos sobre derechos humanos de este autor, aunque esta apreciación tiene sus matices. Asimismo, se observa, una vez más, el uso indistinto que realiza de las nociones de derechos humanos y de derechos fundamentales.

Junto con ello, debido a la permanente necesidad de concreción de unos derechos fundamentales, que son poseedores de una universalidad abstracta, el concepto de dignidad habría servido entonces de punto unificador frente a la diversidad cultural de todos quienes refieren *a* y defienden *los* derechos humanos y quieren entenderse entre sí en torno a ellos; ejemplo de esto son las palabras de McCrudden a las que recurre Habermas: «Todo el mundo podía

estar de acuerdo en que la dignidad humana era algo central, pero no por qué ni de qué forma.” (McCrudden, 2008: 678)⁸⁵. Parece ser que, tal como en el caso de los derechos humanos, la noción de dignidad es hoy en día imposible de no ser defendida desde un discurso y/o comportamiento políticamente correcto, aunque haya respecto de ambos una diversidad de visiones, o incluso cierta ambigüedad en cuanto a su naturaleza, estatuto, conceptualización o formas de realización, entre otros. Sumado a ello, se observa también una inclinación muy propia del pensamiento habermasiano hacia la dimensión y tratamiento jurídico de conceptos tales como derechos humanos, democracia o, ahora, dignidad humana. En efecto, a poco andar en la reflexión se advierten expresiones como «significado jurídico» de la dignidad humana o dignidad humana «como concepto jurídico», relevando además las posibilidades de consenso que encarnan «conceptos jurídicos universales», empero lo cual se reconoce también que dicho término “no debe por ello agotarse en la función de crear una cortina de humo para ocultar provisionalmente diferencias más profundas.” (Habermas, 2012: 17). Una posición opuesta defiende a este respecto Peces-Barba cuando señala que “[l]a dignidad tiene un puesto relevante aunque prepolítico y prejurídico [...] pero no es contenido del Derecho, aunque muchas veces sea referencia en las argumentaciones o en la interpretación jurídica.” (Peces-Barba, 2002: 64-65). En efecto, para este último autor, considerar a la dignidad humana como concepto jurídico es “empequeñecerle y privarle de su papel central, fundamental y básico [cual es] expresar el valor intrínseco de la persona” (Peces-Barba, 2002: 65).

Ahora, a partir de estas consideraciones formales, Habermas intenta dilucidar por qué la dignidad ha tardado en cobrar presencia en el debate jurídico, por detrás de la idea de derechos humanos. La respuesta se dirige más bien al abordaje de una serie de

⁸⁵ “Everyone could agree that human dignity was central, but not why or how”. En el texto original de McCrudden es posible leer también, al respecto, a propósito de la emergencia de la noción de dignidad en el marco de la discusión sobre derechos humanos: “But what does dignity mean in these contexts? Can it be a basis for human rights, a right in itself, or is it simply a synonym for human rights?” (McCrudden, 2008: 656).

condicionantes históricas que permiten explicitar una idea implícita pero hasta cierto momento opacada: que los derechos humanos encuentran en la noción de dignidad humana una innegable «sustancia normativa». Tal desvelamiento se produce, podría decirse, de forma negativa y consecuencialista, esto es, producto de la evidencia de situaciones de atropello de la dignidad y de los derechos de los seres humanos, ya sea por razones de sexo, edad, etnia, clase social, *status* migratorio, etc., a cuya luz se van «actualizando» diversas aristas del concepto mismo de dignidad humana

Otro elemento que aporta dicha noción se despliega a través de su función heurística, a partir de la cual ella misma es gravitante para comprender el contexto lógico de las llamadas generaciones de derechos humanos, debido a que los derechos fundamentales sólo podrán cumplir con el cometido de hacer respetar la dignidad humana sobre la base de una colaboración estrecha y equilibrada entre todas sus «categorías»⁸⁶. De esta forma, el concepto de dignidad humana apoya, a su vez, la idea de indivisibilidad de los derechos humanos sin

⁸⁶ Cabe precisar que Habermas utiliza mayormente el concepto de «categorías», no de «generaciones», pero a nuestro entender este segundo término es mayormente apropiado por no aludir a diferencia de niveles jerárquicos entre ellas. Además, remite a “las cuatro conocidas categorías de derechos”, no obstante no queda claro cuál es la cuarta de ellas, dado que las menciones constatables apuntan a: «derechos de libertad liberales», «derechos democráticos de participación» y «derechos sociales y culturales». Una posible respuesta apunta al debate en torno a la conformación de una nueva generación de derechos humanos relativa a la libertad en el uso de las nuevas tecnologías, especialmente en el ciberespacio, respecto de lo cual se cuenta incluso con una propuesta de declaración de derechos que data de 1997. Sobre el particular, ver: Bustamante, Javier «Hacia la cuarta generación de derechos humanos: repensando la condición humana en la sociedad tecnológica». (Ver detalles en bibliografía). También se manifiesta Cortina sobre el particular, para señalar que –fuera del contenido recién aludido, una cuarta generación de derechos podría incorporar también las «luchas por el reconocimiento» llevadas a cabo por ciertos colectivos, y se cita el ejemplo de feministas y homosexuales. Empero, se agrega que se trata de una generación aún «poco definida» (Cortina, 1999c). Fuera de esto, otra posibilidad de entender este punto remite a que se trataría de una referencia a las cuatro primeras categorías de su sistema de los derechos. De la redacción en la cual se enmarca la cita referida inmediatamente, no queda completamente aclarado este punto, no obstante.

perjuicio de la pertinencia de la distinción entre sus diferentes generaciones.

Lo anterior representa una de las ideas fundamentales sobre las cuales se ha ido asentando y acrecentando la relevancia que el concepto de dignidad humana ha alcanzado en la jurisprudencia. En efecto, a mayor fuerza en la penetración de los derechos fundamentales en el sistema jurídico, se extiende también la relación vertical entre ciudadano y Estado a la vinculación horizontal de los ciudadanos entre sí. En ambos casos, la dignidad humana actúa al modo de un «sismógrafo» capaz de registrar los elementos propios de un orden jurídico democrático, como son justamente los derechos que los ciudadanos de una comunidad política han consentido en reconocerse mutuamente. De esta forma, el *status* de ciudadano depende de un marco garante de derechos humanos que cautele el respeto de la dignidad de cada uno.

Como se dijo anteriormente, el énfasis habermasiano en lo jurídico es evidente en relación con la noción de dignidad humana; también lo es su permanente esfuerzo por diferenciar las esferas de la moral y del derecho. En esta dirección, la dignidad humana adoptaría un papel intermedio entre ambos planos, al modo de un «gozne conceptual» que enlaza moral y derecho positivo, de manera que “de la interacción entre éstos pudo surgir, en circunstancias históricas favorables, un orden político fundado en los derechos humanos.” (Habermas, 2012: 21).

Asimismo, este acento jurídico se mantiene en la nueva conceptualización sobre derechos humanos que se presenta en esta obra más reciente. Allí se puede leer: “los derechos humanos exhiben un rostro jánico que mira simultáneamente a la moral y al derecho. A pesar de su *contenido* exclusivamente moral, los derechos humanos tienen la *forma* de derechos positivos, penales y subjetivos que garantizan al individuo espacios de libertad y pretensiones específicas. Han sido diseñados para ser *concretizados* por medio de la legislación democrática; para ser *especificados*, caso a caso, mediante la jurisdicción, y para ser *impuestos* con sanciones estatales. De modo que los derechos humanos circunscriben de manera precisa aquella parte de la moral ilustrada que *puede* ser traducida al medio del derecho coercitivo y transformarse en una realidad política en la

robusta figura de derechos fundamentales efectivos.” (Habermas, 2012: 22). Esta definición avanza pocos pasos respecto de las expresadas en obras anteriores, pero esclarece algunos aspectos hasta ahora nebulosos, a la vez que incorpora nuevos elementos a la reflexión. Tal impronta renovada puede resumirse en los siguientes puntos:

a) Primero, clarifica algo mejor la relación entre moral y derecho en tanto *ingredientes* del concepto de derechos humanos, cuestión que hasta el momento resultaba todavía un tanto confuso en cuanto a la delimitación específica de ambas áreas. Por medio de esta nueva formulación esto se aclara mayormente en virtud de las especificaciones acerca de la diferenciación entre forma y contenido⁸⁷, lo cual -de paso- muestra la coherencia con el prisma procedimental habermasiano. Así, en cuanto al contenido se señala que es éste «exclusivamente moral», mientras que de la forma se dice que se trata de derechos «positivos», «penables» y «subjetivos».

b) Segundo, determina específicamente un conjunto de tareas que se han de cumplir respecto de los derechos humanos, las que son:

- Concretización: por medio de una legislación democrática

- Especificación: mediante la jurisdicción⁸⁸ caso a caso

- Imposición: a través de sanciones estatales

c) Tercero, ilumina la utilización de dos términos que hasta el momento han aparecido más bien como sinónimos: derechos humanos y derechos fundamentales. Esto apoyaría la hipótesis de que los derechos fundamentales *operacionalizan* en el terreno jurídico ciertos contenidos morales que requieren de su traducción en el ámbito del derecho con miras a su concreción, a fin de dejar de ser meras aspiraciones siempre incumplidas.

d) Cuarto, el derecho cumple un rol específico en cuanto a demarcar una parte de la moral universalista que puede ser abordada

⁸⁷ Que ya se encontraba presente en *La constelación postnacional* (1998).

⁸⁸ Jurisdicción: “es la función del Estado consistente en tutelar y realizar el Derecho objetivo diciendo (y/o haciendo) lo jurídico ante casos concretos, a través de órganos especialmente cualificados para ello. En igual sentido se habla de «función jurisdiccional» y de «Administración de Justicia».” (Diccionario Jurídico Espasa).

desde –o «trasladada» hacia- el derecho coactivo. Esto significaría que la esfera moral puede dividirse en un subapartado susceptible de tratamiento jurídico y otro fuera del alcance del derecho.

No es casual que esta nueva definición sobre derechos humanos que se presenta cumpla algunos objetivos pendientes respecto de conceptualizaciones anteriores. De hecho, algo similar ocurre con el texto en su conjunto, pues como se dijo al inicio de este apartado, es la primera vez que Habermas aborda el tema de la dignidad y su relación con los derechos humanos. ¿A qué se debe este énfasis? El autor lo señala expresamente en una nota al pie, revelando una conciencia de esta limitación u omisión que hasta ahora existía en su obra. Allí se lee: “Yo no creo que esta reflexión me obligue a una revisión de mi originaria introducción del sistema de los derechos [...] Ciertamente, en su momento no tuve en cuenta los dos aspectos siguientes. Primero, que las experiencias acumuladas de vulneraciones de la dignidad humana constituyen una fuente de motivación moral para la práctica, sin precedentes históricos, de la elaboración de constituciones a finales del siglo XVIII. Segundo, que el reconocimiento social de la dignidad del otro, generador de estatus, funcionó como puente conceptual entre el contenido moral del respeto igual para todos y la forma jurídica de los derechos humanos.” (Habermas, 2012: 22). Luego, con el sentido autocrítico que le caracteriza, agrega para finalizar la nota: “Dejo por ahora de lado la pregunta de si este desplazamiento en la atención prestada a estas cuestiones tiene consecuencias adicionales para mi lectura deflacionaria del principio discursivo «D» en la justificación de los derechos fundamentales” (Habermas, 2012: 22)⁸⁹.

Más aún, Habermas visualiza en la diferenciación entre moral y derecho el reflejo de la excluyente separación moderna entre dos elementos específicos: los hechos y las normas. Estos responderían a dos órdenes divergentes, de forma tal que por un lado se ubicaría una moral asentada en la conciencia subjetiva y fundamentada racionalmente (el dominio de lo inteligible, según Kant), mientras que por otro estaría el derecho coercitivo estatuido positivamente.

⁸⁹ Se retomará la reflexión sobre este punto en particular al final de este acápite, para no interrumpir acá la discusión en que se enmarca.

A este respecto, nuevamente emergen las dificultades en torno a asumir la diferenciación habermasiana entre los ámbitos jurídico y moral. Anteriormente se señaló que éstos remiten a dimensiones distintas, forma y contenido, respectivamente, en virtud de lo cual los derechos humanos serían, en su forma, derechos jurídicos. Empero, como bien lo muestra Nino, ello debe entenderse de manera tal que las prerrogativas de tipo jurídico constituyen sólo una «consagración», un «reconocimiento» o un «medio de implementación» de un conjunto de derechos independientes de dicho *status* legal. Por otro lado, como bien se advierte, es posible reivindicar los derechos humanos “aun frente a sistemas jurídicos que no los reconocen y *precisamente porque no los reconocen.*” (Nino, 1989: 15).

Pese a ello, desde las aguas habermasianas el acento está puesto justamente en el *status* legal de los derechos por sobre su *status* moral, relevando la diferencia que existe entre cumplimiento de mandatos morales y ejercicio de derechos. En efecto, lo primero haría referencia a una «relación moral» en cuyo contexto la pregunta acerca de los deberes para con otros abstrae del grado de conocimiento de esos otros y sus circunstancias. Por el contrario, lo segundo remitiría a una «relación legal» que se expresa como una reacción ante las pretensiones que recíprocamente erigen unos frente a otros; se trataría así de responder a derechos ya establecidos legalmente⁹⁰. Pero, ¿qué ocurre en el caso de derechos no reconocidos jurídicamente?, ¿es suficiente, entonces, con el cumplimiento de la ley como forma de protección de los derechos humanos? Cobran pleno sentido aquí las palabras de Nino, dado que muchas veces la reivindicación de derechos se realiza justamente ante ordenamientos jurídicos que no los reconozcan como tales.

⁹⁰ Gráfico a este respecto es el ejemplo que brinda Habermas para apoyar esta idea: “imaginemos el caso de un oficial de policía que quisiera obtener la confesión de un sospechoso mediante la amenaza ilegal de tortura. En cuanto persona moral, la sola amenaza, y con mayor razón el acto de infligir dolor, producirían en él una mala conciencia sin importar el comportamiento del delincuente. La relación jurídica entre el funcionario de policía que actúa ilegalmente y el individuo sometido a interrogatorio sólo se actualizaría cuando este último se defendiera y reclamara su derecho (o cuando un abogado reaccionara ante la vulneración del derecho).” (Habermas, 2012: 24).

Sin embargo, a juicio de Habermas la noción de derechos humanos sería fruto de una «síntesis improbable» entre ambos elementos, estos es, moral y derecho. Como se señaló anteriormente, la dignidad humana cumpliría un papel decisivo de «gozne» que posibilita la unión de aquellos dos campos. Además, como se puntualiza posteriormente, a la vez que se genera esta vinculación el concepto mismo de dignidad humana va siendo transformado, en parte por la pérdida de influencia de la idea de dignidad social. Teniendo esto en cuenta, en la genealogía de los derechos humanos el autor advierte dos movimientos particulares y más bien divergentes, los que, muy posiblemente, permitan entender la «improbabilidad» de la síntesis entre ellos y la noción de dignidad humana. Tales movimientos son los siguientes:

1. Por un lado, la función que pasa a cumplir la dignidad humana con el cambio de perspectiva que representa el tránsito desde los deberes morales a los derechos jurídicos.
2. Por otro, la generalización «paradojal» de una noción originalmente asociada con las diferencias de status por sobre la comprensión actual de reconocimiento igualitario de la dignidad de cada ser humano.

Esta segunda acepción conserva, no obstante, la connotación de un respeto propio necesitado de un reconocimiento social, dado lo cual la dignidad humana requeriría estar anclada en un estatus civil que se expresaría en la pertenencia a una comunidad jurídica situada temporal y espacialmente, en cuyo seno no obstante el *status* de persona digna debe ser igual para todos.

A primera vista, podría resultar dificultoso entender y aceptar un planteamiento como este, dado que la dignidad suele ser vista, justamente, como exenta de esas determinaciones concretas que podrían abrir espacio al establecimiento de ciertas desigualdades en el trato. Más aún, la noción generalizada de que la dignidad es algo propio de todo ser humano por el hecho de serlo iría en esta dirección. Empero, intentando una comprensión de la idea habermasiana sobre el particular, podría pensarse que la forma de concretar u operativizar la dignidad humana sería el contexto de una determinada comunidad jurídica, por medio de determinados derechos fundamentales y justamente con la finalidad de cautelar el respeto a la igual dignidad

de todo ser humano. Así, al concepto de dignidad humana, fundado en una moral del igual respeto, le es inherente un correlato en el cual el respeto propio se despliega en el marco de un orden estatal de ciudadanos que se reconocen como sujetos de derechos iguales y exigibles mutuamente. En consecuencia, “[a]l ser un concepto jurídico moderno, la dignidad humana se encuentra asociada con el estatus que los ciudadanos asumen en el orden político *autoproducido*.” (Habermas, 2012: 26). En este contexto es que la configuración de una democracia es también fundamental para concretar la dignidad y los derechos humanos.

Con miras a la comprensión cabal del sentido moderno de la dignidad es preciso considerar, además, dos etapas y/o movimientos posteriores en la genealogía del concepto de dignidad humana. Por una parte, la incorporación de la idea de individualización, puesto que por medio de la dignidad se alude al valor intrínseco de cada individuo en el concierto de relaciones horizontales entre seres humanos. No se trata, por tanto, de la posición del hombre en su relación con Dios u otro tipo de vínculos que impliquen diferencias jerárquicas. Por otra parte, ligado a ello, la primacía del valor absoluto de la persona, más allá de la superioridad relativa en órdenes jerarquizados, puesto que se trata ahora del valor incomparable de cada cual. Con ambos puntos se responde en buena medida a las objeciones que afloraban tras los primeros movimientos que asociaban la idea de dignidad con diferencias de *status* y de reconocimiento social. El sentido más actual de la dignidad queda asociado ahora con un valor intrínseco de cada persona por el hecho de ser tal, con independencia de la posición que ocupe en el entramado social.

Ahora bien, una mención indispensable en este *itinerario* de la dignidad humana la constituye la referencia a Kant, quien hace un planteamiento nuclear cuando habla del hombre como «fin en sí mismo», esto es, que tiene dignidad y no precio. Esto va ligado a otra idea-fuerza fundamental en el concierto kantiano, cual es la de autonomía, dado que –como bien reza en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*–, “[l]a autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (Kant, 2008: 91). En cuanto a los derechos humanos, éstos son puestos en debate en referencia directa a la idea de la libertad de cada uno en

coexistencia con la de los demás de acuerdo con la ley universal. Junto con ello, el contenido moral de los derechos humanos se derivaría de concepción universalista e individualista de la dignidad humana que, no obstante, alude a una libertad no determinada en términos concretos, esto es, a un «reino de los fines» apartado del mundo. Por el contrario, a juicio de Habermas, “el quid del carácter jurídico de los derechos humanos estriba en que éstos protegen una dignidad humana que deriva sus connotaciones de autorrespeto y reconocimiento social de un estatus espacial y temporal determinado: el del ciudadano del Estado democrático.” (Habermas, 2012: 29).

Luego, Habermas considera necesario transitar desde el prisma histórico-conceptual a uno de tipo social y político capaz de mostrar la factibilidad de una articulación entre los «contenidos» de la moral racional con la «forma» del derecho positivo, lo cual supone una generalización de la dignidad, desde la original noción de dignidad social o dadora de *status* a la actual idea de dignidad humana.

En cuanto a los derechos humanos, y especialmente desde ciertas evidencias y/o realizaciones históricas, se observan dos tendencias aparentemente contradictorias, las que por lo demás volverán a emerger en relación con las reflexiones habermasianas sobre un escenario postnacional. Ellas son, primero, la constatación de que los derechos humanos sólo pueden adquirir un *status* positivo como derechos fundamentales en el contexto de una comunidad política particular: el Estado-nación. Segundo, no obstante, que sus pretensiones de validez universal rebasan las fronteras nacionales y buscan una vía de despliegue en una comunidad mundial inclusiva.

Un buen ejemplo de articulación entre ambos terrenos o niveles dice relación con lo que podría llamarse un punto de partida o momento cero en materia de derechos humanos: la traducción del primer derecho humano en derecho positivo. Con esto surge, entonces, “el *deber jurídico* de realizar contenidos morales excedentes, y esto es algo que ha quedado grabado en la memoria de la humanidad.” (Habermas, 2012: 32). La noción de justicia late, sin duda, en esta figura de un primer paso en la concreción de los derechos humanos. Y es éste el sustento que permite hablar de una «utopía realista» respecto de tales derechos, en la medida en que ya no se dirigen hacia la configuración de utopías sociales de felicidad colectiva, sino que

remiten a la meta de una sociedad justa en el marco de los Estados constitucionales. Por lo demás, dicho impulso utópico no debe ser sacrificado en nombre de un realismo acérrimo o finalmente inhumano. Ciertamente es que la tensión entre idea y realidad es patente en el tránsito o traducción de los derechos humanos al derecho positivo, pero tal ambivalencia no puede decantarse por ningún extremo que signifique, en definitiva, un inmovilismo autoflagelante y carente de compromiso. En el contexto de una comunidad política, los derechos humanos deben ubicarse como condiciones de inclusión.

En definitiva, como corolario a lo expuesto en el presente apartado, es preciso considerar que “[ú]nicamente este vínculo *interno* entre dignidad humana y derechos humanos puede producir este enlace explosivo de la moral con el medio del derecho en el que debe realizarse la construcción de órdenes políticos más justos.” (Habermas, 2012: 36), tanto a nivel nacional como supra o postnacional. En estas palabras es posible advertir una analogía implícita entre el campo moral y la dignidad humana, por una parte, y la esfera jurídica y los derechos humanos, por otra. Ello podría ser comprensible, dada la impronta de la dignidad humana como bandera de lucha frente a las experiencias de humillación entre seres humanos, no obstante –como se señaló líneas arriba– Habermas visualiza a la dignidad como un concepto jurídico, al igual que los derechos humanos. No queda claro entonces si la dignidad deba ser entendida, tal como ocurre con los derechos humanos, como dotada de un «contenido moral» y de una «forma jurídica». Sumado a ello, más confusas aún resultan las palabras con que finaliza el capítulo dedicado a dignidad y derechos humanos, en donde se lee: “Investir el derecho con una carga moral es el resultado de las revoluciones constitucionales del siglo XVIII. Quien neutraliza esa tensión renuncia también a una comprensión dinámica que sensibiliza a los ciudadanos de nuestras propias sociedades, parcialmente liberales, para realizar, de forma cada vez más exhaustiva, los derechos fundamentales existentes y para enfrentar el grave peligro, siempre renovado, de la socavación de derechos de libertad garantizados.” (Habermas, 2012: 37).

* *Excurso: Sobre las objeciones de Apel y su influencia en la configuración del principio de discurso en versión de Habermas.*

Como se señaló líneas arriba, en *La constitución de Europa* Habermas realiza un reconocimiento respecto de haber dejado en un segundo plano de sus reflexiones sobre derechos humanos el tema de la dignidad humana. Específicamente se pregunta si dicha omisión tendrá consecuencias para su «lectura deflacionaria» del principio de discurso, puntualmente en relación con los derechos fundamentales. Acto seguido, indica expresamente: “véase mi discusión de las objeciones de Karl-Otto Apel en: J. Habermas, «Sobre la arquitectónica de la diferenciación de discursos. Pequeña réplica a una gran discusión», en *Entre naturalismo y religión*” (Habermas, 2012: 22). Se dirigirá la mirada, entonces, a dicho texto, a fin de intentar una respuesta a la inquietud planteada. Como punto de partida, recuérdese las dos cuestiones respecto de las cuales el autor reconoce un «desplazamiento» en la atención prestada: Primero, que el conjunto de experiencias relativas a atropellos a la dignidad humana ha conformado una fuente motivacional sin precedentes históricos, en términos morales. Segundo, que la noción de dignidad como reconocimiento social del otro ha cumplido un papel de «puente conceptual» entre un «contenido moral» que apunta al igual respeto para todos y una «forma jurídica» dirigida a los derechos humanos.

Nótese además la afirmación con que se inicia toda esta disquisición: “Yo no creo que esta reflexión me obligue a una revisión de mi originaria introducción del sistema de los derechos” (Habermas, 2012: 22). Empero, esta contundente intervención finaliza, como se señaló, con su interrogante acerca de las consecuencias de esta lectura renovada para su configuración del principio discursivo. Al respecto, es posible sostener que estos nuevos planteamientos sí afectan su lectura deflacionaria del principio del discurso, ya sea porque ponen en evidencia lo empobrecido de su comprensión de dicho principio, como, asimismo, porque reafirman la relevancia de los temas hasta el momento omitidos. De paso, además, desde aquí es posible reforzar la crítica a la preponderancia de la dimensión jurídica tanto respecto de la noción de dignidad humana como de la de derechos humanos. Las objeciones de Apel, en efecto, permiten visualizar con mayor fuerza

los vacíos o debilidades del prisma habermasiano a este respecto. Para una mejor comprensión del siguiente análisis, se expondrán ordenadamente los puntos en jaque, los que son:

- Primero, se comparte la objeción de Apel (1985) en cuanto a que el principio de discurso no es neutral frente a la moral, opinión que se extiende también a Cortina (2008). Si bien es cierto Habermas expresa su expectativa de que el derecho se despliegue en concordancia con la moral vigente, no obstante diferencia, a partir del principio de discurso, entre un principio democrático y otro de tipo moral propiamente tal. Esto significa que –a su juicio– el principio de discurso sería completamente neutral frente a cuestiones tanto morales como jurídicas y políticas, por lo cual requeriría una especificación y distinción posterior. O tal vez debería decirse, interpretando a Habermas, *gracias a lo cual* requeriría tal diversificación.

Empero, frente a los derechos humanos, cabría un cuestionamiento entonces por el lugar que ocupan éstos en el entramado habermasiano y por la coherencia de dicha respuesta, dado que si el énfasis está puesto en su forma jurídica, ¿significa esto que pueden responder a un principio democrático en virtud de la preocupación del autor por la génesis democrática del derecho, como también por la consideración de los destinatarios del derecho también como sus autores? Pero considerando el contenido moral encarnado en los derechos humanos, ¿cómo remitirlos a ese principio de discurso que hace abstracción de cuestiones morales y cuestiones jurídicas? Resulta entonces patente la debilidad de una configuración sobre derechos tan abstracta. Más aún, el núcleo problemático al respecto se expresa por medio de la siguiente contradicción: si el principio moral remite al nivel de la humanidad toda, adoptando así la forma de un principio de universalización, no pueden estar referidos sino a él los derechos humanos. El recurso a un principio democrático, que se dirige al nivel de comunidades jurídicas determinadas, por tanto, sería incapaz de dar cuenta de un concepto como el de derechos humanos que claramente le desborda. Con todo, ¿podría exonerarse a Habermas de esta objeción si se tiene en cuenta que originalmente su pregunta acerca de una posible comprensión empobrecida del principio de discurso la plantea en relación con los derechos fundamentales específicamente, no sobre los derechos humanos? No parece una

buena razón para justificar su proceder, dado que desde estas líneas se asume que los derechos fundamentales *son* derechos humanos reconocidos en el marco de los Estados nacionales. Distinto sería si se hablara de normas jurídicas en general.

- Segundo, Habermas defiende la neutralidad del principio democrático respecto de cuestiones morales a fin de cautelar, a su juicio, la legitimidad del derecho, la cual sólo podría establecerse por medio de un procedimiento de formación democrática de la opinión y la voluntad. Pero, ¿no intervienen acaso cuestionamientos morales en los procesos de formación de la opinión y la voluntad? ¿Cómo sería posible *garantizar* la asepsia de tal procedimiento y, a la vez, su exclusiva juridicidad? ¿Basta con la comprensión de un principio de discurso “tan abstracto que ya sólo expresa la necesidad postmetafísica de fundamentación en relación con las normas de acción en general” (Habermas, 2006c: 86)?

- Tercero, no se comparte la visión habermasiana de un principio democrático escindido de un principio moral, a partir de un principio de discurso, porque este último lleva en su seno referencias morales y jurídicas imposibles de ser diferenciadas taxativamente. Por lo demás, ¿no es acaso el sentido ético de dicho principio su cariz originario desde el nacimiento de la ética del discurso? Llevado esto al terreno de la reflexión que plantea sobre las omisiones cometidas en torno a la temática de la dignidad humana, obsérvese lo señalado en el texto que ahora está en análisis: “Sin el recurso de una previa familiaridad con relaciones de reconocimiento intactas, sustentadas por tradiciones «fuertes», propias de la comunidad moral a la que pertenecieron [...] los implicados ni siquiera podrían comprender el propósito de reconstruir una moral postradicional partiendo únicamente de las fuentes de la razón comunicativa. Ya saben lo que significa tener obligaciones morales y justificar una acción a la luz de normas obligatorias.” (Habermas, 2006c: 94). Estas palabras muestran, por una parte, la fuerza de lo moral y cómo llega a impregnar el razonamiento y la toma de decisiones posterior. Por otra, podrían servir para intentar una lectura *en reverso* de ellas, en términos de pensar en «el recurso» a relaciones de no reconocimiento, de desprecio y atropello a la dignidad humana como fuertemente influyentes en el devenir moral de las sociedades, aunque no sólo en el

devenir moral en sentido (habermasiano) estricto, sino que dejando también su huella en ámbitos como el derecho y la política, sin lugar a dudas. De cierta forma, parece germinar en este texto la semilla de lo que será el reconocimiento actual de las experiencias de indignidad humana como elementos actuantes en el despliegue de los derechos humanos, pese a no haber encontrado en Habermas mayor desarrollo.

- Como cuarto punto, desde estas líneas no se comparte la perspectiva habermasiana, dado que, por una parte, el reconocimiento de las ausencias en el seno de su obra, aunque intenta ser coherente consigo misma, viene a reforzar su flanco débil en términos de seguir defendiendo una primacía de lo jurídico en derechos humanos, y ahora también respecto de la dignidad humana, dos esferas conceptuales y vivenciales cargadas de referencias y/o ingredientes morales. Más aún, el problema estriba también en la visualización de esto último como algo problemático y necesario de ser subsanado, como si se tratara de una *descontaminación* del campo del derecho de aquellos *contaminantes* elementos morales. La lectura contraria, que aquí se defiende, pasa por considerar lo moral como inherente a los conceptos en cuestión, por un lado, y como su mayor riqueza y un aporte hacia éstos, por otro. Asimismo, supone una consideración de lo moral como dotado de mayor grosor, no reducido exclusivamente al campo de las normas como ocurre en Habermas⁹¹.

- Quinto, se hace referencia a tres propiedades o rasgos formales del derecho –subjetivo, constrictivo y positivo-. En el contexto del segundo, se señala que el derecho afecta a los sujetos no en la forma de personas individualizadas por sus vivencias vitales sino en cuanto a su status de personas jurídicas, “un estatus artificialmente producido y sujeto a límites muy estrechos.” (Habermas, 2006b: 96). Ante ello, cabe preguntarse acerca de las razones por las cuales el principio democrático no se encuentra subordinado al principio moral, si se refiere a un *status* «artificial» y por tanto contingente y susceptible de ser modificado o eliminado, inclusive. Por el contrario, la asociación entre lo moral y la noción de persona más allá de

⁹¹ Este último aspecto será tratado en profundidad en el capítulo 4, parte I, en relación con los aportes de A. Cortina a una comprensión moral ampliada y fortalecida que, no obstante, sigue manteniendo su respeto por la pluralidad de proyectos de vida buena que puedan coexistir.

cualquier especificación pueden brindar una base más sólida desde la cual iniciar otros desarrollos, como por ejemplo el derecho o los derechos humanos. Ciertamente es que en este punto Habermas no comparte ni la posición de Apel en cuanto a la subordinación del principio democrático al principio moral, ni la postura de Kant en cuanto a que el derecho sea una forma deficiente de moral. Respecto del derecho y la moral se trataría a su juicio de órdenes autónomos, no obstante son innegables las raíces morales del desarrollo jurídico en términos de intentar reflejar una cierta comprensión sobre lo justo de acuerdo con una cierta comprensión de la justicia en cada época y lugar. En virtud de esto, el derecho podría ser visto ya no como totalmente deficiente sino como una forma en parte *eficiente* en relación con su capacidad coercitiva, más nunca como una forma *suficiente* de moral.

- Sexto, teniendo en cuenta el impacto profundo y las negativas consecuencias de las experiencias de no reconocimiento y de atropello a la dignidad humana⁹², resulta paradójica la insistencia de Habermas –a lo largo de toda su obra, no sólo del texto que se analiza en este punto- por relevar como una ganancia la configuración de una moral debilitada y circunscrita a la fundamentación del *moral point of view*, desdibujando su importancia como generadora de sentimientos de indignación moral ante el desprecio por la dignidad humana. En momentos de profundos atropellos a los derechos humanos a lo largo y ancho del planeta, ¿no es más necesario aún fortalecer la dimensión moral? ¿No sería hoy más necesario que nunca un «rearme moral» en términos de resituar ciertas virtudes de la acción política, como pretende Apel? Resulta imposible aceptar, y cuanto menos compartir, la postura de Habermas cuando taxativamente señala que “[e]n este camino político, la moral es una brújula excesivamente imprecisa, e incluso desorientadora.” (Habermas, 2006b: 102). Su opción por el camino del derecho es nuevamente patente frente a la supuesta *desorientación* que causa la moral: “la domesticación institucional del poder político mediante una juridificación regulada democráticamente parece ser el único camino transitable hacia una reforma moral de nuestra conducta.” (Habermas, 2006b: 102). O sea, a la política se la

⁹² Al respecto, véase el capítulo 4, parte II, en donde se abordan los planteamientos de A. Honneth sobre el particular, como también las objeciones que desde allí es posible realizar a ciertos planteamientos de Habermas.

domesticaría por medio del derecho a fin de alcanzar una *mejoría* de la conducta en términos morales, con lo cual tanto la política como la moral quedan supeditadas al derecho en cuanto a sus posibilidades de perfeccionamiento.

- Finalmente, y *a favor* de Habermas, puede sostenerse que –como se ha señalado– hay coherencia en cuanto a lo que han sido ciertas constantes en su pensamiento en materias como democracia y derechos humanos. Lo que manifiesta en *La constitución de Europa* en cuanto a dignidad humana se encamina en la misma dirección. Ciertamente, avanza unos cuantos pasos en términos de, como él mismo reconoce, suplir una ausencia que se dejaba sentir. No obstante, habría que decir que asume dicha tarea, justamente, *al estilo Habermas*. Después de todo, un planteamiento radicalmente distinto sí habría supuesto para sí mismo, siguiendo su lógica, que fuera afirmativa la respuesta ante la inquietud de si esta reflexión le «obliga» a una revisión de su introducción originaria del sistema de los derechos, como también frente a la pregunta acerca de si la desatención asumida encierra consecuencias adicionales para su lectura deflacionaria del principio discursivo en relación con la justificación de los derechos fundamentales. Como bien advierte Conill, “no hay que hacer caso sólo de lo que Habermas *dice* sino fijarse en lo que *hace*, es decir, en cómo procede en su quehacer filosófico. Porque muy bien puede suceder que niegue o rechace algo que al mismo tiempo esté practicando.” (Conill, 2007: 534-535).

g. Un sujeto de derechos desde el prisma discursivo: posibilidades de una configuración

Como se conoce, Habermas no aborda de manera específica ni menos extensa la configuración de un sujeto de derechos. En dicho escenario, lo que aquí se propone es un intento de configuración susceptible de ser ubicada a la base de sus planteamientos, pero al modo de una lectura interpretativa sobre el particular, dado que el autor no intenta en ningún caso desarrollar una antropología en clave discursiva. No se trataría, por tanto, de una promesa incumplida, sino más bien de una ausencia que se deja sentir. Preguntas acerca de la condición –¿moral, jurídica, política?– de los individuos, la separación

entre la dimensión pública y privada de éstos, entre otras, emergen y muestran su relevancia cuando de hablar de derechos humanos se trata. Por cierto, no se pretende abogar por caracterizaciones rígidas y abstractas útiles en todo momento y lugar, sino que aludir a valores ligados a procedimientos racionales que puedan ser compartidos por todos. Como se decía, Habermas no emprende en ningún caso dicha tarea, aunque sí va paulatinamente entregando a través de sus obras un conjunto de elementos que sirven para intentar una caracterización de esos sujetos que, tal como él los signa, son a la vez destinatarios y autores de sus derechos. Este esfuerzo, en consecuencia, no cobra un sentido antropológico –ya está dicho- sino que se apoya en lo que Cortina denomina “una mínima concepción del hombre, unos rasgos de lo humano, que no alumbrarán una *antropoeudaimonía*, un diseño de lo que cualquier hombre tiene que hacer para ser feliz, sino una *antroponomía*, un boceto de los rasgos humanos que permiten desde unas normas compartidas la convivencia de distintas «antropoeudaimonías».” (Cortina, 2001b: 47).

Así las cosas, en esta sección se intentará reconstruir la figura de un sujeto de derechos desde la óptica más amplia de la ética del discurso, rescatando los planteamientos habermasianos hasta donde sea mayormente posible, a la vez que complementándolos con los aportes de otros autores que, con no obstante propios matices, forman parte de esta tradición.

En concreto, desde las aguas habermasianas, es posible esbozar la siguiente configuración de los sujetos de derechos:

- Primero, se está en presencia de sujetos capaces de lenguaje y de acción a los que, en consecuencia, les caben ya ciertos derechos asociados a dichas capacidades.
- Segundo, se trata de sujetos que –en tanto poseedores de derechos- son «libres e iguales» en sus derechos y deberes.
- Tercero, se trataría de sujetos con capacidad de «reconocimiento recíproco» como depositarios de derechos.
- Cuarto, se diferencian claramente de las personas privadas, a las cuales «están unidos» aunque «no son idénticos». Ello, habida cuenta de que en su dimensión privada, las personas hacen «uso estratégico de esos derechos». A diferencia de esto,

los sujetos de derechos se vinculan entre sí desde una racionalidad comunicativa.

- Quinto, a partir de la distinción habermasiana entre sujetos jurídicos y sujetos morales, cabe precisar que los sujetos de derechos remiten a la primera tipología. Así, mientras que los sujetos morales refieren a personas que se reconocen como miembros de una comunidad concreta, incanjeables e individuados por su propia biografía, los sujetos jurídicos remiten a “actores que se reconocen como miembros de una comunidad abstracta [...] sujetos individuales, pero [...] sujetos que ya no vienen individuados por su identidad personal desarrollada en términos biográficos, sino por su capacidad de ocupar el lugar de miembros (definidos mediante rasgos sociales típicos) de una comunidad jurídicamente constituida.” (Habermas, 2008b: 177-178).
- A raíz de su condición de sujetos jurídicos, en sexto lugar, emergen como dotados de una autonomía que deviene de su doble condición y comportamiento como destinatarios y como autores del derecho. Cabe precisar, además, que dicha autonomía encuentra su cauce de despliegue en ese mismo entorno que es el derecho.
- En séptimo lugar, se trata de sujetos contextualizados histórico-jurídicamente por medio de la referencia al momento fundacional de una comunidad jurídica que está dado por el nacimiento de su Constitución y que permite una posición activa y crítica frente al derecho, en relación con sus instituciones, prácticas o procedimientos respecto de la formación de la opinión y la voluntad que puedan ser considerados como procesos generadores de legitimidad.
- Finalmente, se está en presencia de sujetos de derechos signados por el sentido de la solidaridad y la responsabilidad tanto en el trato de unos con otros como respecto de sus deberes para con la comunidad jurídica de la cual forman parte. Ello queda de manifiesto en la implicación y preocupación por el destino de los otros, lo que significa no sólo un respeto a su autonomía privada, sino también la promoción de la autonomía política y de la participación en

procesos discursivos. Gráfica es a este respecto la siguiente sentencia: “ningún individuo es libre mientras no gocen de la misma libertad todas las personas.” (Habermas, 2004a: 160).

Considerando este perfil recién expuesto, como también el contenido del sistema de los derechos habermasiano, es posible, asimismo, determinar ciertas categorías de derechos que les asisten a los sujetos de derechos, los que son:

- i) Derechos fundamentales relativos al mayor grado posible de iguales libertades subjetivas de acción.
- ii) Derechos fundamentales concernientes al *status* de miembros de la comunidad jurídica.
- iii) Derechos fundamentales referidos a la capacidad de accionabilidad o justiciabilidad con respecto a sus derechos, en el sentido de reclamación y protección de los mismos.
- iv) Derechos fundamentales a ejercer la autonomía política por medio de la participación en procesos de formación de la opinión y la voluntad comunes.
- v) Derechos fundamentales relativos a condiciones de vida técnica, social y ecológicamente aseguradas para el ejercicio de los derechos contenidos en las categorías precedentes.

Ahora bien, respecto de estos primeros planteamientos sobre un sujeto de derechos en perspectiva discursiva habermasiana, emerge una interpelación específicamente vinculada a la condición autónoma de los sujetos, autonomía que desde dicha óptica sería más bien el resultado de los procesos argumentativos que el punto de inicio o condición de posibilidad de éstos. Frente a esto, podría hablarse de una «disolución» del sujeto autónomo en el contexto de los procedimientos fácticos de decisión, tal como lo advierte García-Marzá, ante lo cual plantea una interrogante particular: “¿No significa esta referencia a procedimientos reales una reducción del individuo a la sociedad y, por tanto, una eliminación de la actitud moral o crítica que se pretendía justificar?” (García-Marzá, 1992: 135). Como salir de este atolladero no es cuestión baladí, más aún teniendo en cuenta el abandono que hace Habermas del prisma de filosofía de la conciencia ante el riesgo de caer en el solipsismo metodológico. Pero, ¿es que

entonces la perspectiva de la intersubjetividad necesariamente termina por absorber o hacer desaparecer al sujeto autónomo en tanto sujeto moral? A juicio de García-Marzá, la posibilidad de abordaje de esta situación pasa por establecer una «mediación» que termine con la contraposición entre «intrasubjetividad» e «intersubjetividad», articulando ambos como dos «momentos» diferenciados pero mutuamente imbricados: decisión y validez. Así, “el concepto de autonomía no podría dejar de remitirse a la decisión propia y última del sujeto de aceptar o rechazar las razones presentadas.” (García-Marzá, 1992: 138).

Otro punto en debate tras lo expuesto apunta nuevamente a la impronta jurídica tan propia del pensamiento habermasiano en los campos de democracia y derechos humanos, frente a lo cual, nuevamente también, emerge la interrogante acerca de la pertenencia de este sujeto prototípico a otras dimensiones del despliegue humano. Ciertamente es que sus consideraciones se basan en la distinción expresa entre lo moral y lo jurídico, en la forma de las díadas «normas morales / normas jurídicas», «sujetos morales / sujetos jurídicos», «personas privadas / ciudadanos», por lo que no se trataría de una incongruencia al respecto. Lo que se observa, en consecuencia, es sí una debilidad en la constitución de esta figura de sujeto de derechos, que debe su ser de manera casi exclusiva –y excluyente, se dirá acá– al ámbito jurídico como campo de origen y de desarrollo. Como acertadamente se expresa en estas palabras, a partir del procedimentalismo habermasiano “nos hemos visto obligados a identificar moralidad con justicia y, con ello, a abandonar cuestiones que tradicionalmente han formado parte de la reflexión ética [...] también ha quedado en entredicho el papel que el sujeto viene desempeñando dentro del ámbito moral.” (García-Marzá, 1992: 131)⁹³.

En un sentido similar se plantea Cortina cuando advierte que en el contexto de la ética discursiva, la moral aparece como un

⁹³ En *Escritos sobre moralidad y eticidad*, ya Habermas había señalado enfáticamente, por ejemplo, que la teoría moral “ha de renunciar a hacer por su propia cuenta aportaciones sustanciales”, aunque como defensa añadirá casi seguidamente: “la concepción restrictiva que acabo de exponer acerca de lo que puede dar de sí una ética filosófica quizá resulte decepcionante; pero en todo caso también representa un aguijón: la filosofía no releva a nadie de su responsabilidad política.” (Habermas, 1991a: 129-130).

«mecanismo» con miras a la resolución de conflictos, más allá de que las normas morales puedan ser consideradas fines en sí, cuestión que deviene del tránsito desde el formalismo al procedimentalismo, cuyo devenir “no se produce sin repercusiones para el sujeto autónomo y, por tanto, para el «punto de vista moral». Jirones sustantivos suyos han quedado por el camino” (Cortina, 1988: 77). Mas desde el prisma cortiniano el sujeto se presenta como una pieza clave del mundo moral, como un interlocutor válido, "cuyos derechos a la réplica y la argumentación tienen que ser ya siempre pragmáticamente reconocidos para que la argumentación tenga sentido" (Cortina, 1992: 182). Este reconocimiento recíproco básico es "el elemento vital sin el que una persona no podrá llegar al conocimiento de la verdad de las proposiciones y la corrección de las normas" (Cortina, 1992: 182). A juicio de Cortina, es posible, desde aquí, elaborar una teoría de los derechos humanos.

Frente a ello, se visualiza en la configuración del sujeto de derechos en sentido habermasiano una noción difuminada de la dimensión moral del ser humano. Sin embargo, es preciso que la noción de derechos humanos sea capaz de recoger la multidimensionalidad de lo humano como condición para la protección de los derechos que le son inherentes. Como bien se reconoce, “para que sea posible una auténtica deliberación, en la que se empleen cuantos instrumentos comunicativos sean necesarios, pero con voluntad de justicia, es necesario formar sujetos morales y también crear instituciones capaces de llevar a cabo con serenidad auténticos procesos deliberativos.” (Cortina, 2010: 95)⁹⁴.

Resulta interesante, entonces, ahondar en las características que asumiría esta nueva versión de sujeto a la luz de la ética del discurso, respecto del cual se suman los siguientes rasgos²³:

- Se trata de un sujeto dotado de una dimensión de autorrealización que se desarrolla paralelamente a la de autonomía. Mientras que la autonomía remite a universalizabilidad, es la

⁹⁴ La perspectiva de Adela Cortina será abordada en profundidad en el capítulo 4, Parte I.

²³ Esta caracterización se ha realizado recopilando aportes recogidos fundamentalmente de: Cortina (1992); Apel (1985); Apel, Cortina, de Zan, Maliandi, Michellini (1991).

autorrealización la que alude a su dimensión individual, a ese "proyecto autobiográfico de realización personal, que no tiene que ser argumentativamente defendido ante nadie para ser racional, sino que basta con que tenga sentido para el que se lo propone". (Cortina, 1992: 191).

- Al tratarse de un sujeto inmerso en diálogo(s), se está en presencia de un sujeto argumentador que interactúa dialógicamente con otros y cuya condición de persona humana ya no sólo la adquiere por el hecho de ser -justamente- un ser humano sino, además, por estar dotado de competencia comunicativa. En palabras de Apel, "todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión." (Apel, 1985: 380)⁹⁵.

- Remite, además, a un sujeto cognoscente o con capacidad de desplegar procesos de aprendizaje a partir de su inmersión en procesos dialógicos, tal como se refirió en el capítulo 1, apartado inicial sobre racionalidad comunicativa. Al respecto, como bien se precisa, "[l]a relación interna existente entre sujeto y sociedad se traduce, en el terreno ético, en esta reciprocidad entre conocimiento moral y diálogo." (García-Marzá, 1992: 133).

Del principio de discurso en versión apeliana, tal como fue expuesto, se afirma Cortina para señalar que a este interlocutor válido de discursos prácticos le corresponden ya ciertos derechos, puesto que a su juicio la fundamentación de los derechos humanos no puede partir de la mera cualidad biológica de pertenecer a la especie humana, dado que se incurriría en una «falacia naturalista». Ciertamente es que frente a los planteamientos de Apel se puede objetar que se trata de una condición que no comparten la totalidad de los seres humanos, o que la poseen en diversas magnitudes, empero, es preciso tener en cuenta una diferenciación inicial que establece esta autora entre «derechos pragmáticos» y «derechos humanos». Así, la primera formulación deviene del reconocimiento como persona de todo participante en un discurso práctico y se los descubre por medio de reflexión

⁹⁵ Esta sería la versión apeliana del principio de la ética del discurso, una formulación que a juicio de Cortina (2010a) es «más completa».

trascendental, “porque quienquiera que argumente en serio ya los ha reconocido” (Cortina, 2000: 248), mientras que la segunda tipología se remite a aquellos derechos reconocidos a lo largo de la historia en el marco de determinadas comunidades de comunicación.

La pregunta que surge, entonces, es si los derechos humanos incorporan la noción de derechos pragmáticos. Desde la óptica cortiniana, es perfectamente posible considerar a estos últimos como derechos humanos, teniendo en cuenta que se trata de exigencias que deben ser satisfechas legalmente, pero que, antes de ello, se constituyen en «condiciones de posibilidad» para hablar de hombres «con sentido». Como se advierte, “[s]i alguien no *quisiera* presentar tales exigencias, difícilmente podríamos reconocerle como hombre. Si alguien no *respetara* tales derechos en otros, difícilmente podríamos reconocerle como hombre.” (Cortina, 2000: 249).

Ahora bien, ¿qué rasgos adoptan los derechos humanos desde el prisma discursivo? Es posible mencionar al menos los siguientes caracteres (Cortina, 2000, 1999c, 2001b, 1991):

- 1) Se trataría de derechos «universales», porque adscriben a todo hablante competente.
- 2) Serían derechos «absolutos», en la medida en que frente a un conflicto con otros derechos, constituirían el tipo de exigencias que se debe satisfacer prioritariamente.
- 3) Tales derechos serían «innegociables», porque el simple hecho de ponerlos en cuestión y discutir su validez a través de un discurso práctico contradice los presupuestos del habla, puesto que la intención de satisfacerlos es condición de racionalidad de la argumentación misma que los cuestionara.
- 4) Estaríamos ante derechos «inalienables», en la medida en que el sujeto no puede enajenarlos definitivamente, sin contradecir su propia racionalidad, que se muestra en el *factum* de la argumentación.
- 5) El *status* de tales derechos, aún antes de su deseable positivación, sería efectivamente el de derechos, en la medida en que, al ser condiciones de racionalidad del *factum* del lenguaje, los hablantes competentes están autorizados por la racionalidad misma a ejercerlos y a exigir su protección a los

organismos correspondientes. Por tanto, no serían meras aspiraciones sino exigencias racionales.

Como se observa, la enumeración antes presentada remite a aquellos rasgos o cualidades que encarnarían los derechos humanos desde la óptica discursiva, más con ello no está acabado este apartado, dado que resta por mencionar un conjunto de derechos específicos que se derivan de lo anteriormente expuesto. Así, Cortina (2000, 1999c, 2001b) intenta llenar este vacío proponiendo el siguiente conjunto de derechos que, como se podrá observar, articulan las nociones antes referidas de derechos pragmáticos y derechos humanos:

- a) Todo interlocutor válido tiene derecho a la vida, pues es condición indispensable para su participación en discursos prácticos.
- b) Tiene también derecho a tomar posición libremente y no ser forzado por ninguna clase de coacción, ya sea física o moral. Lo que debe primar de manera irrestricta es la fuerza del mejor argumento.
- c) Se encuentra legitimado para ser reconocido como persona, esto es, como interlocutor igualmente facultado para intervenir en el marco de discusiones sobre normas que puedan afectarle.
- d) Tiene derecho a participar planteando cuestiones, expresando y defendiendo argumentos, necesidades y deseos, al igual que todo el resto de participantes.
- e) Se reconoce también el derecho a que sus aportaciones puedan ser tenidas en cuenta de manera significativa al momento de las decisiones consensuadas.

Como condiciones subyacentes a los derechos antes mencionados, debe garantizarse también:

- f) La libertad de conciencia, libertad religiosa, de opinión y de asociación.
- g) El derecho a condiciones materiales y culturales que permitan el despliegue de los interlocutores en pie de igualdad unos con otros.

h. Derechos humanos y sociedad civil

Ciertamente, no pocas son las vinculaciones que es posible establecer entre la sociedad civil y la esfera de los derechos. Habida cuenta de las posibilidades de extensión del presente estudio, se hará referencia en lo que sigue a dos consideraciones nucleares que se estiman nutricias para el texto en su conjunto.

(1)

Primero, desde la configuración habermasiana se visualiza a la sociedad civil como «articulada» en términos de derechos fundamentales, en razón de lo cual se releva la necesidad de contar con un entramado de prerrogativas que garantice el pleno despliegue de las iniciativas de la sociedad civil; ello, por medio del «sistema de los derechos». Moviéndose entre los planos privado y público, las categorías que conforman dicho sistema, como ya ha sido expuesto, remiten a un conjunto de derechos fundamentales que conforman un marco indispensable para el despliegue ciudadano y que trascienden a la consideración de prerrogativas civiles y políticas para extenderse a otros campos relativos a la participación y a ciertas condiciones de vida material. Entre las prerrogativas fundamentales a este respecto se encuentran: libertad de asociación (para adherir a ellas o para fundar nuevas), libertad de opinión, de medios de comunicación; todas ellas resultan indispensables para dar cuenta de la «estructura social» de la sociedad civil y para posibilitar una comunicación pública sin distorsiones.

En este sentido, la sociedad civil puede ser caracterizada por medio de cuatro rasgos predominantes, a saber:

- i. *Pluralidad*: reflejada en familias, grupos informales y asociaciones voluntarias cuya pluralidad y autonomía permiten una variedad de formas de vida.
- ii. *Publicidad*: encarnada en instituciones culturales y de comunicación.
- iii. *Privacidad*: en relación con un ámbito de autodesarrollo individual y de elección moral individual.
- iv. *Legalidad*: por medio de una estructura de leyes generales y derechos básicos necesarios para demarcar esa pluralidad,

privacidad y publicidad, por lo menos respecto del Estado y, tendencialmente, también respecto de la economía. (Cohen y Arato, 2000: 395-396).

Aunque con mayor nitidez el entramado de derechos puede ser ubicado en relación con el último de estos caracteres, es posible también visualizar su impronta en referencia a los tres rasgos precedentes, pues ninguno de ellos se encuentra fuera del *alcance* del derecho si se trata de cautelar condiciones de vida dignas, justas e igualitarias para todos los seres humanos, tanto en su dimensión individual como ciudadana.

(2)

Un segundo punto de reflexión, ya más específico, apunta a la vinculación entre dos conceptos respecto de los cuales es necesario precisar su sentido y posibilidades de articulación; estos son: «intereses generales o generalizables» y «derechos». En efecto, es posible plantear de entrada algunas interrogantes sobre el particular, a saber: ¿Existe un correlato entre los intereses generales de la sociedad civil y los derechos? ¿Los derechos encarnan siempre intereses generales o generalizables? Al revés, ¿los intereses generales de la sociedad civil *deben* transformarse *necesariamente* en derechos fundamentales?

Una primera respuesta posible puede ser formulada de la siguiente manera: sobre ciertos intereses generales y/o generalizables puede existir un deber moral en cuanto a su cumplimiento, pero no necesariamente una exigencia jurídica de positivación como derechos. En este caso, las sanciones ante el incumplimiento de ciertas expectativas asociadas a determinados intereses pueden adoptar la forma de un reproche social o de un malestar a nivel de la conciencia individual.

Empero, surge otra interrogante: ¿Son los «intereses generales» irrenunciables? Desde la perspectiva discursiva la respuesta sería negativa, teniendo en cuenta que, por una parte, en una discusión puede generarse consenso en torno a ciertos intereses por sobre otros; por otra, no existen intereses generales de tal evidencia que no ameriten pasar por el filtro de la discusión pública. Asimismo, Habermas sostiene que sólo es posible hablar de una voluntad racional

cuando ésta ha sido formada discursivamente, puesto que las propiedades formales del discurso y de la deliberación actúan como garantes en términos del logro de un consenso acerca de «intereses generalizables», esto es, de «necesidades compartidas comunicativamente».

Respecto de la comprensión de la soberanía popular como procedimiento, en consecuencia, se asumirá que la voluntad conjunta de los ciudadanos sólo puede expresarse en la forma de leyes abstractas y generales, de manera que se ve impelida a pasar por el filtro de la deliberación con miras a la exclusión de todos aquellos intereses no susceptibles de universalización, permitiendo la emergencia de reglas que garanticen iguales libertades a todos los miembros de una comunidad jurídica. De esta manera, “[e]l ejercicio de la soberanía popular asegura a la vez los derechos del hombre.” (Habermas, 2008b: 599). A esto podría sumarse, con similar tenor, el principio de universalización habermasiano (U), el cual reza como sigue: “Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos colaterales que previsiblemente resultan de su observación general para la satisfacción de los intereses de cada individuo deben poder ser aceptadas sin constreñimiento por todos los afectados.” (Habermas, 2008a: 83). Este principio, que fue originalmente formulado en el marco de la ética del discurso (en versión de Habermas), es pertinente aquí especialmente en relación con el tema de los derechos humanos, dado que justamente en materia de prerrogativas de este tipo es donde se puede ver reflejado el reverso de dicho principio, esto es, el que grandes masas de la población sufran las consecuencias negativas de normas injustas que sólo favorecen a unos pocos que las defienden.

Junto con ello, entendiéndolo que si no es posible referirse a intereses generalizables sólo se está en presencia de posibles compromisos, García Marzá presentará, no obstante, sus objeciones en la forma de preguntas, a saber, “¿cómo justificamos la diferencia entre compromisos equitativos y no equitativos, justos o injustos?, o bien, ¿cómo podemos dar razón de los mecanismos de coordinación que de hecho existen dentro de los ámbitos sistémicos y que comparten

protagonismo con los estratégicos?” (García-Marzá, 2003: 167)⁹⁶. Lo que de fondo critica este autor a Habermas es que ante las primeras dificultades, ya sea en términos de no encontrar intereses generalizables o de no estar dadas por completo las condiciones óptimas para el desarrollo de procesos discursivos, recurra al derecho como camino de abordaje, puesto que ello representa una confianza excesiva en el plano jurídico, o, desde otra arista, una excesiva desconfianza en los mecanismos de la sociedad civil. Esto afecta especialmente a aquellas acciones que se despliegan en la sociedad civil y que, pese a no estar recogidas por la legislación, reclaman igualmente validez. Así, entonces, puede sostenerse que la validez no es patrimonio del derecho, aún en la versión habermasiana que trasciende a la mera legalidad y aspira a expresarse como sello de legitimidad. El problema de fondo no radica en que “la exigibilidad moral [...] la aplicación de la validez moral en definitiva, no nos lleve al derecho. La idea es más bien que no nos conduce *sólo* al derecho.” (García-Marzá, 2003: 168)⁹⁷.

Un posible camino de abordaje ante estas constataciones que realiza García Marzá se desprende de los planteamientos de McCarthy, quien también crítica que el procedimiento discursivo esté centrado en el logro de un acuerdo racional sobre normas, lo que, por lo demás, a su juicio, puede no ser siempre factible. Sostendrá entonces que es preciso abrir espacio a elementos tales como conciliaciones, compromisos, consentimientos, entre otros, también como reflejo de posibles acuerdos racionalmente motivados. De esta forma, “[l]a única suposición que parece necesaria [...] es que la fuerza del mejor argumento pueda contribuir a la forma final de cualquier tipo de acuerdo que se alcance.” (McCarthy, 1992: 209)⁹⁸.

Igualmente, y volviendo al tema específico de los intereses *versus* los derechos, es necesario reafirmar que no por tratarse de

⁹⁶ Cabe señalar que un pequeño *avance* a este respecto se constata en un artículo de 2004, en donde se alude a “[l]as redes de los discursos morales, éticos y pragmáticos (y, deberíamos agregar, de las negociaciones justas)” (Habermas, 2004a: 205).

⁹⁷ El énfasis es mío.

⁹⁸ Cabe precisar que este autor lleva su crítica más allá de los márgenes discursivos, aunque valorando este prisma, para llegar a sostener que “[l]os ciudadanos pueden acceder al debate público con multitud de expectativas, de las que la posibilidad de la unanimidad es sólo una, en pos de tales acuerdos.” (McCarthy, 1992: 211).

intereses no generalizables de ciertos grupos específicos éstos estén exentos de una necesidad de legitimación. Pueden aspirar a ésta aún en su condición de particularidades de ciertas agrupaciones que buscan visibilidad, respeto, espacios de expresión y validez moral. Empero, una situación diferente es que aspiren al *status* de derechos. Nuevamente emerge la pregunta al respecto, dado que de la constelación de derechos ya existentes es visible una diferenciación entre aquellas prerrogativas que pueden ser ejercidas por la sola posesión de la categoría de ciudadano o miembro de la comunidad jurídica, sin más diferenciaciones (derecho a la nacionalidad, a la libertad de expresión, de asociación, etc.), y aquellas que remiten a grupos específicos, pero que sin embargo tienen la consideración de derechos porque su concreción es fundamental para el pleno goce de los derechos universales (derechos de grupos étnicos, de refugiados, de niños y niñas, etc.).

Esta situación la recoge de manera bastante nítida Nino (1989) en su análisis sobre los rasgos distintivos de los derechos humanos y el concepto de persona moral, lo cual puede servir para responder, de paso, a la pregunta acerca de cómo y en base a qué consideraciones se determina un derecho humano. La reflexión de este autor puede ser reconstruida en los siguientes pasos:

- i) Primero, un elemento característico de estos derechos es que se ocupan de bienes de gran importancia para sus titulares, y sobre los no debería haber mayor desacuerdo.
- ii) Segundo, no obstante ello, debe tratarse justamente de bienes relevantes para la mayoría de los humanos, pues no basta con que sean fundamentales para ciertos grupos.
- iii) Tercero, debe tratarse de derechos susceptibles de adscripción a todo ser humano.
- iv) Cuarto, empero, es visible que hay derechos que pese a estar dirigidos a todos los seres humanos, no pueden concretarse si no es dependiendo de otras variables anexas. Dos ejemplos muestran lo dificultoso del asunto: primero, el derecho a la libre circulación está sujeto a la no comisión de delitos; segundo, el derecho a la asistencia sanitaria está sujeto a estar en posesión de una enfermedad o situación

que amerite dicha prestación. En este segundo caso, Nino se refiere a «candidatos serios a derechos humanos».

Sobre estos últimos, sostendrá Nino que es preciso distinguir entre el derecho reconocido y sus condiciones de aplicación, lo cual podría ser un correlato a la distinción entre «derechos humanos» y «derechos pragmáticos» de la que habla Cortina (1999c), o a la diferenciación habermasiana entre «discursos de fundamentación» y «discursos de aplicación»⁹⁹.

Ahora bien, volviendo a Habermas directamente, cabe preguntarse qué es posible encontrar en sus planteamientos en torno a este punto. Líneas arriba se entregaron algunas luces acerca de la primacía de los intereses generales o generalizables por sobre aquellos de tipo particular. Ligando esto con el tema de los derechos, resulta provechoso intentar develar cómo se configuran los derechos a partir de ciertos intereses hasta llegar a su reconocimiento y positivación. Al respecto, es posible establecer algunas consideraciones indispensables. Primero, la reclamación de derechos por parte de determinados grupos deberá estar siempre en relación con experiencias de «integridad vulnerada», «desventaja social» o derechamente de «opresión». Frente a ello, el reconocimiento jurídico lo que hace concretamente es «sellar» relaciones concretas de reconocimiento¹⁰⁰.

Segundo, entendiendo que la reclamación de derechos responde a determinadas necesidades subyacentes, tales necesidades sólo podrán ser interpretadas por los propios afectados; dicha tarea no podrá ser cumplida por jueces, funcionarios ni legisladores. Son los afectados quienes deben canalizar sus demandas hacia espacios decisorios.

Tercero, ninguna regulación jurídica puede implicar reconocimiento de derechos a costa de coartar la libertad negativa de los afectados, puesto que ella debe estar en coherencia con el fortalecimiento de la posición de los grupos menos aventajados en el espacio público-político. Los derechos fundamentales deben

⁹⁹ Esto será retomado en el capítulo 4, parte I, del presente estudio.

¹⁰⁰ Estos planteamientos son formulados por Habermas al calor de sus reflexiones sobre la dialéctica entre igualdad jurídica e igualdad fáctica, para lo cual toma como ejemplo el caso de las políticas feministas de equiparación. Ver: *Facticidad y validez*, pág. 502 y ss.

responder a la exigencia de articular autonomía privada y autonomía pública.

Cuarto, más allá de demandas específicas de ciertos grupos, en el proceso de conformación de los derechos opera también –desde el prisma procedimental- una cierta capacidad para identificar injusticias latentes o manifiestas, un sentido de la justicia como «imparcialidad», de forma que Habermas hace suyas estas palabras: “«Aún cuando *a priori* no podamos saber qué será la sociedad buena, conocemos de sobra qué no será como para poder hacer frente ya a una serie de problemas.» (Habermas, 2008b: 512)¹⁰¹.

Como se observa, ninguno de estos puntos remite de manera nuclear a la pregunta acerca de la conformación de un derecho como tal. Empero, lo posible se encamina por la vía de ciertas extrapolaciones que es posible realizar a partir de los planteamientos habermasianos sobre el derecho. En este contexto, desde una mirada procedimental el derecho positiva normas que no sólo obtienen el *status* de legalidad, sino también de legitimidad al ser capaces de concitar el acuerdo de todos los posiblemente afectados. Ahora bien, ¿todas las normas jurídicas constituyen derechos fundamentales? Claramente no, dado que es de sobra conocida la existencia de innumerables normativas que remiten a aspectos tan pragmáticos como la compra y venta de propiedades, la regulación del tráfico, el establecimiento de un horario de verano y otro de invierno, etc. Más aún, los derechos fundamentales, en el marco de los Estados nacionales, son *un* tipo determinado de normas jurídicas.

¿Qué condiciones especiales deben darse, entonces, para poder hablar de derechos y no sólo de normas jurídicamente reconocidas? Una primera respuesta hace volver la mirada a los puntos antes enunciados, en virtud de que los derechos deben cumplir con condiciones mínimas como las estipuladas en ellos, esto es, responder a experiencias de vulneración humana, referirse a los intereses de los propios afectados, cautelar la articulación de autonomía privada y pública, y, finalmente, ser el reflejo de una cierta intuición moral global respecto de situaciones que atropellan los derechos humanos cuyo énfasis estará en la búsqueda de lo justo por sobre lo bueno. El

¹⁰¹ Con esta referencia se remite a D. L. Rhode, *Justice and gender*. Cambridge, Mass., 1989.

acento habermasiano en la justicia por sobre la vida buena es marcado, ciertamente, mas la reflexión sobre derechos humanos muestra precisamente la imbricación de ambos campos. Como acertadamente advierte McCarthy, “[l]a separación entre el procedimiento formal y el contenido sustantivo nunca es absoluta: no podemos estar de acuerdo sobre lo que es justo sin alcanzar un cierto grado de acuerdo sobre lo que es bueno.” (McCarthy, 1992: 204).

¿Es posible agregar algo más al respecto? Al menos las siguientes ideas¹⁰²: Primero, que los derechos deben ser el reflejo de un reconocimiento mutuo entre ciudadanos que aspiran a regular su convivencia con los medios del derecho positivo. De hecho, Habermas habla específicamente de prerrogativas que los ciudadanos «han de otorgarse recíprocamente». Los ciudadanos son, como se sabe, tanto destinatarios como autores de sus propios derechos.

Luego, que es indispensable la existencia de un «sistema de los derechos» que institucionalice jurídicamente las formas de comunicación que son necesarias para una producción de normas políticamente autónoma. También porque a través de dicho sistema puede expresarse de forma articulada tanto la autonomía privada como la autonomía pública de los ciudadanos. En términos específicos, esto opera por medio del entrelazamiento del principio de discurso con la forma jurídica, lo que constituye una «génesis lógica de derechos».

Por último, que dicha génesis comienza con la aplicación del principio de discurso a las libertades subjetivas de acción. Y termina con la institucionalización jurídica de condiciones para ejercer discursivamente la autonomía política y la autonomía privada. Se trata, entonces, de un proceso circular en el que se constituyen «cooriginalmente» el código –derecho- y el mecanismo -principio democrático- para la generación de derecho legítimo.

Como se observa, en el proceso de conformación de derechos en versión habermasiana hay dos elementos nucleares sobre los cuales gira su reflexión: la necesidad de positivación de éstos en tanto normas jurídicas, y la exigencia de que dicha positivación se realice en conformidad con el procedimiento discursivo para el logro de un consenso sobre normas. Ambas ideas se encuentran, por cierto, en

¹⁰² La siguiente enumeración remite al capítulo III, relativo al sistema de los derechos, contenido en *Facticidad y validez*, pág. 147 y ss.

consonancia con la conceptualización de derechos humanos misma que defiende el autor y que ha sido analizada líneas arriba.

Asimismo, sus planteamientos remiten en todo momento a un nivel de reflexión normativo respecto del derecho en general y de la conformación de los derechos en particular. Se trata de un proceder que va desde «lo abstracto» hacia «lo concreto», cuya concreción va cristalizando en el sistema de los derechos. Son, claro, planteamientos relativos a cómo debe organizarse el campo del derecho desde una perspectiva procedimental. Distinto será el resultado, empero, si se dirige la mirada hacia las descripciones fácticas de los procesos de configuración del derecho positivo y de los derechos humanos en su devenir, los que históricamente han estado marcados por condiciones excluyentes desde su génesis. Así, la perspectiva de los afectados, la necesidad de reconocimiento mutuo de derechos o la aspiración por un derecho legítimo, entre otros, han sido elementos más bien difíciles de pesquisar. El derecho ha sido históricamente un campo de desempeño masculino, conservador y elitista. Los derechos que a su amparo han ido siendo reconocidos, por tanto, no han escapado a esta caracterización de base y, muy probablemente, han sido generados de manera más bien reactiva ante situaciones de desigualdad e injusticia manifiestas que amenazaban con subvertir el orden imperante.

i. ¿Una «función ideológica» de los derechos humanos?

Habida cuenta de lo anteriormente expuesto, es posible hacer referencia a otro elemento relevante al momento de profundizar en la comprensión habermasiana de los derechos humanos. En este caso, esta reflexión particular remite a las necesarias prevenciones ante el riesgo de distorsión del sentido genuino de los derechos humanos, especialmente en cuanto a la aspiración por la universalidad de éstos. En relación con ello es visible en el autor una preocupación de viejo cuño por lo que denomina una posible «función ideológica» de los derechos humanos, noción que comienza a fraguarse a inicios de los sesenta en *Teoría y praxis*, en donde se señala que “[c]iertamente, no concebimos los derechos fundamentales a partir de la conexión vital social con objeto de desacreditarlos como pura ideología, sino precisamente para impedir que las ideas, una vez que se les ha retirado

la base viva, pierdan su sentido y, acto seguido, justifiquen aquello de lo que antiguamente tenían que absolver a los hombres: el poder substancialmente insoluble del dominio político y de la fuerza social que ni puede ni quiere legitimarse a partir de fines públicamente discutidos y racionalmente demostrables.” (Habermas, 1987: 120).

Esta inquietud seguirá presente y en *La constelación posnacional*, más de tres décadas después, hablará de ello como una constatación fehaciente, a la vez que como una posibilidad de aprendizaje en términos de lo que la historia europea de la expansión de los derechos humanos a grupos largamente postergados ha mostrado: que “tras esos impulsos emancipatorios, se haya podido ver retrospectivamente cuál era la función ideológica que los derechos humanos habrían desempeñado *hasta ese momento*. Pues la pretensión igualitaria de validez general de los derechos y la inclusión de todos ha servido *también* para encubrir una desigualdad *de facto* en el trato con los tácitamente excluidos.” (Habermas, 2000b: 155). En una línea similar se ubica Nino cuando constata que uno de los factores que afectan a la concreción decidida de los derechos humanos apunta al reconocimiento de que tras los atropellos a tales derechos se esconden «crudos intereses» que sin embargo “no se defienden abiertamente sino que se cubren de un disfraz ideológico [...] la difusión de ciertas ideologías, defendidas por interés o por convicción, es una de las fuentes más importantes de desprecio hacia los derechos del hombre.” (Nino, 1989: 4-5).

Ahora bien, ¿cómo es posible entender esta «función ideológica» que más bien parece una contradicción vital en el marco de los derechos humanos? Una explicación posible remite a consideraciones de 1968, cuando en *Ciencia y técnica como ideología* Habermas abordaba el papel de los derechos partiendo del reconocimiento de que una vez abandonadas las posibilidades de conflictos sociales fruto de la lucha de clases, éstos sí podrían presentarse por la vía de la privación de derechos, pero no al modo de una subversión del orden establecido, dado que no tendrían la fuerza de los enfrentamientos de clases susceptibles de ser acallados por la intervención estatal. ¿Por qué de esta debilidad? Por varias razones. Primero, porque los grupos subprivilegiados no constituyen clases sociales. Segundo, porque tampoco representan a la masa de la

población, ni siquiera potencialmente. Tercero, porque su privación de derechos y su pauperización no sería asimilable al estado de explotación, ya que el sistema no vive de su trabajo.

Luego, reafirmando estos reparos, sostendrá que, si bien es cierto “pueden representar una fase pasada de la explotación [...] las aspiraciones que legítimamente sustentan, no las pueden hacer valer amenazando con retirar su cooperación; por eso mantienen un carácter apelativo o testimonial.” (Habermas, 2010a: 95). Pero entonces, ¿serían los derechos humanos un *instrumento* funcional al mantenimiento del orden dada su incapacidad basal para generar cambios que pudieran incluso llegar a subvertir el orden vigente? Ciertamente, es visible en Habermas un cambio de visión al respecto, pues claramente en sus escritos más actuales no defiende una posición meramente testimonial para los derechos humanos, sino que releva su papel en el marco de su teoría sobre la democracia, especialmente en el punto de articulación de tales prerrogativas con el principio de soberanía popular. Más aún, en *La constitución de Europa*, una de sus obras más recientes asume que la reivindicación de los derechos humanos casi nunca se ha producido de manera pacífica, sino que su conquista ha sido generalmente el fruto de «luchas violentas» e incluso «revolucionarias» en pro del reconocimiento. Esto le lleva a hablar del «origen beligerante» de los derechos humanos. No obstante, el énfasis que pone en la dimensión jurídica de tales derechos continúa ubicando a éstos en un lugar de precariedad que podría traducirse en una nueva o actualizada forma de despliegue de una función ideológica respecto de ellos.

Con esto último se apunta a la amenaza de que, en virtud del contenido universalista de los derechos humanos, éstos sean utilizados como garantes para el mantenimiento del sistema social, desde la lógica de que un poder político que aumente su protección recibirá a cambio una recompensa en forma de legitimidad¹⁰³. Los derechos

¹⁰³ Como ejemplo de ello se puede volver a mencionar, con todas sus salvedades, la aludida *Declaración de los Derechos Humanos en el Islam*, que ha sido signada como una estrategia de los Estados islámicos más rigoristas para “conceder un viso de legitimidad internacional a sus prácticas internas completamente contrarias a los derechos humanos y, de paso, generalizar su particular y radical visión del islam.” (Gutiérrez de Terán, 2009: 287).

humanos constituyen hoy en día, al igual que la democracia, ideas *políticamente correctas*; con lo cual su instrumentalización es patente, puesto que “igual pueden ser empleados como una noción al servicio de las clases dominantes, dada la casi asegurada asunción de la clase dominada, que utilizados como armas simbólicas en las reivindicaciones de los humillados y ofendidos.” (Velasco, 2003: 92). Nótese que laten aquí, sin embargo, los planteamientos habermasianos de 1968 en relación con el casi nulo potencial de conflicto social que encerrarían los derechos humanos, ante lo cual cabe preguntarse si es que acaso no serían estos derechos una de las mejores *creaciones* del liberalismo. Ello, considerando que han permitido, por una parte, promover la incorporación de grandes masas de población excluida a los beneficios de la economía. No obstante, por otra, podrían servir de muro de contención contra las amenazas al orden establecido. La tentación de coger esta alternativa es patente. Pero también la necesidad aún más palmaria de defender unos derechos respecto de los cuales no hay un símil capaz de aunar tantas voluntades y de reunir en su seno la defensa de valores gravitantes para la humanidad como son la dignidad, la libertad, la justicia o la igualdad.

Un camino realista parece ir más bien por la senda de reconocer dicha amenaza de instrumentalización de los derechos humanos, a fin de desplegar con mayor fuerza mecanismos de protección de los mismos. Frente a los derechos humanos no caben actitudes como la inocencia, pero tampoco la complacencia ni la resignación.

Ahora bien, también respecto de la democracia puede producirse un uso instrumental que se traduzca en que con la referencia a ella se estén encubriendo situaciones poco o nada democráticas, como pueden ser precisamente violaciones a los derechos humanos. Como acertadamente se advierte, “[l]a postura democrática se ha convertido en el requisito mínimo indispensable si se aspira a conquistar espacios de poder” (Maliandi, 1991: 257) para luego, desde allí, ejercer un poder alejado de las formas democráticas. Son conocidos los casos en que se recurre a mecanismos democráticos, como elecciones o referendos, para legitimar regímenes autoritarios, cuyos resultados afirmativos por abrumadora mayoría no hacen sino confirmar las sospechas de manipulación de la voluntad

ciudadana. Se advierte en ello la “tendencia centrípeta del poder a su propio acrecentamiento y perpetuación [para lo cual] necesita encubrir su egoísmo y disfrazarse de objetivos sociales.” (De Zan, 1991: 300).

j. Derechos humanos en un escenario postnacional

Ta como ocurre en el caso de la democracia, desde la óptica habermasiana los derechos humanos pueden ser vistos también en relación con sus posibilidades de despliegue más allá de las fronteras de los Estados nacionales. Más aún, en consonancia con la comprensión del autor sobre estas prerrogativas, el escenario global sería el sitio privilegiado de realización de éstas, lo que genera sin embargo no pocas dificultades e interrogantes en su camino de concreción. En virtud de lo extensa de tal discusión, en lo que sigue se centrará la mirada en lo concerniente a las posibilidades de universalización de los derechos humanos, reflexión transida por la preocupación permanente del autor por separar los campos de la moral y el derecho, como podrá observarse, a la vez que por la necesidad de diálogo entre Oriente y Occidente en materia de derechos.

Como se ha señalado, el extenso e intenso desarrollo que ofrece Habermas en *Facticidad y validez* está centralmente referido a los contextos nacionales, desde su preocupación por el abordaje de la tensión entre aquellos dos conceptos que dan título a dicha obra, y las consecuencias que de ello se derivan en términos tanto de la legalidad como de la legitimidad de los Estados democráticos de derecho en la actualidad. Más allá de los márgenes de los Estados nacionales, la reflexión sobre derechos humanos encuentra un fuerte impulso ya con *La inclusión del otro*, en donde se parte recurriendo a los planteamientos kantianos en torno a un orden cosmopolita capaz de garantizar la paz y el respeto a tales derechos. Como se conoce, habida cuenta de que el atropello al derecho en un punto de la tierra tiene resonancia en todos los demás, sostendrá Kant que “la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella.” (Kant, 2005:

30). Se reconoce como una «audacia» de Kant su anticipación en torno a la idea de una «esfera pública mundial».

No obstante, Habermas no comparte del todo el análisis kantiano, identificando en él dificultades conceptuales que lo cuestionarían como alternativa en el actual escenario mundial. A su juicio, no sería posible hoy en día alcanzar ni la paz perpetua, ni una federación de pueblos ni, en definitiva, un orden cosmopolita como el esbozado por Kant, debido a ciertas dificultades conceptuales que identifica en su análisis. En este sentido, la tesis central desde el punto de vista habermasiano es la necesidad de sostener un concepto de derechos humanos que distinga adecuadamente las dimensiones del derecho y de la moral en él implicadas. Justamente aquí se encontraría el núcleo de la crítica de Habermas a Kant, a quien reprocha la imposibilidad de poder concebir una «obligación jurídica» debido a que su asociación de naciones no sería capaz de adquirir «cualidad estatal» ni, por ende, de ejercer una autoridad coercitiva, quedando sujeta a “confiar por eso tan sólo en una autovinculación *moral* de los gobiernos.” (Habermas, 2010b: 152).

Asimismo, en cuanto a la dimensión jurídica, sería preciso diferenciar entre dos niveles de validez, de forma que un primer rasero apunte a la validez positiva que tienen los derechos fundamentales en el marco de los ordenamientos jurídicos nacionales, mientras que también se configure una validez suprapositiva que remite a derechos que le corresponden a cada persona *por* o *en* su calidad de ser humano. El autor reafirma la primacía jurídica en derechos humanos, no obstante reconoce su «apariencia de derechos morales» que deviene justamente de la capacidad de trascender a los ordenamientos jurídicos de los Estados nacionales¹⁰⁴.

Junto con ello, esta validez dual permitiría a los derechos humanos reclamar legitimidad, es decir, ser objeto de una fundamentación racional. Empero, a esta consideración sigue un planteamiento que puede resultar difuso si se tiene en cuenta el permanente énfasis habermasiano por diferenciar los planos moral y

¹⁰⁴ Nótese aquí una nueva *oscilación* de los planteamientos habermasianos, cuando refiere a una «apariencia» moral en relación con los derechos. Mayoritariamente se ha remitido hasta aquí a un «contenido moral» y a una «forma jurídica», pero ahora se aduce un término que tiene mayor cercanía con la forma que con el contenido.

jurídico en materia de derechos humanos, como también por adscribir a éstos a esta segunda esfera. En efecto, en relación con las posibilidades de fundamentación de tales derechos se sostiene que estos últimos “están provistos de aquella validez universal porque pueden ser fundamentados *exclusivamente* desde el punto de vista moral.” (Habermas, 2010b: 176). Luego se explica que no sucede lo mismo con otro tipo de normas jurídicas, las cuales «también» pueden ser fundamentadas por medio de argumentos morales, aunque igualmente confluyen en esta tarea razones ético-políticas y pragmáticas; para los derechos humanos, en cambio, sólo bastaría con fundamentos morales, teniendo en cuenta la «generalidad» de las materias que aquéllos regulan.

Dos ideas más se suman a estas dificultades de comprensión. Primero, se alude a esa tarea de «descarga» de preceptos morales que cumplirían los derechos humanos en tanto prerrogativas subjetivas reclamables por actores que demandan espacios legales para el despliegue de acciones orientadas por sus propias preferencias. Segundo, que al tiempo de exponer estas ideas Habermas parece utilizar indistintamente los términos «derechos fundamentales» y «derechos humanos», pese a que en otros momentos parece querer dejar clara una diferencia de niveles según la cual los primeros se adscribirían a los márgenes de los Estados nacionales, mientras que los segundos a un horizonte que traspasa dichas fronteras. Al menos así se entiende inicialmente el notorio cambio de vocabulario que se produce en la transición desde *Facticidad y validez* a *La inclusión del otro*, en donde comienza a utilizarse con propiedad la denominación «derechos humanos».

Ahora bien, nuevos elementos de análisis se suman dos años más tarde desde los planteamientos contenidos en *La constelación posnacional*. Allí Habermas prosigue su reflexión sobre los derechos humanos (entre otros tópicos) ubicando como punto de partida el reconocimiento de las dificultades que la extensión o universalización de estas prerrogativas puede encarnar, especialmente en el terreno de la práctica. El origen de de este escollo apunta, a su juicio, a la constitución misma de tales derechos desde lo que denomina su «rostro jánico» orientado a la vez hacia la moral y hacia el derecho, situación que le lleva a interrogarse en torno a las posibilidades de

concretar el deber de validez universal de dichas prerrogativas, considerando que el ámbito de lo moral refiere a todo ser humano, mientras que el plano jurídico alude a las personas en la medida en que pertenecen a una determinada comunidad jurídica. En consecuencia, lo que se muestra es una tensión entre el sentido universal de los derechos humanos y las condiciones fácticas para su concreción. Como bien lo explican Cohen y Arato, “[e]l significado mínimo de los derechos humanos es que aquéllos que los exigen, puedan tenerlos ante cualquier Estado [...] Pero su referente (los derechos humanos universales) señala más allá de cualquier sistema de organización política determinado.” (Cohen y Arato, 2000: 432).

A este respecto, el diagnóstico habermasiano es más bien sombrío, en términos de reconocer la distancia existente respecto de un derecho cosmopolita institucionalizado de manera efectiva, como también en cuanto a las posibilidades y motivaciones reales de dicho paso, en cuyo contexto siguen teniendo un peso relevante los juegos de fuerza entre los Estados más poderosos. Se reconoce no obstante los avances en materia de Derecho internacional, pero surgen dudas respecto de la factibilidad de despliegue de una «sociedad civil mundial» que pondría en suspenso la independencia del Estado nacional. Frente a esto, se pregunta, entonces: “¿Será que el universalismo de la Ilustración tropieza aquí con la obstinación de un poder político que lleva impresa con caracteres indelebles la tendencia a la autoafirmación colectiva de una comunidad particular? Éste es el aguijón realista que se clava en la carne de los derechos humanos.” (Habermas, 2004b: 35).

Sin perjuicio de lo anterior, se plantea una convicción esperanzadora en cuanto los derechos humanos encarnarían el fundamento único, reconocido y reconocible, para dotar de legitimidad política al actuar de la comunidad internacional, consideración que desde la óptica habermasiana se apoya en el reconocimiento casi total por parte de los Estados existentes de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de Naciones Unidas de 1948.

Con todo, se constata un hecho ineludible al calor de la reflexión sobre la universalidad de los derechos humanos y su vigencia y primacía más allá de los límites de los Estados nacionales:

estos derechos, en su origen, en lo formal y en lo material, en sus dimensiones de legalidad y de legitimidad, pertenecen a una discusión cuyo origen se ubica en el mundo occidental, y, sin embargo, pretenden validez universal. Esta constatación lleva al propio Habermas a preguntarse si es que acaso los derechos humanos no han sido el reflejo de una falsa universalidad, de una «humanidad imaginaria» tras la cual se ocultan las particularidades y los intereses propios de Occidente¹⁰⁵. La respuesta a esta interrogante no es unívoca, sino que, por el contrario, lleva a dos caminos de abordaje.

En primer lugar, desde una «crítica de la razón» se apunta a la consideración de los derechos humanos como fruto de una razón

¹⁰⁵ Como se observa, esta interrogante está planteada específicamente en relación con los derechos humanos. Sin embargo, con anterioridad a ella surgía una reflexión de similar tenor en *Conciencia moral y acción comunicativa*, en este caso en relación con la ética del discurso, frente a las acusaciones de ser ésta –y el principio de universalización (U) en particular– una construcción propia de las intuiciones morales de la civilización occidental. Al respecto, Habermas sostenía: “Ciertamente, tan sólo aquellas normas de acción que incorporan en cada caso intereses susceptibles de universalización se corresponden con *nuestra* idea de la justicia. Pero este *moral point of view* podría ser la manifestación de las ideas morales especiales de nuestra cultura occidental. [...] Por lo tanto, hay una sospecha razonable de que la pretensión de universalidad [...] debe su origen a una «falacia etnocéntrica». (Habermas, 2008a: 88-89). No obstante, tras proseguir su análisis, mantendrá su posición en torno a la necesidad y primacía del principio de universalidad considerando que “toda persona que participa en los presupuestos comunicativos generales y necesarios del discurso argumentativo, y que conoce el significado que tiene justificar una norma de acción, tiene que dar por buena implícitamente la validez del postulado de universalidad” (Habermas, 2008a: 97). Siendo imposible entrar aquí en detalle en la perspectiva apeliana sobre el particular, porque excedería con mucho los márgenes de esta investigación, cabe sí una referencia indispensable sobre el tema. En efecto, Apel comparte el principio (U) propuesto por Habermas, en términos de que significaría una adecuada relectura ético-discursiva del principio de universalización de la ética kantiana, mas toma distancia de él en términos de su limitación a lo que denomina la parte de fundamentación (A) de la ética del discurso, dejando de lado lo relativo a su responsabilidad histórica (parte B). En virtud de esto, a su juicio sigue teniendo vigencia la interrogante acerca de si “¿[h]emos de admitir, por ejemplo, que la idea ilustrada de los *derechos humanos* –y, aún más, la propuesta de Kant de una *comunidad cosmopolita de derecho*– hay que limitarla, en función de su validez moral, a la forma occidental de vida en la que se ha articulado históricamente de la manera más clara y en la que se ha realizado aproximativamente?” (Apel, 1991: 180).

occidental de raíz platónica, capaz de hacer abstracción de la diversidad de contextos existentes a nivel planetario y de imponer su visión basada en estándares (occidentales) supuestamente universales. Este tema no es nuevo si se trata de abordar críticamente las reflexiones habermasianas, como asimismo, no es de *propiedad* del campo de los derechos humanos. En efecto, los cuestionamientos a una mirada etnocentrista, europeizada u occidentalizada pueden extenderse también en relación con sus planteamientos sobre la estructura básica de la comunicación¹⁰⁶, como también respecto del devenir de la razón en tanto reflejo del potencial de universalidad de la propia humanidad¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Respecto de las estructuras universales y pragmáticas de la comunicación, se critica además que su expresión sea visible en un punto de partida idealizado y no siempre frecuentemente dado en la realidad comunicativa cotidiana. Se trata de estructuras claramente visibles en la situación ideal de habla, y que hacen referencia a diferenciaciones tales como su orientación (al entendimiento), pretensiones de validez anejas (verdad, rectitud, veracidad), actitudes en el uso del lenguaje (objetivante, de conformidad con las normas, expresiva), dominios de la realidad (mundo objetivo, mundo social, mundo subjetivo). La manera de abordar tales estructuras fundamentales de la comunicación es reflejo de la impronta de distinciones epistemológicas y ontológicas propias de la «moderna cultura occidental». Esto, como es de esperar, “plantea la cuestión de si el modelo tiene éxito aprehendiendo las condiciones *universales* para llegar al entendimiento en el lenguaje, esto es, las presuposiciones *generales* e *ineludibles* de la acción comunicativa, o si, por el contrario, representa un eurocentrismo ligeramente disfrazado.” (McCarthy, 1992: 146).

¹⁰⁷ En efecto, se admite que la razón no emerge, ni en el individuo ni en la especie, como un don o un soplo, sino que es fruto de una evolución, tiene una historia. Se trataría de las posibilidades de despliegue de potencialidades universales de la humanidad. Al respecto, un nuevo cuestionamiento aflora en relación con los estudios sobre el desarrollo cognitivo y moral de los individuos, especialmente es sus versiones piagetiana y kohlbergiana, sobre las cuales se apoya Habermas, puesto que, como se reconoce, “[e]l estadio final hacia el que se dirige el proceso evolutivo que se propone es claramente occidental en su concepción [...] sin una comprensión adecuada de los «estadios finales» de la evolución en otras culturas y, por tanto, de los modos de pensamiento y de los tipos de conocimiento valorados por los sujetos socializados en otras culturas, nos hallamos predeterminados a interpretar sus realizaciones como si mostrasen un dominio más o menos deficiente de nuestras propias competencias en lugar de expresar el dominio de un conjunto completamente distinto de habilidades.” (McCarthy, 1992: 151).

Ciertamente, como es posible observar, estos cuestionamientos tienen implicancias para la configuración de los derechos humanos en versión habermasiana, como también para el desarrollo de su pensamiento en general. Habermas logra advertir tales críticas e intenta responder a ellas, como se muestra en estas líneas sobre las posibilidades de una universalización de los derechos humanos. Sumado a ello, releva la capacidad de tales prerrogativas para el cumplimiento de una función develadora de desigualdades e injusticias, dado que es el propio discurso de los derechos humanos el que brinda parámetros a través de los cuales descubrir y corregir su atropello. Sin embargo, a juicio de McCarthy, se trata de un abordaje exiguo por parte del germano, aún reconociendo que “[l]as acusaciones de etnocentrismo y de prejuicios cientificistas y racionalistas ha sido, por supuesto, esgrimidas contra los paradigmas del desarrollo cognitivo en general. Habermas no ha dedicado suficiente atención a estas acusaciones [...] Y parece claro que esta aproximación empírico-reconstructiva a los universales ha de probarse precisamente frente a este tipo de objeciones.” (McCarthy, 1992: 150).

Ahora, este cuestionamiento ante una aparente universalidad delineada desde una óptica occidental puede encontrar una segunda vía de respuesta desde el prisma de una «crítica del poder», en virtud de la cual se rechaza igualmente la pretensión de validez universal de una perspectiva que, como se reconoce, sería reflejo de una particularidad, como también su sustrato en forma de derecho cuyo lenguaje normativo encierra el anhelo de una autoafirmación política e imposición de un colectivo sobre otro. Empero, a juicio de Habermas, el derecho legítimo es capaz de «domesticar» al poder. Junto con esto, frente a ambas perspectivas identifica un nuevo elemento esperanzador, a saber, que aún desde visiones críticas hacia Occidente se reconoce la relevancia de los derechos humanos y, por tanto, no se evidencia un rechazo frontal a ellos. Esto se debe especialmente al hecho de que actualmente el proceso de modernidad social interpela también a otras culturas y religiones, aglutinando así un conjunto de desafíos similares a los que en su momento tuvo que enfrentar Europa, cuando asumió la tarea de concretar los derechos humanos y el Estado democrático de derecho.

En este sentido, Habermas realiza una interesante reflexión y contribución en torno al necesario diálogo entre Occidente y Oriente en materia de derechos humanos, que pretende ser una respuesta a la extensión global de la modernidad social, más que una defensa del cuestionado trasfondo cultural de la civilización occidental en materia de derechos humanos; como se reconoce, el debate en torno a una adecuada lectura de tales prerrogativas no apunta a “lo deseable de la *modern condition*, sino acerca de una interpretación de los derechos humanos que haga justicia al mundo moderno *también desde la perspectiva de otras culturas*.” (Habermas, 2000b: 156-157). Empero, como se advierte, a la vez que los derechos humanos son aceptados como parte de un «lenguaje transcultural» se complejiza la discusión en torno a la interpretación que de ellos pueda hacerse¹⁰⁸. Al respecto, dos son los elementos que reflejan las diferencias entre ambas cosmovisiones y que adoptan la forma de puntos de crítica fundamentales desde el mundo oriental hacia el occidental, a saber:

- i) El excesivo énfasis de la configuración sobre derechos humanos en la dimensión individual de las personas, en la forma de una primacía de los derechos y libertades subjetivas, de corte liberal, que terminarían por desdibujar la noción y vivencia de un colectivo político formado por ciudadanos. En el centro de esta crítica se ubica una visión que reconoce, contrariamente, primacía a la comunidad por sobre el individuo, como también a los deberes por sobre los derechos, desconociendo, de paso, la separación entre ética y derecho¹⁰⁹.
- ii) La existencia de un poder político que se ha secularizado y cuyos fundamentos, por tanto, ya no se encuentran en imágenes religiosas y cosmológicas del mundo ni

¹⁰⁸ Esta idea la desarrolla Habermas en una entrevista que le realiza Eduardo Mendieta a Habermas y que lleva por título «Un diálogo sobre lo divino y lo humano». Fue publicada el año 2001 en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Cabe precisar que esta obra fue especialmente preparada por Mendieta a fin de reunir un conjunto de textos que cumplieran con alguna de estas tres condiciones: no estar ya disponibles, no haberlo estado nunca en una traducción, o no ser muy conocidos.

¹⁰⁹ Esta y otras observaciones tienen como base los valores propios del confucianismo.

pretenden erigirse como discurso inapelable. Por el contrario, desde una perspectiva fundamentalista, especialmente, la pretensión de verdad respecto de las propias convicciones es irrenunciable, cuestión que puede llevar incluso a su imposición por medio de la violencia política.

Frente al primer punto, Habermas responderá partiendo de una consideración basal, a saber, que el debate toma una dirección errada si se basa en las diferencias culturales, en vez de visualizar los puntos de conexión entre perspectivas distintas. Así, un elemento común es la existencia de un derecho positivo como forma de control en el juego del intercambio económico globalizado, algo especialmente visible en el caso de sociedades asiáticas que han tenido un crecimiento económico notable; la seguridad jurídica, tanto en Oriente como en Occidente, es hoy en día una exigencia indispensable. Habida cuenta de esto, la disyuntiva frente a los derechos humanos no sería de origen cultural, sino más bien económica y social; luego, la pregunta central apunta entonces a “si en el curso de una modernización en principio aceptada por ellos hay que adecuar las formas tradicionales de integración política y social a los imperativos difícilmente evitables de ese proceso o si, por el contrario, estas formas de integración pueden sostenerse frente a los imperativos de la modernización económica.” (Habermas, 2000b: 160).

Ligado a ello, otra discrepancia del autor apunta a lo que denomina un «propósito estratégico» en la defensa de la primacía de unos derechos sociales y culturales por sobre los de tipo civil y político, por parte de gobiernos asiáticos autoritarios ante acusaciones de falta de libertad. El desarrollo económico no puede realizarse a costa de la limitación de las libertades individuales. Más aún, como se reconoce desde la óptica normativa habermasiana, dicha primacía puede ser considerada «un sinsentido» si se tiene en cuenta que los derechos sociales y culturales, o de segunda generación, sirven ante todo al «valor *fair* de las libertades» (en clara alusión a Rawls), es decir, a derechos de primera generación que tendrían primacía por sobre los de segunda con miras a un goce igualitario de los derechos fundamentales tanto de libertad individual como políticos.

Asimismo, ante las supuestas consecuencias negativas de un entramado jurídico individualista que iría en desmedro de esferas como la familia, la vecindad o la política misma, por ser generador de conflictos y contradicciones frente a individuos que podrían hacer reclamación judicial de sus derechos, responderá Habermas sosteniendo que ello sólo sería aceptable frente a la imagen de un «individualismo posesivo» que olvida que a la accionabilidad de las prerrogativas individuales subyacen normas previamente reconocidas de manera intersubjetiva en el seno de cualquier comunidad jurídica. De conformidad con esto, “la comprensión de los derechos humanos debe ser liberada del lastre metafísico que implica el supuesto de unos individuos que, con anterioridad a todo proceso de socialización, vienen al mundo con unos derechos innatos.” (Habermas, 2000b: 162). No habría, por tanto, oposición entre individuo y colectivo ni el derecho podría ser visto como generador de efectos desintegradores.

Ahora bien, respecto del segundo ámbito de cuestionamiento, en relación con la existencia en Occidente de un poder secularizado, esto supone a juicio del autor volver innecesaria una fundamentación metafísica o religiosa de los derechos humanos. Esto puede afectar especialmente a discursos fundamentalistas en lo religioso¹¹⁰ que sustentan una pretensión de verdad absoluta, óptica desde la cual se ve con preocupación el debilitamiento del papel de la religión en la esfera pública frente a la «privatización» de las creencias religiosas; sin embargo, desde un prisma diferente, ello puede ser visto como la apertura a mayores espacios de tolerancia con miras a la coexistencia de diferentes confesiones religiosas en el seno de una comunidad política¹¹¹.

¹¹⁰ Como bien se precisa, “[d]enominamos fundamentalistas a los movimientos religiosos que, bajo las restricciones cognitivas de las condiciones de la vida *moderna*, propagan o incluso practican el retorno a la exclusividad de las posiciones de fe de carácter premoderno.” (Habermas, 2001: 188).

¹¹¹ Ligado a ello, Conill sostiene que una de las primeras tareas respecto de una posible «superación» de la religión estriba en aclarar si ello implica “*supresión* de las representaciones religiosas a través de la secularización de la religión en la sociedad moderna, o bien *apropiación* filosófica de contenidos religiosos a través del desarrollo cognitivo-moral de la conciencia y la razón comunicativa.” Acto seguido, reconoce que “[l]a ambivalente posición inicial de Habermas, que en sus expresiones oscilaba entre dos sentidos, entre la disolución y la apropiación, ha

Por cierto, como hace Habermas frente a diferentes temáticas de preocupación societal, se trata aquí también de situar un discurso no hegemónico, abierto y dialogante que pretende contribuir al abordaje de desafíos que trascienden no sólo el marco de los Estados nacionales, sino también el de la civilización occidental. En esta línea, a propósito de conflictos internacionales como el de la ex Yugoslavia, Somalia o Ruanda, llega a plantear una interrogante plena de sentido en los inicios de este nuevo siglo: “¿Pero qué diríamos si en el futuro una alianza militar surgida de otra región, pongamos por caso en Asia, se dedicara a practicar una política armada de derechos humanos, pero basada en una interpretación diferente, *la suya*, de lo que son y deben ser el Derecho internacional y la Carta de Naciones Unidas?” (Habermas, 2004b: 39)¹¹². De esta forma, como se advierte, el debate acerca de los derechos humanos brinda la posibilidad de dilucidar

evolucionado en sus últimos libros hacia una concepción que revisa –y, a mi juicio, mejora muy considerablemente– la deficiente concepción inicial de lo religioso en su obra anterior. El haberse percatado de la necesidad de revisar su propia posición y el haberlo llevado a cabo de hecho creo que le honra como pensador verdaderamente crítico e innovador, y contribuye a ensanchar el horizonte del pensamiento y de las posibilidades de una mejor convivencia humana.” (Conill, 2007: 536). Al respecto, se recomienda: J. Habermas (2006) *Entre naturalismo y religión*; del mismo autor, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad* (2001); J. Conill (2007) «La entraña religiosa de la razón moderna. Habermas y el vigor del *common sense* para una ciudadanía postsecular».

¹¹² Creo que antes hay ya una referencia a esta declaración, ver dónde va primero la explicación inicial... En un cierto sentido, serviría aquí como ejemplo concreto la *Declaración de los Derechos Humanos en el Islam*, promulgada en 1990 por la Organización de la Conferencia Islámica -OIC- (también llamada Declaración de El Cairo o, de acuerdo con sus siglas en inglés, CDHRI). Si bien este instrumento no ha sido formalmente utilizado para justificar una política armada en defensa de los derechos humanos, sí refleja esa postura hegemónica de la que habla Habermas, al sostener y salvaguardar una posición -«la suya»- sobre lo que son los derechos humanos, respecto de los cuales identifica como objetivo “proteger al ser humano de la explotación y la opresión, así como afirmar su libertad y su derecho a una vida digna en consonancia con la Sharía Islámica” (Preliminares Declaración, en Buendía, 2009: 265). Ver también sobre el particular: Gutiérrez de Terán, Ignacio. «La Declaración de 1948 y el concepto islámico de los derechos humanos»; Echeverría J., Carlos. «Aproximación a la situación de los derechos humanos en el mundo árabe hoy». Ambos escritos se encuentran en: Ricardo Martín y Guillermo Pérez (Dircts.) (2009). *Los derechos humanos sesenta años después (1948-2008)*. Valladolid: Universidad de Valladolid).

aspectos pocos esclarecidos sobre la convivencia en una cultura de respeto a tales prerrogativas, o como los denomina el autor, acerca de «nuestros puntos oscuros». Igualmente, desde un prisma hermenéutico, la discusión sobre derechos humanos desde perspectivas culturales diversas contribuye a explicitar los contenidos de cariz normativo que forman parte de los discursos orientados al entendimiento.

El correlato jurídico a estos planteamientos sería, en consecuencia, la afirmación en torno a que “[c]on esta dimensión de universalidad se quería afirmar, sin resquicio a dudas, que la protección de los derechos humanos y, consiguientemente, su violación, no constituían ámbitos reservados a la soberanía interna de los Estados” (Pérez Luño, 2000: 52). Con ello, además, se apunta a las posibilidades de concreción de la noción –ahora en un escenario jurídico mundial- de los destinatarios del derecho también como sus autores, así como de una justicia en las relaciones entre naciones.

Ligado a ello, en *La constitución de Europa* Habermas reafirma su compromiso con la temática de los derechos humanos, como también el énfasis en la diferenciación de esferas en ello involucrada. De acuerdo con esto, sostendrá que “el papel de los derechos humanos no debe agotarse en la crítica moral de las situaciones injustas dentro de una sociedad mundial fuertemente estratificada [sino que] precisan una encarnación institucional en una sociedad mundial constituida políticamente.” (Habermas, 2012: 12). Resulta interesante preguntarse si es que estas palabras son justamente una buena fuente explicativa de los resquemores que ha mostrado el autor a lo largo de los años en relación con la dimensión moral de los derechos humanos. Más aún, estas afirmaciones surgen de una de sus publicaciones más recientes, como una reafirmación de los planteamientos sostenidos en obras anteriores. En concordancia con esto, nuevamente se advierte el temor a que la reflexión moral termine por «agotar» el rol que deben cumplir los derechos humanos, frente a lo cual su preocupación apunta fundamentalmente a bregar por su institucionalización en un contexto políticamente globalizado. No parece, sin embargo, que lo moral pueda agotar el papel de los derechos humanos, puesto que, después de todo ese «origen beligerante» que se reconoce a éstos nace de ese sentimiento de

indignación moral ante situaciones de atropello a la dignidad humana, por lo cual lo moral actúa al modo de una voz indispensable para dar cuenta de dichas afrentas. Con esto, de paso, esta dimensión moral es la que permite a los derechos humanos constituirse como «lugartenientes no saturados».

Capítulo 4

DIÁLOGO CON OTROS AUTORES

Teniendo en cuenta todo lo abordado en los capítulos precedentes, en este apartado se intentará poner en diálogo esos contenidos con los aportes de dos filósofos de reconocida trayectoria y vigencia: Adela Cortina y Axel Honneth, los cuales por distintas vías tienen puntos de conexión con la obra de Habermas. Lo interesante es que desde la óptica de ambos autores es posible rescatar nutritivos aportes e interpelaciones a la propuesta habermasiana sobre democracia y derechos humanos. En esa dirección, en este capítulo se recogerán esas contribuciones y también cuestionamientos, especialmente con miras a subsanar ciertas debilidades y/o ausencias constatadas.

Cabe precisar, en cuanto al desarrollo de esta tarea, que en algunos casos se trata de observaciones que se desprenden de manera bastante apegada de los propios textos de los autores escogidos, mientras que en otros se trata de relaciones que ha sido posible establecer a partir de ellos.

I Parte: La perspectiva cordial de Adela Cortina

a. Cuestiones preliminares: contextualización desde el prisma cortiniano

En este apartado se recogerán fundamentalmente las reflexiones de A. Cortina, primera *invitada* a este diálogo, no obstante se incorporarán también referencias necesarias a algunos otros representantes de lo que hoy se conoce como la «Escuela de Valencia».

Como se sabe, Cortina pertenece a aquella tradición de pensamiento que en los años setenta fundaran Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, y que se ha denominado ética del discurso o corriente dialógica. Reconociendo dicha pertenencia, Cortina ha desarrollado sin embargo una relectura particular de ciertas ideas propias de aquel acervo que le ha servido de cuna. Su mirada respecto de dicha tradición es a la vez constructiva y crítica, transformándose así en una

voz autorizada con miras a la ampliación y profundización de tal prisma.

Sus reflexiones comienzan reconociendo la existencia de diversas perspectivas morales que coexisten en la sociedad, como también de un conjunto amplio de propuestas filosóficas, en ambos casos, con aspiraciones de universalidad. La corriente discursiva se sitúa, entonces, como una más entre varias otras, por lo que se trata de un discurso no hegemónico y abierto siempre a la crítica, muy en concordancia con lo que han sido sellos de identidad de este enfoque.

Ya más concretamente, Cortina aboga por la configuración de una ética cívica, entendida como “la *ética de las personas en tanto que ciudadanos*, en tanto que implicadas en la vida de una comunidad política de la que tienen que ser protagonistas indiscutibles.” (Cortina, 2009a: 11). Nótese en esta cita la alusión directa a una comunidad política, no a una de tipo jurídico, como ocurre en Habermas. En efecto, Cortina criticará la primacía habermasiana del campo del derecho por sobre otras esferas de la vida societal, a su juicio no menos relevantes y que han sido desatendidas desde la óptica del autor germano. Desde la visión cortiniana la preocupación por las normas debe ir acompañada también de otros elementos, tales como el «carácter», los «valores», las «virtudes» o los «sentimientos». Esto le lleva a sostener, remitiéndose a la ética dialógica en la versión de Apel y Habermas, que “«una ética que confía al arte los modelos de autorrealización; a la religión, al arte y a las ciencias, las ofertas de felicidad; al derecho y a la política, la legitimación de normas y la formación de la voluntad; a las distintas comunidades y grupos, la configuración de virtudes, ha disuelto un fenómeno llamado ‘moral’».” (Cortina, 2000: 215)¹¹³.

Cabe precisar, con justicia, que en *Conciencia moral y acción comunicativa*, de 1983, Habermas reflexionaba sobre los sentimientos morales, si bien no como una preocupación propia, sino a la luz de los planteamientos de otros autores frente a la ética del discurso. Al respecto, concluye: “Está claro que los sentimientos tienen la misma importancia para la justificación moral de las formas de actuación que las percepciones para la explicación teórica de los hechos.”

¹¹³ Esta idea se encuentra presente en Cortina ya desde *Ética sin moral*, original de 1990.

(Habermas, 2008a: 61). Ciertamente es que posteriormente esta perspectiva se va diluyendo en las aguas habermasianas, especialmente a partir de la fuerza que va cobrando el campo del derecho con *Facticidad y validez*.

Pero volviendo directamente a Cortina, ésta propone una reflexión en dos niveles: el de la vida cotidiana y el de la reflexión filosófica propiamente tal, aludiendo con ello a la distinción de Aranguren entre moral vivida y moral pensada. Luego, desde una óptica procedimental, se opta por el método trascendental con miras a la búsqueda, en el medio que representa la vida diaria, de algún hecho indiscutible y significativo a partir de cual reflexionar sobre las condiciones racionales sin las cuales aquél carecería de sentido. Este ejercicio, por cierto, reconoce los aportes de tradiciones previas que han alimentado al edificio discursivo, especialmente provenientes de Kant y de Hegel, en virtud de lo cual se apunta ahora a “descubrir perspectivas de nuestro mundo que quedarían inéditas e injustificables si no practicamos el experimento trascendental. Como es la de afirmar que sin autonomía no hay moral (Kant), sin realizarla en la comunidad política no toma carne y sangre de vida cotidiana la intersubjetividad ética (Hegel), sin el reconocimiento recíproco de quienes se saben interlocutores en una comunidad de hablantes es imposible discernir qué normas son justas (ética del discurso).” (Cortina, 2009a: 22).

Asimismo, como se ha aludido, Cortina defiende la incorporación de nuevos elementos que forman parte de «nuestro ser moral». Con ello busca transitar desde una ética mínima a una ética de la razón cordial, especialmente considerando el nuevo escenario en que deben navegar sus planteamientos, bastante diferentes a la situación en que vieron la luz. De esta forma, una ética de la razón cordial tiene como base el Reino de los Fines kantiano, en donde cada persona es considerada como un fin en sí misma, a la vez que supone un límite para las demás con miras a su no instrumentalización. A partir de esto, dos son los principios rectores de una ética cordial, a saber:

- 1) El principio limitativo de no instrumentalización de las personas.
- 2) El principio positivo de empoderamiento de sus capacidades para el logro de los fines que cada uno se propone.

Cortina pretende, por medio de su configuración de una ética como la que se anuncia, responder a una cuestión fundamental: si “ningún ser humano ha sellado un pacto para formar parte de un Reino de los Fines que abarcaría a la humanidad toda [...] ¿Por qué deben las personas comportarse como miembros de ese Reino?” (Cortina, 2009a: 116).

Asimismo, defiende la idea de una articulación entre dos perspectivas: la de la pura razón formal y la de una razón cordial que no deben oponerse como irreconciliables, “porque la razón es una facultad preparada para interpretar proyectos del corazón, para extenderlos en propuestas teóricamente elaboradas, pero esos proyectos racionales sólo cobran fuerza motivadora si no pierden su arraigo en el corazón.” (Cortina, 2009a: 126). Esto es lo que ocurre con la justicia, la cual debe ser buscada no sólo como resultado de un procedimiento dialógico establecido bajo ciertas condiciones formales, sino que también se la debe llegar a estimar porque es valiosa en sí misma¹¹⁴. En este sentido se entiende la introducción de

¹¹⁴ Cortina introduce esta noción de «lo valioso» como una dimensión ampliada de la justicia, a la vez que como una lectura formal de lo ético, pero que avanza unos pasos adelante respecto del formalismo habermasiano reducido sólo a mero procedimiento. Respecto del impacto de esta lectura al calor de la ética del discurso, sostendrá que “es cuestión que no afecta al carácter formal de los principios y que más bien viene a ampliar el ámbito de nuestra ética.” (Cortina, 1991: 231). En un sentido similar se plantea Thiebaut cuando analiza las posibilidades de integración de la noción de «virtudes» en el marco de la ética discursiva, reconociendo la necesidad de una nueva lectura que sea capaz de integrar o al menos acercar las perspectivas aristotélica y kantiana. En ese contexto, sostendrá que “lo que estará en discusión no será ya la prioridad de una concepción normativa del bien dada, en oposición al punto de vista moral, sino de qué manera este punto de vista incorpora y determina la forma en que los individuos comprendemos los fines de nuestras acciones morales y los principios y criterios que en ellas empleamos.” (Thiebaut, 1996: 27). El concepto de virtudes que subyace a estos planteamientos remite a una disposición propicia para las interacciones discursivas dotada de tres rasgos centrales: sensibilidad, reflexividad y aprendizaje. En base a esto, se advierte que “[n]o sólo se nos requiere simetría y reflexividad en el discurso práctico y en la acción moral, sino que, también, y quizá en primer lugar, sensibilidad moral: y esa sensibilidad moral atañe, sobre todo [...] a la manera de autocomprendernos moralmente como especie” (Thiebaut, 1996: 46). En cuanto a las posibilidades de situar –o diríase, de re-situarse– al sujeto moral en el entramado habermasiano, Mugerza, sostendrá que “la reivindicación del individuo en tanto que sujeto moral,

la perspectiva cordial, como una inclusión de la virtud de la cordura y no sólo de la prudencia, dado que “[l]a prudencia puede tener corazón o no tenerlo; la cordura es la virtud del corazón y por eso quiere la justicia.” (Cortina, 2009a: 213).

Estos serán, entonces, los principios de una ética cívica de la razón cordial¹¹⁵:

Principio de no instrumentalización	No instrumentalizar a las personas.
Principio de las capacidades	Empoderarlas.
Principio de la justicia distributiva	Repartir equitativamente las cargas y los beneficios, desde el prisma de intereses universalizables.
Principio dialógico	Tener dialógicamente en cuenta a los afectados por las normas a la hora de tomar decisiones sobre ellas.
Principio de responsabilidad por los seres indefensos no humanos	Minimizar el daño en el caso de los seres sensibles no humanos y trabajar por un desarrollo sostenible.

b. Cortina y la democracia

b.1. Conceptualización

Ciertamente, la idea de democracia, especialmente en los términos de una democracia radical, ha ocupado buena parte de la producción cortiniana. Los primeros planteamientos sistemáticos sobre el particular aparecen en el año 1990 por medio de su obra *Ética sin moral*, en donde dedica un capítulo a dicha temática, que ya

con la consiguiente recuperación de sus problemas de conciencia, no tiene por qué dar la espalda al pensamiento postmetafísico ni entrañar por lo tanto ningún retorno a la *filosofía de la conciencia* misma.” (Muguerza, 1997: 96).

¹¹⁵ Este esquema ha sido elaborado en base a los planteamientos contenidos en *Ética de la razón cordial*, pp. 222-223.

entrega algunas señas de su postura al respecto por medio de un título que reza «Democracia como forma de vida». Allí se asume, primeramente, que la democracia constituye la preocupación y campo de despliegue principal de la filosofía política, no obstante se reconoce de inmediato la diversidad de perspectivas que sobre ella existen (en lo sustancial), pese al generalizado consenso sobre su preferencia por sobre otras formas de ordenamiento socio-político (en lo formal).

Luego, se dirige la mirada a lo que se considera el carácter antinómico de la democracia. Partiendo de ese reconocimiento, Cortina defiende la tesis de que la democracia moralmente deseable y legítima no se reduce a un simple mecanismo para decidir quién ejerce el poder, sino a una forma de organización social cuyo sustrato se encuentra en el reconocimiento de la autonomía de los seres humanos, de sus derechos y de su capacidad autolegisladora, a partir de lo cual la igual participación de todos en la vida social se transforma en un requisito indispensable. Ello, porque “el respeto por la autonomía individual y colectiva sólo se adquiere desde una forma de vida participativa, que ayuda a desarrollar el sentido de la justicia.” (Cortina, 2000: 257)¹¹⁶.

Por medio de estos primeros acercamientos al tema, entonces, se entregan algunas luces sobre las ideas-fuerza del prisma cortiniano, a saber:

1. Se enfatiza claramente que la democracia es más que un mero mecanismo de ejercicio del poder. Originalmente se le consideró una forma de vida, aunque posteriormente se vaya matizando esta comprensión¹¹⁷.

¹¹⁶ En un sentido similar se manifiesta García-Marzá cuando sostiene que la participación debe establecerse, en definitiva, como «principio regulador» de cualquier democracia que se precie de tal, y más aún debiera serlo respecto de una democracia radical en versión discursiva, de forma tal que puedan desplegarse procesos de aprendizaje que ubiquen esta exigencia de participación “no, como ahora parece, un estorbo para la organización y desarrollo de la esfera pública, sino precisamente [como] su motor y razón de ser.” (García-Marzá, 1992: 192).

¹¹⁷ En *Ética aplicada y democracia radical*, Cortina reformulará esta idea señalando que “ya no entiendo la participación política como una forma de vida, sino como un mecanismo, a diferencia de lo que ocurría en *Ética sin moral*” (Cortina, 2001b: 21). Mas en sus planteamientos seguirá presente esa conexión tan íntima entre el despliegue de los ciudadanos en el espacio público y su vida cotidiana.

2. Se trasluce en ello una tensión entre los polos descriptivo y normativo sobre democracia, puesto que se reconoce que en la esfera de las concreciones la democracia aparece como un instrumento para la toma de decisiones relativas al poder. No obstante, no se agota en ello ni con mucho su sentido cabal.
3. En esta línea, la esfera normativa sobre democracia remite a aquello que cumple con dos condiciones fundamentales: moralidad y legitimidad como parte constitutiva de la democracia.
4. Una democracia como forma de vida implica el reconocimiento de la autonomía de los ciudadanos, en virtud de su capacidad autolegisladora.
5. Especial acento se encuentra en la apertura de espacios de participación que garanticen el protagonismo ciudadano en relación con la organización de la comunidad política de la cual forman parte.
6. Emerge también la noción de igualdad como elemento sustantivo de una democracia, en este caso con miras a la igual participación de sus integrantes.

Con posterioridad a estos planteamientos, aparecerá una obra clave en el pensamiento sobre democracia de esta autora, y cuyo título ya permite dar cuenta de sus énfasis: *Ética aplicada y democracia radical* (1993). Allí se propone, en concreto, transitar desde una concepción de democracia a secas, a una de tipo radical. Pero, ¿en qué consiste una democracia con tal apellido? Necesario resulta detenerse en dicha interrogante, pues el concepto de democracia radical ha sido utilizado en sentidos diversos, en ocasiones ajenos y/o insuficientes respecto del énfasis específico que pretende conferirle la autora. Para Cortina, una democracia radical necesariamente implica: a) Respetar la diversidad presente entre los seres humanos y en la vida social en general; b) Asumir los compromisos de esa misma democracia, y cumplirlos; c) Delimitar el espacio en el cual se despliega lo político, sin intentar abarcar otros campos de la vida social; y, d) Reconocer a los hombres como seres autónomos e interlocutores válidos para dialogar sobre los asuntos que les afectan.

En este sentido, planteará que una democracia radical supone claramente dejar atrás concepciones tales como la representativa, para la cual la democracia no es más que un cúmulo de procedimientos con miras a la regulación de intereses particulares en conflicto, en cuyo contexto la mencionada extensión de los mecanismos de la democracia representativa a todas las formas de la vida social aparecerían como un signo de profundización de la democracia insuficiente respecto de la propuesta de democracia radical de la autora, dado que dicha extensión se realizaría copando todos los ámbitos de la vida social desde una dimensión política, debilitando así la posibilidad y/o necesidad de emergencia de nuevas formas de participación que superen el ya reducido papel de los ciudadanos expresado al momento de elegir a sus representantes.

Optará entonces por relevar el papel de las instituciones, poniendo el acento en los fines que justifican su existencia y en el logro de tales fines realmente. Esto constituirá, como bien lo señala Cortina, uno de los núcleos de su propuesta de democracia, cual es el de “cultivar una *ética de las instituciones* tal que estén capacitadas para alcanzar los fines por los que cobran sentido.” (Cortina, 2001b: 66).

Ahora bien, subyace a lo expuesto la preocupación cortiniana por el tema de la legitimidad de la democracia, en coincidencia con Habermas. De forma similar, se considera que la capacidad autolegisladora de los individuos, que los convierte en sujetos y no objetos unos para otros, es aquello que permite legitimar un orden democrático. El correlato habermasiano a esto es la consideración de los hombres no sólo como destinatarios sino también como autores de sus derechos. Esto es lo que se pretende hacer *vivable* a través de una democracia radical, reconociendo que las realizaciones de la democracia que se conocen hasta el momento no han podido dar cuenta de ello de forma cierta, pero que la tarea sigue pendiente.

Una de las últimas nociones sobre democracia en Cortina evidencia una cierta modificación de sus planteamientos originarios a raíz de lo que sostiene ya en el año 2009 por medio de *Ética de la razón cordial*, en donde se reconoce que [a]quella democracia radical por la que optamos los partidarios de la democracia participativa, frente a la elitista y dando verdadera sustancia a la representativa,

parece adoptar ahora la forma de una democracia deliberativa.” (Cortina, 2009a: 28). Empero, como se desprende de sus propias palabras, parece tratarse más bien de cambios de formato más que de cuestiones sustanciales, sobre todo porque sigue manteniéndose el énfasis en el protagonismo de los ciudadanos, ahora por medio del ejercicio deliberativo. En consecuencia, como se reconoce, “lo radical es ir a la raíz, y la raíz son los ciudadanos.” (Cortina, 2009a: 29).

b.2. Principales críticas a la definición habermasiana sobre democracia y caminos de abordaje

(1)

Una de las primeras interpelaciones que resulta posible visualizar desde los planteamientos de Cortina hacia Habermas dice relación con el débil tratamiento de la cuestión de la ciudadanía, su configuración y fortalecimiento, por parte de este segundo autor. En efecto, donde son mayormente visibles algunas ideas al respecto es en el capítulo dedicado al papel de la sociedad civil en el entramado democrático, que se presenta en *Facticidad y validez*. Sin embargo, aún en dicho texto se observa una valoración deflacionaria en cuanto a los aportes reales y/o sustantivos que pueda realizar la ciudadanía más allá del contexto de una política deliberativa.

Más aún, es indiscutible el aporte y desarrollo que ha tenido la noción de ciudadanía en Cortina, una visión dotada de mayor integralidad por medio de las cinco dimensiones que identifica como inherentes a ella, a saber: política, social, económica, civil, intercultural y cosmopolita. Sus reflexiones se inician reconociendo que el auge del concepto de ciudadanía en nuestros días dice relación con la necesidad que emerge en las sociedades postindustriales de construir una identidad colectiva que permita a sus habitantes reconocerse, encontrarse y sentirse parte de un proyecto común al cual adherir, pues el «reconocimiento» de la sociedad hacia sus miembros, por una parte, y la consecuente «adhesión» por parte de éstos a los proyectos comunes, por otra, son los dos componentes fundantes de la noción de ciudadanía en versión cortiniana.

Esta necesidad de generar una identidad compartida es hoy, sin duda, no sólo preocupación de sectores de tradición republicana, sino

también de corte liberal, que ven cómo el individualismo exacerbado amenaza o torna precaria incluso la propia democracia, impidiendo su profundización, ante lo cual aparece la necesidad de fomentar la civilidad, que tiene –a su vez- a la ciudadanía como centro y razón. Pero la civilidad, como bien se reconoce, “no nace ni se desarrolla si no se produce una sintonía entre los dos actores sociales que entran en juego, entre la sociedad correspondiente y cada uno de sus miembros.” (Cortina, 1999b: 25).

Ahora bien, frente a liberales y comunitarios, Cortina intenta situar su concepto de ciudadanía como un camino intermedio cuyo sello distintivo apunta hacia la conciliación de dos ámbitos específicos defendidos por cada uno de estos enfoques. Por una parte, las exigencias de justicia –dimensión racional- de una comunidad; por otra, la necesidad de sentirse parte de ella –dimensión afectiva-, en la búsqueda de un equilibrio que pueda articular ambos, asumiendo así la ciudadanía un carácter «mediador». Junto con esto, y en un intento por ir más allá de los énfasis que el concepto de ciudadanía ha recogido a lo largo de la historia –en lo político, en la tradición republicana; en lo jurídico en la tradición liberal- propone ahora una nueva configuración de la ciudadanía que asume un cariz «hodierno», cuyas dimensiones se extienden a nuevos aspectos de ella, tales como el económico, el civil o el intercultural, ampliando la conocida clasificación clásica de T. H. Marshall (2005), que ve a la ciudadanía como dotada de tres dimensiones: política, social y civil. Desde la óptica cortiniana, “[e]l concepto de ciudadanía es el quicio que une los mundos de lo justo: el de la ética cívica, la política, la economía y el derecho.” (Cortina, 2010a: 55).

Brevemente, entonces, se presentarán los principales contenidos de cada una de las dimensiones de la ciudadanía en versión cortiniana¹¹⁸, a fin de rescatar sus aportes a una configuración integral de la misma, que supere las limitaciones de la perspectiva de Habermas sobre el particular.

* *Ciudadanía política*

¹¹⁸ Exceptuando a la ciudadanía económica, que será abordada a continuación en particular, dada su relevancia.

Tal vez sea esta la dimensión de la ciudadanía más identificable con dicho concepto. En efecto, el discurso público reconoce con mayor nitidez esta concepción de ciudadanía que se expresa como un lazo de carácter político entre los ciudadanos y una determinada comunidad política, vinculación que les permite diferenciarse respecto de otros que no poseen tal membresía, dualidad que conforma, entonces, “la grandeza y la miseria del concepto de que tratamos [...] aproximación a los semejantes y separación con respecto a los diferentes.” (Cortina, 1999b: 40), una dialéctica entre lo interno y lo externo que es muchas veces fuente permanente de desigualdad y conflicto.

En el contexto de la ciudadanía política, el Estado asumirá un papel de corte también político, preocupado del reconocimiento y protección de ciertos derechos políticos de sus ciudadanos, a través de la forma de un Estado de derecho al que frente a las desigualdades sociales sólo cabría “la promoción de la eficiencia y la competitividad y [...] el respeto a la libertad individual y a la libre iniciativa.” (Cortina, 1999b: 72), contraponiéndose así al Estado de bienestar sobre el cual nos detendremos en las líneas siguientes referidas a la dimensión social de la ciudadanía. Aquí el énfasis está puesto en la noción liberal más clásica del Estado cuyo «paradigma moral» es el individualismo, por lo cual a la solidaridad institucionalizada se opondrá el fomento de una ciudadanía creativa, competitiva y emprendedora.

Respecto de los derechos asociados a la ciudadanía política, éstos se identifican con lo que se conoce como derechos humanos de primera generación (civiles y políticos), así reconocidos en 1948 a través de la Declaración Universal de Derechos Humanos nacida tras la creación del sistema de Naciones Unidas, luego de la Segunda Guerra Mundial, y cuya expresión a través de la participación estará también circunscrita al ámbito político, entendiéndose el acto de sufragar, postular a cargos de elección popular, asociarse, etc.

* *Ciudadanía social*

La noción de ciudadanía social, como se anunciaba, ha estado históricamente asociada al llamado Estado de bienestar y a la

protección que debe éste a sus ciudadanos respecto de derechos tales como el trabajo, la educación, la vivienda, la salud, entre otros. En el sentido más genuino del término, la ciudadanía social recoge de manera identitaria los planteamientos del T. H. Marshall, cuyo énfasis estará en la idea de igualdad al hablar de ciudadanía, al señalar que esta última es “una condición otorgada a aquellos que son miembros plenos de una comunidad. Todos los que poseen la condición son iguales con respecto a los derechos y deberes de que está dotada esa condición.” (Marshall, 2005: 37).

Así las cosas, más allá de las críticas que ha recibido el Estado benefactor -ya sea por las grandes dimensiones que ha adquirido, por la burocracia que ha generado, o por lo que podría denominarse sus consecuencias indeseadas, -como el paternalismo asociado- subsiste, a juicio de Cortina, necesidad de él, aún reconociendo ciertos nudos problemáticos que es preciso abordar con miras a su transformación y/o reconceptualización como un verdadero Estado de justicia y ya no uno de tipo benefactor.

Como se reconoce, ya durante el siglo XX se produce, en gran medida, una *revalorización* del tema de los derechos sociales, como derechos y no como caridad, al ser incorporados al cuerpo de los derechos humanos que vieron su consagración inicial a través de la Declaración Universal de 1948.

* *Ciudadanía civil*

Aquí se está en presencia de una nueva dimensión de la ciudadanía, tal vez la de mayor relevancia por sus posibilidades de despliegue y consecuencias, y a la que por ello se signa como “la dimensión radical de una persona por la que pertenece a una sociedad civil” (Cortina, 1999b: 134), dado que dicha pertenencia se genera de manera libre y voluntaria, constituyendo ésta la mejor evidencia de adhesión ciudadana a determinados proyectos. Pese a la tradicional separación entre el mundo político y el de la sociedad civil, que ha ubicado a ésta como un espacio escindido del de la ciudadanía (en el más puro sentido de ciudadanos políticos), hoy se promueve una interrelación entre ambos basada en la posibilidad de que sea la propia sociedad civil la que brinde el marco para que los ciudadanos se interesen por las cuestiones públicas, asumiendo que “la sociedad civil

será, pues, [...] la auténtica escuela de ciudadanía” (Cortina: 1999b: 37).

En el ámbito de la ciudadanía civil, el papel que cabe al Estado será el de cumplir con las garantías a las cuales se ha hecho referencia en los apartados anteriores, en relación con los derechos civiles y políticos, económicos y sociales de los ciudadanos, en suma, de cumplir su rol de Estado de justicia por sobre el de Estado benefactor. Fuera de ello, acá el rol preponderante corresponderá a la sociedad civil, formada por «resortes de solidaridad» o «resortes de energías morales», basados en “una racionalidad comunicativa y desde unas energías morales que también vivan de intereses universalizables en un nuevo espacio de sociedad civil que no se entiende como el espacio de lo privado sino de lo público, no de lo público coercitivo sino de lo público ético.” (Conill, 1998: 89).

Al poner en el centro de la sociedad civil a la ética como una idea reguladora, lo que se está haciendo es sumar al ciudadano civil ya no sólo unos cuantos derechos sino además un conjunto de responsabilidades (Conill, 1998). El ámbito de la sociedad civil será también, entonces, el de la libre iniciativa, de la creación, pero no en el sentido de suplir las deficiencias del Estado o las desigualdades del mercado, sino en el de ser un espacio propicio, abierto y propositivo para la extensión de la ciudadanía más allá –mucho más allá– de lo político.

* *Ciudadanía intercultural ó ciudadanía diferenciada*

Si las anteriores dimensiones de la ciudadanía han pretendido responder a demandas asociadas a mejoras en las condiciones sociales de vida, a requerimientos por igualdad en lo económico y al respeto a los derechos civiles y políticos, existe una cuarta dimensión de la ciudadanía que pretende hacerse cargo de una nueva problemática que apunta a la necesidad actual de compatibilizar las exigencias de reconocimiento ciudadano de grupos o asociaciones culturalmente diversas. En este marco, la dificultad de coexistencia radica, en gran medida, en la hegemonía de algunos de esos discursos culturales que se han erigido como *oficiales* y que han relegado al resto de ellos a una condición de marginalidad que merma las posibilidades de reconocimiento ciudadano y de pertenencia. La

ciudadanía es así interpelada, en el sentido de tener que responder o dar cuenta de su capacidad para albergar nuevas dimensiones que permitan el respeto y la integración de las diferentes culturas presentes en una sociedad. Surge entonces el concepto de «ciudadanía multicultural», intentando trascender a dos respuestas habituales frente a la diversidad cultural que se constata. Por una parte, una política radical de separación de los diversos grupos culturales, al estilo del (nefasto) *apartheid* sudafricano. Por otra, una política de asimilación –también denominada «aculturación» en donde la cultura dominante termina *devorando* al resto de las culturas presentes bajo una promesa (vacía y falsa) de integración y pertenencia.

Ciertamente, para los ciudadanos, constituir su propia identidad cultural al amparo de cualquiera de estas dos respuestas resulta por lo menos dificultoso, dado que ello requiere de un reconocimiento genuino por parte de otro, de unos otros que reconozcan la condición de ciudadano de quien tiene una pertenencia cultural distinta.

Desde la óptica cortiniana, asumir el desafío de una ciudadanía multicultural es tanto un asunto de justicia como un problema de «riqueza humana», dado que “si no queremos prescindir de esas aportaciones valiosas, que han ido significando algo para las personas en el transcurso de los siglos, es indispensable adentrarse en un diálogo intercultural a través del cual poder descubrir conjuntamente qué aportaciones resultan valiosas.” (Cortina, 1999b: 182). Porque lo que en definitiva se busca no es sólo la coexistencia de diferentes culturas, sino, como bien se señala, un diálogo intercultural fecundo y nutricional que sólo es posible en el contexto de una ética intercultural, que permita responder a las preguntas acerca de cómo lograr una vivencia e integración cultural enriquecedoras.

Ahora bien, en el contexto de una ciudadanía multicultural, ¿qué papel cabe al Estado? Primero, asumir el rol de defensor de lo que Cortina denomina «una idea de identidad ligada a la autenticidad», con miras a la protección de la autonomía de los ciudadanos. Cómo llevar adelante esta tarea en el marco de las democracias liberales es un tema a resolver, dado que en ellas el Estado asume una mirada neutral frente a asuntos de este tipo, neutralidad que encarna el núcleo moral del liberalismo. La salida a

esta disyuntiva partirá del reconocimiento de que el liberalismo político, aséptico respecto de doctrinas comprehensivas, debe no obstante asumir la forma de un «liberalismo radical»¹¹⁹ que se encarne como forma ética en el Estado, pues sólo de esta manera podrá “defender como irrenunciable para una convivencia pluralista la *autonomía* de los ciudadanos.” (Cortina, 1999b: 205). Autonomía que permita, luego, libertad para la configuración de la propia identidad, como también para la realización de diálogos racionales que permitan arribar a consensos también en materia cultural.

* *Ciudadanía cosmopolita*

Como se anunciaba previamente, en un mundo globalizado como el actual se hace evidente la necesidad de una reconceptualización de la noción de ciudadanía ya no sólo como una perspectiva circunscrita a los Estados nacionales, sino también como capaz de generar identidad más allá de sus respectivas fronteras. Así, lo que Cortina ha denominado ciudadanía cosmopolita aparece como una superación de los límites impuestos por una ciudadanía nacional, aunque reconoce que “habida cuenta de que la idea de ciudadanía nos liga especialmente a una comunidad política, la ciudadanía cosmopolita es un ideal en principio extraño, que exige superar todas las barreras. Y sin embargo, desde las tradiciones ético-políticas universalistas es el que sigue dando sentido a todas las realizaciones éticas y políticas.” (Cortina, 1999b: 37).

En efecto, si la economía se ha mundializado, y los efectos de la producción y el reparto de la riqueza y la pobreza son efecto de una economía global, no sólo de decisiones nacionales, emerge la demanda por una ciudadanía universal que defienda y/o encarne un conjunto de derechos a los que se debe responder más allá de las fronteras de determinados países. De esta forma, una cierta configuración de una ciudadanía cosmopolita, o universal, parece imponerse como correlato a la globalización o mundialización de la economía, como también en virtud de la extensión de la democracia más allá de las fronteras nacionales, cabría decir con Habermas. De

¹¹⁹ En *Justicia cordial* (2010) se hablará, aún más específicamente, de un «liberalismo radical intercultural».

otra manera, parecerá una paradoja evidente la defensa de la globalización y la negativa a universalizar la ciudadanía.

En este sentido, asumir una ciudadanía cosmopolita supone también adherir a una concepción de la justicia que trasciende las fronteras nacionales para situarse como un ámbito de preocupación universal. Si la pertenencia ya no está restringida sólo a los límites nacionales, la justicia también deberá extenderse más allá de éstos. Y sobre ello habrá tareas concretas, porque de lo que se trata es de convivir al amparo de la justicia, no solamente de coexistir sin molestar por el destino del otro. Esto se plantea aplicado a la relación entre Estados, frente a los cuales también se concretan las exigencias de respeto y garantías de ciertos derechos que si un Estado puede cautelar, podrá preocuparse de que otros también puedan hacerlo, porque, de otro modo, “cerrar las puertas al inmigrante, al extranjero, al refugiado, negarse a satisfacer sus necesidades básicas por atender a los deseos de los ciudadanos es una palmaria injusticia.” (Cortina, 1999b: 255).

Desde la óptica habermasiana, como se conoce, ha surgido un cúmulo de reflexiones sobre las posibilidades de concretar una democracia capaz de trascender a los límites del Estado-nacional, en cuyo marco el papel de la ciudadanía cobra nuevamente relevancia, especialmente ligado ahora a las posibilidades de desarrollar procesos de formación de la opinión y la voluntad a nivel global, como también de concitar por esta y otras vías condiciones de legitimación de estas nuevas instancias postnacionales. Un punto de especial preocupación a este respecto apunta a la necesidad de promover una conciencia ciudadana ya no anclada en el marco de los Estados nacionales, sino que referida a capacidades de reflexión y de acción global.

Fiel al énfasis jurídico del prisma habermasiano, como también a ese desnivel entre sistema y mundo de la vida que se ha identificado, los aludidos cambios en la conciencia ciudadana serán liderados, no obstante, por los gobiernos nacionales que «marcan el paso» en la construcción de nuevas relaciones al amparo de las modificaciones legales propias de un orden transnacional. En concordancia con esto, “esta forma de implantación del derecho anticipa el cambio del estado de conciencia, que se desencadenará en los destinatarios sólo en el

transcurso de una implementación gradual. Esto vale tanto para las élites políticas como para los ciudadanos.” (Habermas, 2009: 125).

**Síntesis:*

Como se observa, el énfasis de Cortina en una ciudadanía de múltiples dimensiones permite ampliar el espectro conceptual y de contenido respecto de la noción tradicional de ciudadanía asociada a derechos que el Estado reconoce y garantiza, o por lo menos intenta hacerlo. En este sentido, su propuesta da vida a nuevos ciudadanos, activos, responsables y solidarios, que pueden alumbrar una democracia radical, pues ésta, ciertamente, no se construye desde unas determinadas leyes, sino que -aunque contando con ello- se construye fundamentalmente con el aporte de sus ciudadanos involucrados en un proyecto aglutinador más allá de las distintas cosmovisiones coexistentes en una sociedad.

Así, rescatar la idea de pertenencia y revalidarla en el contexto de la ciudadanía supone trascender la concepción de ciudadanos en tanto receptores de derechos, para alcanzar el de sujetos responsables y partícipes activos de la vida social que adhieren a un determinado proyecto de democracia en particular. Dicho de otra forma, se apuesta por la constitución de “ciudadanos críticos y autónomos, dispuestos a enjuiciar las instituciones y prácticas en que han nacido, y a darlas por buenas sólo si favorecen el desarrollo de su autonomía, porque las instituciones y prácticas no son fines en sí mismas, sino medios al servicio de los hombres concretos.” (Cortina, 2001b: 47).

Ciertamente, la noción de ciudadanía que presenta Cortina se constituye como un elemento indispensable con miras al fortalecimiento de la democracia, dado que articula tres ámbitos específicos. Primero, un conjunto de «derechos» que brinda a la ciudadanía un status legal. Luego, un conjunto de «responsabilidades», que otorga a aquella un status moral. Y tercero, brinda o posibilita una dimensión de «identidad» a través de la cual una persona puede saberse y sentirse parte de una sociedad. En esta línea, entonces, sería pertinente contar no sólo con declaraciones de derechos de los humanos, sino también con una declaración de deberes y responsabilidades.

Finalmente, la configuración sobre ciudadanía que construye Cortina permite en buena medida abordar los cuatro dilemas que identifica D. Heater (2007) a partir de un estudio histórico del concepto mismo de ciudadanía. Tales disyuntivas son las siguientes:

- i) Cómo equilibrar la balanza entre derechos y obligaciones.
- ii) Cómo compatibilizar, por un lado, ciudadanía civil y política, y, por otro, la ciudadanía social.
- iii) Cómo articular participación y abstinencia en los asuntos públicos.
- iv) Finalmente, un dilema en forma de constatación paradójica: “el interés por este tema y por la condición de ciudadano es ahora mayor de lo que ha sido en, al menos, los últimos doscientos años, pero, al mismo tiempo, parece que se estuviera desintegrando como concepto coherente para el siglo XXI.” (Heater, 2007: 259-260).

Frente a estos dilemas, cobra aún mayor sentido la precisión de Cortina en torno a que “al hablar de ciudadanía auténtica entendemos el término en sentido normativo.” (Cortina, 2010a: 57).

(2)

Muy ligado con el punto anterior, emerge una segunda constatación crítica, a saber, la ausencia de una reflexión en torno a la noción de ciudadanía económica en particular, la que a juicio de Cortina es de suma necesidad partiendo del reconocimiento de que “[s]er su propio señor en lo político cuando se es vasallo en lo económico es, en realidad, imposible.” (Cortina, 2009a: 29). Empero, la omisión de la dimensión económica es frecuente en el ámbito de la filosofía política, ante lo cual cabe preguntarse por las razones de dicha omisión. Una respuesta posible apunta a que aparentemente suele asumirse sin mayores cuestionamientos que la economía pertenecería a un mundo exento de principios éticos, a ese «ateísmo del mundo ético», como bien lo caracteriza Cortina parafraseando a Hegel, en donde la racionalidad estratégica se convierte en un principio rector que deja fuera a la razón moral.

Cabe recordar aquí que Habermas en ningún momento se manifiesta en torno a una idea como la de ciudadanía económica, sino que sólo realiza algunos planteamientos en consonancia con la

explicación tentativa de Cortina, como se ha expuesto en capítulos precedentes, en la línea de considerar al sistema económico como «éticamente neutralizado» o dotado de una «lógica sistémica propia» que ubica a la ciudadanía en la periferia y desconectada respecto de dicho ámbito. En esta perspectiva, las preocupaciones del autor en torno a la legitimidad están dirigidas hacia el sistema político eminentemente, no así hacia el sistema económico, respecto del cual la ciudadanía poco podría hacer en términos de validar su quehacer.

Se debe precisar, no obstante, que quizás buena parte de las diferencias entre ambos autores radique en la perspectiva que cada uno sostiene sobre la economía, tanto en relación con sus aspectos internos como respecto de su papel en el entramado de esferas de la sociedad. Así, Habermas parte de una comprensión que entiende a ésta como diferenciada en los llamados tres sectores: Estado, mercado y sociedad civil; como se ha referido, los dos primeros ámbitos pertenecerían a lo que denomina el sistema, mientras que el último a lo que ha llamado el mundo de la vida. La interacción, pues, entre sistema y mundo de la vida sería clave para entender el tipo de relaciones que se establecen entre los ámbitos en ellos contenidos, especialmente teniendo en cuenta las disímiles racionalidades en juego, que marcan objetivos y modos de acción diferenciados, como también el abordaje que de ello realiza Habermas, tal como fue referido en el primer capítulo de este estudio.

Parece advertirse en este autor una negativa a ligar términos como ética y economía, muy en consonancia con la constatación que realiza Conill en torno a que “[e]n lo que hace a las relaciones entre economía y ética, la apreciación más común es la de considerarlas incompatibles.” (Conill, 2004: 12). ¿Por qué esta referencia a la ética desde lo económico? Entre otros, porque estas líneas se suman a la consideración de que a la reflexión sobre ciudadanía subyacen elementos tanto políticos como económicos, entre otros.

A diferencia de la postura habermasiana, Cortina establece una división entre sólo dos sectores: Estado y sociedad civil; el mercado, en tanto, lo ubica en este segundo plano, como parte de las relaciones entre ciudadanos fuera de la intervención estatal, pero ligado también a ella. Parece ser que las divergencias entre Habermas y Cortina a este respecto tienen su origen en las diferencias de niveles y/o criterios

rectores desde los cuales son esbozadas. ¿Cómo entender, justificar y/o intentar conciliar ambas perspectivas? Para responder a esto es necesario tener en cuenta una previsión respecto de los *lugares* desde los que cada uno de los autores se manifiesta. Así, Habermas parece estar hablando desde un plano normativo a partir del cual ubica a la economía como un ámbito dotado de una lógica propia e inalterable o de difícilísima modificación con miras a una intervención en su seno. Por el contrario, Cortina parece estar hablando desde un nivel descriptivo, poniendo el énfasis en la necesidad de acercar esferas como mercado y sociedad civil, especialmente teniendo en cuenta las posibilidades de promoción de un protagonismo ciudadano capaz de irradiar a diferentes ámbitos de lo público; la economía, entonces, no se ubica fuera del campo de mirada escrutadora de la ciudadanía. Esto sería no sólo una aspiración sino también una constatación a partir de experiencias participativas en el ámbito económico, especialmente a nivel de empresas u otras organizaciones de corte económico.

Como acertadamente puntualiza García-Marzá (2003) a este respecto, no es posible mantenerse en un nivel estrictamente normativo, puesto que es también preciso describir las estructuras sociales en donde poder reconocer la presencia de elementos propios de la conceptualización alternativa que se desea levantar. Asimismo, tampoco resulta aceptable el prisma descriptivo como evidencia de imposibilidad para la acción, ni menos aún para la emergencia de nuevas configuraciones posibles. La facticidad no puede ser nunca el ámbito de lo dado e inmutable –“el imperio oscurantista y dogmático de lo dado”, dirá Cortina (2000: 167)-, sino un espacio desde el cual es posible extraer una racionalidad existente, primero, que se encuentra abierta a la crítica y a la transformación, luego. Frente a ello, Cortina intenta mostrar cómo ha sido y cómo puede ser concebido de otra manera el entramado social con miras a una integración o acercamiento entre las dimensiones de la economía, la política, el sistema jurídico y la sociedad civil, entre otros.

Junto con ello, es preciso tener en cuenta que “cualquier respuesta que ofrezca una ética aplicada no puede renunciar al momento incondicional en el que apoya su normatividad, su deber ser, a riesgo de perder toda perspectiva crítica y difuminarse en un mero instrumento o tecnología social.” (García-Marzá, 2003: 182). Lo que

subyace a este planteamiento, como puede avizorarse, es la relación (siempre compleja) entre teoría y praxis, que en este caso, si se quiere evitar el riesgo descrito, no debe ubicarse como si se tratara de dos extremos entre los cuales hay un mar de separación, pues “[e]stamos hablando siempre del mundo social cuya característica básica es, precisamente, que es un mundo construido lingüísticamente a partir de las ideas de lo que creemos justo o correcto [...] El punto de vista moral está incrustado en el sentido mismo de la realidad social.” (García-Marzá, 2003: 182).

Finalmente, a juicio de Cortina es indispensable responder a ciertas tareas en el terreno económico, entre ellas: “promover la responsabilidad social corporativa, los microcréditos, la banca ética, la economía solidaria, el comercio y el consumo justos” (Cortina, 2009a: 42). Frente a esto, la visión habermasiana respecto de la economía aparece como altamente estática y directiva en términos de las escasas o prácticamente nulas posibilidades de modificación sobre ella. La mirada cortiniana, como se ha explicitado, se distancia de esta consideración rígida y puede ser claramente visible en la configuración de una ciudadanía económica, como se verá a continuación.

* *Ciudadanía económica*

Ciertamente, parece ser la económica la dimensión más débil de la ciudadanía, en el sentido de la casi total ausencia de una noción y conciencia respecto de ella. Y si se señala que dicho concepto apunta a “la participación significativa en las decisiones económicas” (Cortina, 1999b: 98) poco se ha avanzado, dado que esta aclaración despierta toda clase de interrogantes que interpelan su real significado y posibilidades de despliegue, aun reconociendo, con Cortina, que también las actividades desarrolladas en el campo económico requieren de una legitimación social por parte de sus ciudadanos. Cómo se concreta la participación ciudadana con miras a la legitimación de la economía, es una cuestión sobre lo cual emergen distintas perspectivas¹²⁰, entre ellas: i) la ética del discurso, aplicada a

¹²⁰ R. Dahl se pregunta al respecto: “¿Está justificado implantar el proceso democrático en las entidades económicas?”. El autor es consciente de las objeciones que una propuesta como la que encierra esta interrogante despertaría. Empero,

la economía y la empresa, y, ii) el denominado «capitalismo de los afectados» por la actividad empresarial¹²¹.

El papel del Estado en este contexto, en tanto, guardará relación con la necesaria revisión y adecuación de la infraestructura normativa de una sociedad, a fin de que garantice presupuestos de justicia que permitan, luego, la expresión de las distintas perspectivas en torno a las actividades económicas, ya sea al interior de las empresas o en cuanto a la actuación económica estatal en particular.

Ahora bien, identificar específicamente un conjunto de derechos de corte eminentemente económico resulta también difícil, dado que comúnmente se engloba a estos dentro de los llamados «derechos económicos, sociales y culturales» o de segunda generación. Tal vez la especificidad de estas prerrogativas pueda ir por la senda de ciertas exigencias no obstante asociadas a las de tipo social. Por ejemplo, el derecho al trabajo, en este último caso, pero que en su dimensión económica también requiere de un salario justo. O la posibilidad de participar en la actividad económica y/o empresarial bajo condiciones mínimas de justicia. O el derecho, en tanto trabajador de una empresa, a ser parte de los beneficios de su buen manejo y utilidades.

Todas estas referencias al mundo del trabajo juegan un papel preponderante en el contexto de la ciudadanía económica, y pueden ser tanto uno de sus grandes promotores como uno de sus mayores obstáculos. La posesión o no de empleo, la calidad de éste, las

responderá que “sería útil, pues, recordar que no hace mucho tiempo la mayoría consideraba necio y carente de realismo, a los ojos del sentido común, aplicar el proceso democrático al gobierno del Estado nacional.” (Dahl, 2002: 393).

¹²¹ En cuanto a esta segunda perspectiva, apunta al reconocimiento de que en una empresa coexisten distintos intereses que no sólo representan a los directivos y accionistas de ella, sino también a trabajadores, consumidores, proveedores, competidores, etc., todos ellos, ciudadanos económicos que tienen al menos algo que decir respecto de las decisiones que allí se toman, transitando hacia una cultura de la cooperación que incorpore los intereses de todos. Un cambio de esta envergadura al interior de las empresas significa, sin embargo, la instalación de un nuevo modelo empresarial que será la base para “transformar el capitalismo no sólo desde los márgenes, sino también y sobre todo desde dentro”(Cortina, 1999: 103-104) y que hace suyas, ahora, nuevas preocupaciones referidas al entorno social y ecológico o al logro de bienes intangibles que apuntan a la calidad de vida de quienes forman parte de ella, pudiendo así ser catalogada como «empresa ciudadana» o «empresa ética».

posibilidades de desarrollo asociadas a él –tanto para la empresa como para el propio trabajador- son aspectos necesitados de revisión si se quiere arribar a una verdadera ciudadanía económica. Como bien se reconoce, “el trabajo es el principal medio de *sustento*, pero además uno de los cimientos de la *identidad* personal, un vehículo insustituible de participación social y política y una forma de *educación y humanización*” (Cortina, 1999b: 119).

En tal dirección, la noción de ciudadanía económica apunta a cautelar en todo momento la autonomía de las personas por sobre relaciones instrumentales, asimétricas o paternalistas. En consecuencia, lo que subyace a dicha configuración de ciudadanía es también el valor de la solidaridad con miras a la conformación de una «actitud solidaria universal» que busca “reconocer que toda persona es fin en sí misma y valiosa en sí misma, es decir, una disposición que no puede condicionarse a una contraprestación, que no siempre es posible, y más en un mundo en que las desigualdades naturales y sociales son tan difíciles de eliminar.” (Conill, 2004: 238).

Como se observa, abordar el tema de la ciudadanía económica significa replantearse cuestiones fundamentales en economía como son el desarrollo o las relaciones económicas entre sus diferentes actores. Significa, en el fondo, pensar que es posible otra forma de despliegue de la actividad económica, más acorde con las deficiencias que muestra actualmente (grandes desigualdades, concentración de capitales, deterioro del medioambiente, entre otros). Uno de los cambios fundamentales en este sentido implica movilizar a la ciudadanía en el ámbito económico, a fin de que pueda participar en él en relación con las cuestiones que le afectan, justamente porque no le son ajenas en cuanto a sus negativas consecuencias, aunque siguen siéndolo en relación con el poder de decisión para realizar cambios al respecto. Así, Conill llama la atención sobre una cuestión que signa como «crucial» en este debate, a saber, “si los encuentros que se producen en los procesos del desarrollo se fundan en la «dominación» o en la «reciprocidad», en el «respeto activo» (Lebret) y la consiguiente responsabilidad” (Conill, 2004: 243). Naturalmente, como es de esperar, este autor se manifiesta a favor de la segunda perspectiva, entendiendo que sólo bajo condiciones de reciprocidad, de respeto y de real participación se podrá impedir la manipulación y

la dominación de los ciudadanos como pasivos receptores de las consecuencias de la actividad económica.

Late en Conill una apuesta que intenta –al igual que lo hace Cortina- profundizar, mirar críticamente y en ocasiones ir unos pasos más allá respecto de la corriente ético-discursiva. Ello es especialmente visible en el plano económico, desde donde este autor reconoce la necesidad de mayor apertura a la racionalidad comunicativa, no obstante lo cual identifica un exceso de «formalismo» en la configuración de ésta por parte de sus creadores, Apel y Habermas. Ante ello defiende y promueve la búsqueda de un concepto ampliado de razón en la forma de una “razón *experiencial*, producto de una reconstrucción de la *razón práctica* desde la perspectiva hermenéutica.” (Conill, 2004: 72).

En este sentido, el papel que puede jugar la experiencia en la razón es fundamental desde el prisma de una ética económica en versión discursiva, con miras a la fundamentación de la primacía del mundo de la vida que es propia de dicha perspectiva. A partir de allí, y “[s]ólo entonces se puede hablar con sentido de una economía «al servicio de la vida».” (Conill, 2004: 72).

Asimismo, Conill destaca como una de las riquezas de esta profundización hermenéutica de la racionalidad comunicativa la posibilidad de contribuir a configurar un pensamiento genuinamente universalista o más fuertemente universalista. En tal dirección, “la hermenéutica no sólo incita a ir creando las condiciones de aplicación de la ética discursiva (por ejemplo, en la situación de los que carecen de poder en la actual jungla global), sino también a abrirse a los otros, a las diversas culturas o a lo extraño.” (Conill, 2004: 72). ¿Cómo entender esta última apelación a la diversidad y a la apertura a otros en el ámbito económico? Es imposible responder a ello detenidamente en estas líneas, empero resulta posible plantear al menos dos consideraciones puntuales. Primero, que desde el prisma de una economía ética la mirada se amplía, con mucho, más allá del mero intercambio que se produce en el mercado, en donde lo que prima es el poder adquisitivo y la articulación entre oferta y demanda. Segundo, en consecuencia, es necesario dirigir la vista hacia los procesos de producción previos al intercambio, pero no sólo en relación con condiciones de explotación o precariedad laboral que puedan ser

visibles en el entorno más próximo, sino también en relación con procesos productivos deslocalizados cuya cara oculta son poblaciones trabajando en condiciones de semi-esclavitud, incluidos niños/as muchas veces, en zonas pobres y alejadas de las grandes urbes occidentales. En esta dirección, “[c]omo *hermeneutas* sabemos que tenemos que hablar *desde* tradiciones concretas; pero como *hermeneutas críticos* sabemos también que las pretensiones de validez, que configuran pragmáticamente nuestros actos de habla, poseen una fuerza crítico-normativa de alcance universal.” (Cortina, 2000: 165).

Finalmente, una reflexión indispensable en el marco de la ciudadanía económica y sus posibilidades de concreción se enfrenta con la perspectiva habermasiana sobre el papel del derecho como factor de integración social, respecto de lo cual surgen algunas interrogantes en torno a si “¿no existe ya ninguna posibilidad de intervención en la praxis económica que no venga del derecho, del terreno jurídico-administrativo?, ¿no hay más espacio para la ética aplicada que no sea como opinión pública o como teoría normativa del Estado y del derecho?” (García-Marzá, 2003: 174). Como se advierte, la sola formulación de dichas preguntas encierra una crítica a la primacía del derecho desde el prisma de Habermas, y ello se basa especialmente en que la necesidad de sentido que igualmente requiere la actividad económica no puede ser generado por vía jurídico-administrativa, pues lo que falta es una legitimidad dadora de sentido que no se impone por medio de la coerción. Por el contrario, el sentido “proviene de la *lebenswelt* y de las relaciones de reconocimiento recíproco que la constituyen. Desde este punto de vista cualquier concepto de sociedad civil no puede excluir la relación que de hecho existe entre la *lebenswelt* y los sistemas político y económico, por más que pueda ser conveniente separarlos analíticamente.” (García-Marzá, 2003: 175). Mas, como se conoce, Habermas se opone a planteamientos relativos a la necesidad de legitimación de la actividad económica. Como bien lo precisa al calor de las reflexiones sobre el funcionalismo en versión de Parsons, “el poder necesita de una *ulterior* base de confianza, a saber: de *legitimación*. Esto es algo que carece de analogía estructural en el caso del dinero.” (Habermas, 2010c: 782).

(3)

Un tercer punto de crítica se dirige contra el carácter eminentemente jurídico de la propuesta habermasiana sobre democracia. En torno a ello, primeramente, Cortina releva la dimensión moral de la democracia por sobre cuestiones relativas al plano jurídico, partiendo por sus referencias a la existencia de una comunidad política, no a una comunidad jurídica, algo que si bien es cierto puede parecer restringido al campo terminológico, marca sus propias especificidades.

Luego, en la misma dirección, rechaza la perspectiva de espacios escindidos en relación con “una *democracia como moral* y una *democracia política*, como si entre ambas no pudiera haber más relación que la que existe entre el aceite y el agua.” (Cortina, 1991: 222), dado que se reconoce la pertenencia de la democracia a ambas esferas, de modo que por una parte aquélla se constituye como una norma reguladora de la convivencia, mientras que por otra debe estar necesariamente anclada en instituciones democráticas “en un doble sentido: configurándolas en parte y prestándoles legitimidad.” (Cortina, 1991: 222). En consecuencia, en vez de ser visto esto como una nueva dicotomía, la relación entre una dimensión moral y otra de tipo estrictamente político en la democracia parece formar parte de aquellos elementos constitutivos de ella que le dotan aún de mayor amplitud, riqueza y cercanía. Despojarla de su dimensión moral sería empobrecerla, pues “la democracia, en el sentido pleno de la palabra, es un concepto moral y no meramente político [que demanda] una instancia ética que, en tensión con la instancia política, oficie de correctivo de esta última.” (Aranguren, 1991: 211).

Cuando Cortina incorpora como elementos centrales de su propuesta de democracia radical el respeto por la diversidad existente entre los seres humanos, presente en distintas formas de vida; cuando promueve el reconocimiento de los seres humanos como interlocutores válidos y defiende su derecho a participar en la vida social, está haciendo referencia, sin lugar a dudas, a una concepción moral que es parte inherente a una democracia como la que intenta perfilar. Pero lo moral entendido en el sentido de buscar unos mínimos (morales) compartidos que permitan la coexistencia pacífica de

distintos proyectos de vida feliz (máximos éticos), en los cuales no interfiera ni el Estado ni tampoco otros ciudadanos intentando imponer sus propios ideales de vida buena.

De esta forma, con la referencia a mínimos morales no se apunta a caracterizaciones rígidas y abstractas útiles en todo momento y lugar, sino que a valores ligados a procedimientos racionales que puedan ser compartidos por todos, como la idea de autonomía del ser humano. A partir de allí, Cortina planteará la posibilidad de consensuar una concepción mínima del hombre que contenga aquellos rasgos esenciales de lo humano, cuyo énfasis estará en las posibilidades de convivencia de los diversos proyectos de autorrealización, no en una caracterización del hombre con miras al logro de la felicidad. Ello, porque una democracia radical necesita de ciudadanos críticos y autónomos que sean capaces de pronunciarse sobre esa democracia, sobre las formas de vida en sociedad, reconociendo su valor propio en tanto seres humanos, a la vez que reconociendo en otros tal condición. Porque “una mínima concepción del hombre [...] convencido de que es el respeto a su autonomía lo que hace valioso el diálogo racional, el igual trato y la tolerancia activa, es indispensable para dar razón de una democracia auténtica.” (Cortina, 2001b: 47).

Así las cosas, entre mínimos morales y máximos éticos se genera una relación mutuamente imbricada en la cual “los mínimos se alimentan de los máximos, es decir, que quien plantea unas exigencias de justicia lo hace desde un proyecto de felicidad en el que cree” (Cortina, 1999a: 157). Frente a ello cabe preguntarse acerca del proyecto de felicidad que está latente en los planteamientos de Habermas acerca de la justicia. Ciertamente, dirigiendo la mirada a la ética del discurso como configuración matriz de su pensamiento, es posible extraer algunas ideas al respecto. Luego, podría volver a plantearse tal interrogante en relación con algo más que la configuración de los sujetos, en este caso, algo más sobre un posible proyecto de vida buena. Empero, es factible pensar que dado el énfasis fuertemente jurídico de la propuesta habermasiana tanto sobre democracia como sobre derechos humanos, el autor rechace cualquier pretensión de esbozar a su amparo una configuración mínima de vida buena como proyecto societal.

Asimismo, otro camino de abordaje para una noción ampliada de democracia que va más allá del plano jurídico, lo expone Cortina por medio de lo que denomina las «raíces éticas» de la democracia, las cuales apuntan a “legitimar positivamente la democracia frente a otros regímenes posibles” (Cortina, 2010b: 10). Dichas raíces podrían dividirse en tres líneas argumentales, a saber:

- 1) “El sistema de contrapesos dificulta los totalitarismos y las tiranías hasta llegar a imposibilitarlos.”
- 2) “La democracia es el régimen propio de ciudadanos, que se saben señores, y no siervos ni esclavos, autónomos, y no heterónomos. Que saben que lo son en igualdad de derecho, porque todos son igualmente ciudadanos.”
- 3) “Una vez desaparecida la legitimación divina del poder político, la única legitimidad racional de las leyes es la de una forma de gobierno que identifica a los autores de las leyes con sus destinatarios” (Cortina, 2010b: 10-11).

Cabe precisar que esta última idea está presente explícitamente en Habermas, sin embargo, no al modo de uno de los elementos éticos originarios de la democracia, sino más bien como fruto de un procedimentalismo que considera a los destinatarios de las leyes como los propios autores de éstas. Resulta interesante detener aquí la mirada, dado que refleja de buena manera la *opción* que toma el autor germano frente a lo que podrían considerarse ciertas limitaciones de base en el edificio que constituye la ética del discurso. En efecto, como se conoce, el principio de discurso remite a la validez de las normas, respecto de las cuales existe una expectativa de legitimidad. Empero, no se pronuncia sobre las posibilidades de aplicación, especialmente en contextos muy específicos. Un posible, aunque insuficiente acercamiento al respecto apunta a que “[l]a autonomía (la voluntad que se sigue de convicciones morales) sólo es exigible en contextos morales que ya sean ellos mismos racionales [...] La validez de los mandatos morales está vinculada a la condición de que sean cumplidos generalmente como base de una praxis universal. Sólo cuando se satisface esta condición de exigibilidad expresan los mandatos lo que todos podrían querer.” (Habermas, 2000a: 144).

Sin embargo, ¿cuándo y con qué frecuencia es posible sostener que se está en presencia de contextos racionales o de una praxis

universal que arropa las discusiones acerca de la validez de los mandatos morales? Probablemente, en pocas ocasiones, a decir verdad. A ello intenta responder Habermas por medio de la diferenciación entre discursos de fundamentación y discursos de aplicación, de forma tal que el primero responde a la pregunta por el «qué debo hacer» pero sin agotar totalmente la idea de imparcialidad. El segundo tipo de discurso, por su parte, responde a la interrogante acerca de «qué debo hacer en determinadas realidades puntuales», lo que remite entonces no sólo a la validez de una norma sino también a su «adecuación». No obstante, sigue pendiente una respuesta a la pregunta acerca de por qué comportarnos moralmente o por qué exigir dicho comportamiento a sí mismo y a los demás.

Ello es crucial desde una reflexión en torno a una praxis responsable que intenta ubicar a la ética del discurso como parte de las llamadas éticas aplicadas, en cuyo caso deberá asumir un reto propio de este tipo de éticas, a saber: “facilitar una orientación normativa que nos permita buscar soluciones a los problemas desde una voluntad común. Soluciones que si bien se dan dentro de un marco jurídico, no pueden reducirse ni identificarse con los procedimientos legales.” (García-Marzá, 2003: 160). Pero contrariamente a esto, Habermas opta por limitar lo relativo al ámbito de la aplicación a la esfera del derecho, a la cual es necesario a su juicio transitar desde el plano moral, espacio –este último- de restringida extensión. Respecto de ello sostendrá que, “[e]n cambio, a través de un sistema jurídico con el que está internamente vinculada, la moral puede irradiar sobre todos los ámbitos de acción, incluso sobre esos ámbitos sistémicamente autonomizados de interacciones regidas por medios de regulación o control sistémico, que descargan a los actores de todas las exigencias morales a excepción de la única de una obediencia generalizada al derecho.” (Habermas, 2008b: 183-184)¹²².

¹²² La alusión en varios pasajes a la tarea de «descarga» o «exoneración» que cumpliría el derecho frente a la moral puede encontrar sus orígenes en las reflexiones habermasianas sobre teoría de sistemas, específicamente a partir de la idea de Luhmann de «tecnificación del mundo de la vida» y las posibilidades de una coordinación de la acción desligada de un consenso alcanzado comunicativamente, lo cual tendría entre sus consecuencias fundamentales: por una parte, que “ya no se necesita de participantes capaces de responder de sus actos [en el sentido en que se defiende desde el prisma discursivo]”; por otra, que se “amplía también los grados

Empero, con esto último sigue sin resolverse la cuestión de por qué comportarnos moralmente, problema de suma relevancia frente a proyectos como la democracia o los derechos humanos, que precisan de ciudadanos convencidos racional y cordialmente de la importancia de adherir a ellos, contrariamente a adscripciones acrílicas o fruto de la coerción. Así, tanto la «excesiva confianza» en el arsenal jurídico, como la «total desconfianza» en el potencial de sociedad civil dificultan visualizar desde y con Habermas el desarrollo de una ciudadanía como la que se esboza. A ello responderá García-Marzá (2008) con el concepto de «recursos morales»¹²³ para referir a la fuerza que encarnan los mecanismos comunicativos de coordinación de la acción, la cual trasciende con mucho a la tarea de estabilización de expectativas de comportamiento que cumple el derecho. No es posible reducir los ámbitos sistémicos de la economía y la política a los discursos pragmáticos (negociaciones, compromisos), como si en ellos no fuese posible introducir la dimensión moral. Como bien se reconoce, “dentro del marco de nuestros Estados democráticos de derecho tenemos todo un conjunto de prácticas más o menos institucionalizadas, de organizaciones y de asociaciones de todo tipo que también reclaman validez en sus actuaciones y legitimidad como instituciones [...] la validez se reclama más bien, en muchas acciones que, aun estando recogidas por la legislación, no pueden encontrar justificación bajo el punto de vista moral y llevan rápidamente a la pérdida de legitimidad y al descrédito social.” (García-Marzá, 2003: 168).

¿Significa esto, entonces, que Habermas ha errado el camino al dirigir el problema de la aplicación de la validez moral al ámbito del

de libertad de la acción orientada al éxito.” (Habermas, 2010c: 773). Como se observa, este planteamiento que expresado en 1981 en *Teoría de la acción comunicativa* aparecía todavía con un dejo crítico, será más tarde *aplicado* al ámbito del derecho frente a la moral como un haber.

¹²³ Como bien se especifica, son «recursos» “porque nos permiten realizar acciones, en este caso interacciones y coordinar nuestros planes de acción con los planes de otros actores, sean individuales o corporativos.” Son «morales» “porque remiten a nuestra razón práctica, a nuestra capacidad de guiarnos por juicios morales. Constituyen una fuerza de motivación para la acción derivada del reconocimiento de los demás como seres igualmente merecedores de dignidad y respeto.” (García-Marzá, 2008: 43).

derecho? No precisamente. La equivocación parece estribar en haber optado centralmente por la vía del derecho, ubicando como un camino secundario a la esfera moral. Por el contrario, es preciso dar cuenta de esos recursos morales –la confianza o la credibilidad, por ejemplo– que entran en juego en contextos institucionales diversos de una sociedad (economía, sanidad, medios de comunicación, etc.), que pueden ser, a su vez, interpretados e interpelados desde las diferentes éticas aplicadas que a su amparo cobran relevancia y necesidad. La referencia a la interpelación no es cuestión baladí, sino que remite de manera inequívoca al ámbito de las responsabilidades que deben asumir los distintos actores societales por el decurso de sus respectivos campos de acción. En este sentido, “[n]o existe motivo alguno para limitar esta responsabilidad al terreno jurídico. Esta limitación constituye, más bien, un reduccionismo peligroso por confundir validez y vigencia, por no ser capaz de salir del terreno convencional del derecho.” (García-Marzá, 2003: 170). A juicio de este autor, el derecho sólo puede ser ubicado como un «punto de partida», pero no «de llegada» en el marco de la reflexión sobre sociedad civil, puesto que “el derecho sigue siendo totalmente necesario, pero completamente insuficiente.” (García-Marzá, 2011: 30).

Asimismo, en la línea de delimitar el papel y/o las potencialidades del entramado jurídico para una sociedad, Cortina plantea una diferenciación iluminadora entre dos actividades que a dicho amparo pueden desarrollarse: «manejar el Derecho» y «hacer justicia». Cuando de lo que se trata es de lograr esto último, como bien se reconoce, hasta los tribunales y las leyes pueden resultar insuficientes. Frente a ello, “[e]s preciso que todos los ciudadanos se acostumbren a hacer justicia en la vida cotidiana” (Cortina, 1999c: 53).

(4)

Un cuarto cuestionamiento a los planteamientos de Habermas apunta a las debilidades de su configuración sobre sociedad civil, pues ella ciertamente exhibe algunas deficiencias¹²⁴ que es preciso

¹²⁴ Cohen y Arato (1992) han realizado un exhaustivo estudio sobre la sociedad civil –como se refirió anteriormente, su obra *Civil society and political theory*–, en donde

subsana. Una de las observaciones críticas a este respecto surge en virtud de la propia definición de sociedad civil que defiende el autor¹²⁵, por aparecer como demasiado estrecha e incapaz de dar cuenta de la forma en que se despliega el poder comunicativo en la totalidad de la praxis social. Como se conoce, Habermas excluye de su configuración de sociedad civil a actores de relevancia como mercados, empresas, esfera político-administrativa, partidos políticos, sistema judicial, complejo parlamentario, entre otros. De esta forma, resulta casi imposible concretar la expectativa de extensión de la racionalidad comunicativa a campos en los cuales impera una racionalidad de tipo estratégica; las posibilidades de influencia quedan irremediabilmente acotadas a los procesos que se generan en el seno de la opinión pública con miras al consenso sobre intereses generalizables.

Al respecto, no obstante, sigue flotando una pregunta irresuelta, a saber: “¿No es posible establecer los *cauces* para una formación discursiva de la voluntad en la propia sociedad civil que vaya más allá del derecho?” (García-Marzá, 2003: 174). De no ser así, las posibilidades de influencia y extensión del poder comunicativamente generado mediante el diálogo quedarán

parten reconociendo la existencia de “una laguna evidente en las obras que se han realizado recientemente en el campo de la teoría democrática [...] Toda teoría de la democracia presupone un modelo de sociedad, a pesar de lo cual ninguna se ha ocupado del problema relativo al tipo de sociedad civil más adecuado para una política democrática moderna”. No obstante, mencionan tres excepciones (entre las cuales no se encuentra Habermas): D. Held y su *Models of democracy* (1987), R. Dahl y su obra *Democracy and its critics* (1989) y G. Sartori en *The theory of democracy revisited* (1987).

¹²⁵ Tal conceptualización, como se recordará, reza de la siguiente forma: “trama asociativa no-estatal y no-económica, de base voluntaria, que ancla las estructuras comunicativas del espacio de la opinión pública en el mundo de la vida [...] La sociedad civil se compone de esas asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de forma más o menos espontánea 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. El núcleo de la sociedad civil lo constituye una trama asociativa que institucionaliza los discursos solucionadores de problemas, concernientes a cuestiones de interés general, en el marco de espacios públicos más o menos institucionalizados.” (Habermas, 2008b: 447).

indefectiblemente limitadas al poder administrativo luego de su transformación por vía del derecho.

En tal dirección Cortina aporta valiosos elementos, partiendo por una interrogante básica, a saber, qué se dice cuando se habla de sociedad civil. Ante todo, cabe precisar que este término se articula en torno a una noción clave que le otorga sentido: la libertad, puesto que la sociedad civil contiene de manera aneja distintas visiones acerca de cómo entender la libertad; su evolución, de hecho, en buena medida está dada en concordancia con la forma de entender este valor gravitante para la vida en sociedad. Con ello, de paso, se intenta ampliar el horizonte de la humanidad como una condición que se despliega mucho más allá del ámbito político, entendiendo que “todo ser humano deviene persona a través de un proceso de *reconocimiento* interpersonal y que pertenece a distintas asociaciones, entre ellas la comunidad política.” (Cortina, 2001a: 33). Segundo, y en consonancia con esto, se está diciendo también que la sociedad civil no agota su potencial en tanto forjadora de civilidad para una democracia, sino que –ante todo- encierra un valor en sí misma, lo que no significa en ningún caso que pueda ser vista como un espacio escindido respecto de lo estatal, sino como un entramado del cual forman parte “las asociaciones de solidaridad primaria, las organizaciones solidarias y otros tipos de asociación, tanto adscriptivas como voluntarias, así como la opinión pública. Sin embargo, también los mercados son componentes de la sociedad civil” (Cortina, 2001a: 36). Teniendo en cuenta esta caracterización, la autora pretende traspasar los límites de la clásica configuración de los tres sectores que conforman las sociedades industrializadas, a saber: i) Sector público (Estado), ii) Sector privado (Mercado), y iii) Tercer sector (comúnmente identificado como el de la sociedad civil y/o de las asociaciones sin fines de lucro). Con ello, reconoce la presencia del mercado en la sociedad civil, aunque a este último le adscribe un papel menos relevante, dado que no constituye la «espina dorsal» de su idea de sociedad civil; no obstante, en dicho ámbito también los ciudadanos tienen algo que decir y que hacer, como se vio en el apartado referido a la ciudadanía económica.

Esta configuración pretende superar el sitio que tiene la sociedad civil desde la óptica liberal (como tercer sector), el cual

estaría dado por intento de potenciarla con miras al mayor fortalecimiento del modelo económico liberal. Por el contrario, bien cabe aquí la propuesta de García-Marzá de partir “de un concepto de sociedad civil en el que estén incluidos todos los mecanismos de coordinación de la acción, también los estratégicos y los funcionales” (García-Marzá, 2003: 175)¹²⁶. En concordancia con esto, para Cortina la valía de la sociedad civil reside mayormente en la posibilidad de fomentar desde este espacio valores como la civilidad, la participación social y la solidaridad, y no actuar como mero resorte de aquellos problemas de los que no se hace cargo ni el Estado ni el mercado, apuntando así a una corresponsabilidad e interrelación entre los diferentes ámbitos societales. Ello, porque “la distinción entre esfera privada y pública, y la adscripción de la primera al mundo empresarial y de la segunda al Estado, es una artimaña ideológica para eludir responsabilidades. Si queremos enfrentarnos a la realidad social tal como es, sin deformaciones ideológicas, queda patente que la sociedad civil tiene con sus actuaciones también repercusiones públicas y es también capaz de universalidad.” (Cortina, 1999b: 130). Sobre el particular, De Zan sostiene que “en lugar de hablar del Estado como *el* sector público, habría que hablar del sector estatal de *lo público*.” (De Zan, 2006: s/n). De esta forma, la sociedad civil podría ser identificada como aquella parte «no estatal» de lo público, la cual requiere también incorporar “la lógica de la eficacia y de la oferta y la demanda, en definitiva, [...] la lógica propia de la producción y distribución de bienes y servicios” (García-Marzá, 2003: 180), porque en la sociedad civil “se dan la mano la racionalidad estratégica y la comunicativa, la competencia de intereses y la cooperación, el individualismo egoísta y la solidaridad.” (Cortina, 1998: 379).

Responder a ese afán de universalidad supone reconocer que pese a ser la sociedad civil eminentemente el campo de las

¹²⁶ En esta línea, J. Keane realiza una constatación histórica sobre el debate moderno en torno a la sociedad civil, a saber, que “sin ninguna excepción todos los pensadores percibían el capital, la inversión, el intercambio, la producción y el consumo de mercancías –las fuerzas y las relaciones de producción, mediadas por la naturaleza– como una característica constitutiva, un motor dinámico de la sociedad civil.” (Keane, 2008: 13). Como en este y en otros escritos, este autor denomina «concepciones puristas» a aquellas que separan a la sociedad civil del mercado.

asociaciones voluntarias, no obstante, no es un ámbito dejado a la buena voluntad o la buena disposición de sus integrantes. Desde la sociedad civil, por el contrario, se demanda la emergencia y primacía de una ética cívica que –en un sentido dual, a decir de Conill–, aporte desde su dimensión personal “los valores morales compartidos que nos permitan hacer cosas juntos” (Conill, 1998: 82), más allá de los distintos proyectos de vida feliz coexistentes, mientras que, desde una segunda dimensión, aporte a la transformación y revitalización de las instituciones modernas. En cualquiera de estos dos derroteros, la ética cívica cobra sentido a partir de la consideración como ciudadanos de los miembros de una comunidad política cuya existencia se despliega en distintas esferas (familiar, laboral, vecinal, etc.) en las cuales es posible reconocer también elementos comunes y vinculantes.

(5)

Finalmente, se observan ciertas debilidades en el plano institucional con miras al fortalecimiento de un entramado que cautele el ejercicio de la autonomía de los individuos, como también sus posibilidades de participación en la vida pública. Frente a ello, Cortina pone mayor énfasis primeramente en el cultivo de una ética de las instituciones. Luego, en la participación dialógica de los afectados en espacios de deliberación con miras al abordaje de las cuestiones que les involucran.

En tal sentido, la democracia debe trascender al plano jurídico –en tanto mecanismo para el ejercicio del poder– para situarse también en los planos moral y práctico, a fin de dar respuesta a los déficits de adhesión ciudadana que evidencian las democracias actuales. Lo que se requiere es responder al menos a tres cuestiones fundamentales que trascienden con mucho los márgenes de las democracias representativas, a saber: a) La extensión del voto; b) El ejercicio de una ciudadanía política activa; y c) El ejercicio de una ciudadanía social y económica.

En virtud de esto, como bien se reconoce, se trata de centrar la mirada tanto en el diseño de políticas públicas dotadas de mayor integralidad, como de abrir reales espacios de participación ciudadana, entendiendo que quedan aún pendientes desafíos relativos a la justa distribución de los bienes que la propia sociedad genera. Íntimamente

unido a ello, es preciso ubicar a la democracia, a una democracia participativa, como «factor de desarrollo», por cierto, entendiendo el desarrollo de una manera mucho más amplia que el mero crecimiento económico. De esta forma, “[a]mpliar la información y crear plataformas para la participación es un requisito indispensable del respeto a la libertad y la dignidad, así como la única forma de llegar a las decisiones más justas posibles” (Cortina, 2009a: 239).

Por cierto, para Cortina en todas estas tareas está involucrada la ética, especialmente desde el cultivo y promoción tanto de una ética cívica como de una ética de las instituciones mismas. No se trata, como critica a Habermas, de entregar la tarea de la aplicación al derecho o la política. Asimismo, tampoco basta con la protección de determinados derechos sociales que configuren un soporte material para el ejercicio de derechos de participación, sino que también de la generación de “unos *medios culturales* y unas *virtudes cívicas* tales, que no importa en exceso qué normas califiquen de correctas, porque ya en sus personas y en sus relaciones personales han encarnado las exigencias de una *ética mínima*.” (Cortina, 1991: 237).

En un sentido similar, y al modo de una acertada precisión, se plantea De Zan cuando sostiene que “[n]o se trata de sustituir directamente todas las instituciones existentes por la institución del discurso, sino de la legitimación (o de la crítica) de instituciones, normas y acciones orientadas a realizar en la comunidad real las exigencias de la comunidad ideal de comunicación, o bien las condiciones normativas de la racionalidad comunicativa.” (De Zan, 1991: 319).

c. Cortina y los derechos humanos

c.1. Conceptualización

En relación específica con el ámbito de los derechos humanos, cabe precisar que este tema aparece como parte de las reflexiones de Cortina desde hace más de dos décadas, inicialmente en su obra *Ética sin moral* (1990), en donde se propone «bosquejar una teoría de los derechos humanos». Tal cuerpo teórico, a su juicio, adoptará dos rasgos centrales. Primero, es de tipo *hermenéutico*, en tanto parte de

ciertas tradiciones. Luego, es también *crítico*, dado que busca trascender a los cánones provenientes de aquellas tradiciones que le han servido de cuna. Ambos aspectos se abordan con miras al cumplimiento de un objetivo específico, a saber, “mediar trascendentalidad e historia” (Cortina, 2000: 243). Tal mediación sólo resulta posible “atendiendo al carácter evolutivo de la conciencia moral-jurídica, pero, a la vez, al valor normativo de las condiciones insuprimibles del sentido de los juicios.” (Cortina, 1986: 194).

Sin perder de vista aquella meta, en los inicios cortinianos de esta reflexión se visualiza un trilema en relación con las fuentes de fundamentación de los derechos humanos, que se expresaría en tres posibles caminos de justificación¹²⁷:

- i) O bien se trata de derechos inmutables que derivan de la naturaleza humana o de la razón (Iusnaturalismo).
- ii) O bien pueden identificarse con exigencias éticas enraizadas en la noción de dignidad humana (Fundamentación ética de la dignidad humana).
- iii) O bien son establecidos a lo largo de la historia como fruto de la voluntad legislativa (Positivismo).

Al respecto, la autora no acepta ninguna de las tres alternativas en particular, dadas las deficiencias que observa en cada una de ellas, las que son, respectivamente:

- i) La imposibilidad de establecer contenidos normativos deducidos de sus premisas para responder a la necesidad de decisiones universalmente vinculantes. Hay una incompatibilidad entre ciertas normas de contenido y las condiciones de pluralismo de las sociedades modernas.
- ii) Apela a un concepto previamente aceptado de dignidad humana, pero deja sin respuesta la interrogante acerca de por qué los hombres tienen una especial dignidad.
- iii) Ubica a los derechos humanos como resultado de decisiones históricas, lo que no aborda el carácter de exigencias de tales prerrogativas que sería previo a su reconocimiento jurídico fáctico.

¹²⁷ Las enumeraciones siguientes en relación con el aludido trilema remiten a *Ética sin moral*, pp. 243-244.

Luego, Cortina plantea sus propias opciones señalando que el camino de superación de las debilidades recién expuestas estaría dado por una nueva perspectiva que en su esencia consiste en lo siguiente:

- a) Defiende un concepto dual de derechos humanos, capaz de contener los ámbitos ético y jurídico.
- b) Basa los derechos humanos en una ética procedimentalista, no en una de tipo sustancial, compatible con la pluralidad de creencias existente. En este caso, en la llamada ética del discurso.
- c) Dicha ética procedimental permite una mediación entre trascendentalidad e historia, en tanto objetivo indispensable.

A partir de esto, es posible configurar una noción de derechos humanos enmarcada en un nivel postconvencional, cuyas raíces modernas explican su emergencia como concepto, no obstante lo cual, “eso no significa que su validez dependa de decisiones históricas, porque no sólo es necesaria su positivación jurídica, sino también la reflexión filosófica sobre su legitimidad.” (Cortina, 2000: 244). En este sentido, se apela a la incorporación de una perspectiva hermenéutica que, desde su espíritu crítico como seña de identidad, “descubre en la experiencia histórica, en este caso en las acciones comunicativas, unos criterios racionales que permiten formular normas con pretensión de universalidad.” (Cortina, 1999c: 41).

Se visualiza, asimismo, la imposibilidad de delimitar la mirada al ámbito exclusivo de las normas, siendo necesario abrir espacio a la dimensión cordial de las personas y de su reconocimiento en tanto seres dotados de capacidad comunicativa. Este enfoque dual se asentaría, a juicio de la autora, en la perspectiva de una ética de la argumentación cuya máxima establecida por Apel apunta, como se sabe, a la exigencia de reconocimiento en tanto persona para todos y cada uno de los seres capaces de comunicación lingüística, así como a la aportaciones que cada uno pueda hacer a la discusión.

c.2. Principales críticas a la definición habermasiana de derechos humanos y caminos de abordaje

(1)

Un primer aspecto desde el cual los planteamientos de Cortina interpelan a Habermas nace a partir de la noción de reconocimiento que delinea la autora, claramente más robusta que la habermasiana, y desde la cual se apunta a la constatación de “que ya existe un vínculo que pide ser reconocido y reforzado de modos diversos: un vínculo que *ob-liga*.” (Cortina, 2009a: 42). Esto significa un rechazo a la perspectiva de un reconocimiento que parte desde un punto cero tras el cual es preciso crear aquellos vínculos, ya sea por contrato o por don; en este segundo caso, no habría obligaciones ni lazos previos. Por el contrario, se trata desde este nuevo enfoque de una vinculación que es ante todo parte de las normas morales, las cuales, si bien es cierto no tienen el poder coercitivo de las normas jurídicas, aspiran a encarnarse en las personas al modo de una obligación moral que no es negociable. Como se reconoce, entre los conceptos de obligación y de deber existe una similitud casi absoluta, a no ser por el énfasis distintivo del primero de ellos, de forma tal que “lo debido descansa en el reconocimiento de un *vínculo*, de una *ligatio*, de la que se sigue una *ob-ligatio*, y entonces la obligación puede ser o bien un *deber*, es decir, la respuesta a una *exigencia*, o bien el *regalo* que hace quien se sabe y siente ligado a otro. Sin ese reconocimiento del vínculo, el deber o el regalo carecen de sentido.” (Cortina, 2009a: 46). Más aún, porque las leyes morales son en definitiva «leyes de la humanidad», dado que “moralidad y humanidad son la misma cosa” (Cortina, 2009a: 105).

Entre estas leyes se encuentra la protección de los derechos humanos y el fomento de las capacidades básicas. Justamente en relación con este tipo de derechos, cabe preguntarse por qué se los atropella constantemente, pese a ser leyes morales que obligan, evidenciando así un «abismo» entre las ideas y las acciones. En camino hacia una respuesta, Cortina sostiene primeramente que hay que trascender a la consideración discursiva acerca del vínculo comunicativo que permite el reconocimiento mutuo entre seres humanos como interlocutores válidos en un contexto dialógico. Su

idea es avanzar unos pasos más allá, pero partiendo eso sí desde el mismo punto de inicio, esto es, desde el lenguaje como «lugar de descubrimiento», “pero encuentra a través de él que el *reconocimiento recíproco y cordial* es el vínculo, la *ligatio* que genera una *obligatio* con las demás personas y consigo mismo; un reconocimiento que no es sólo lógico, sino también com-pasivo.” (Cortina, 2009a: 51).

Esta última idea venía tomando forma en Cortina con anterioridad y ya en *Alianza y Contrato*, original del año 2001, por ejemplo, se hacía referencia a ese vínculo previo específicamente en relación con la pregunta acerca de por qué toda persona debería sentirse obligada a satisfacer las exigencias que representan los derechos humanos. Su respuesta adoptará la forma de otra interrogante: “¿no será que realmente estamos suponiendo un vínculo humano anterior al pacto, también para reconocer a otros seres eso que llamamos «derechos humanos»?” (Cortina, 2001a: 54).

Frente a ello, la idea de reconocimiento en Habermas, propia de la tradición discursiva, y que sitúa al vínculo comunicativo como punto de partida del reconocimiento, le lleva a rechazar la existencia de algún elemento previo al *factum* de la argumentación.

A ello *responderá* Cortina por medio de la incorporación de la dimensión cordial como elemento indispensable para comprender el fenómeno moral en su totalidad, y a partir de ello conceptos como el de reconocimiento recíproco. Lo que intenta es dar unos pasos más allá de la propuesta discursiva, pero no dejando a ésta de lado; la pertenencia de la autora a dicha concepción es clara y no se intenta ahora un desmarque acomodaticio, sino que un fortalecimiento de dicho prisma por medio de la incorporación de nuevos contenidos. Como bien se reconoce, “[e]s preciso contar con el vínculo comunicativo en que se expresa el reconocimiento recíproco, pero ese vínculo entraña también, en sus términos, intereses más fuertes que otros, sentimientos sociales, capacidad de estimar los valores y el vínculo consigo mismo y con los otros tal como se descubre en la autonomía. *Es preciso contar con razones de la razón y con razones del corazón para hablar de justicia, no se puede reducir la comunicación al discurso lógico.*” (Cortina, 2009a: 161).

En este mismo sentido se entienden las palabras que continúan dicha reflexión: “En la versión de la ética del discurso tal como yo la

interpreto, el mensaje central de la tradición del reconocimiento sería el siguiente: en una acción comunicativa los hablantes se reconocen necesariamente como interlocutores válidos, y en ese reconocimiento básico se descubre un *vínculo*, una *ligatio*, que es el que nos liga y, en consecuencia, nos *ob-liga* internamente y no desde una imposición ajena. La fuente de la obligación es entonces el reconocimiento recíproco de interlocutores, que se saben mutuamente imprescindibles para averiguar si una norma es justa. En qué consiste este vínculo por el que somos en relación y a qué obliga es el asunto.” (Cortina, 2009a: 162). Con ello quedan planteados los desafíos en términos de buscar justamente la naturaleza de dicho vínculo, como también sus implicancias.

Una de las ideas que emerge a este respecto apunta a que el reconocimiento recíproco implica no sólo reconocerse mutuamente en tanto interlocutores válidos en contextos deliberativos, sino, ante todo, reconocerse como “carne de la misma carne y hueso del mismo hueso.”(Cortina, 2009a: 196).

Asimismo, la esfera del reconocimiento estaría compuesta de tres elementos centrales, a saber, la identidad, la obligación y la gratitud. En cuanto al primero de ellos, se asume la diversidad humana como un rasgo consustancial a su existencia, a partir de lo cual se constituyen múltiples identidades que buscan un espacio de reconocimiento en el entramado intersubjetivo. Pero este reconocimiento encierra, a su vez, una exigencia, transformándose en una obligación, dado que “[l]a noción de alteridad ocupa ahora el primer puesto de la relevancia social, y con ella, la exigencia de que los otros sean aceptados en su identidad.” (Cortina, 2009a: 163). Finalmente, el campo del reconocimiento es también el de la gratitud si se dirige la mirada a las diversas acepciones de dicho término. En efecto, como reconoce la Real Academia Española, se puede quedar agradecido a otro por ser reconocida o muy obligada por un favor.

Junto con ello, el reconocimiento es también una «exigencia moral», esto es, una “*exigencia moral* de ser reconocido, que es tan originaria al menos como el miedo a la muerte violenta y el cálculo racional que este opone a la vanidad” (Cortina, 2009a: 165). Se trata, entonces, de un reconocimiento que se transforma en una «categoría básica» de la vida en sociedad que permite ubicar la perspectiva sobre

los derechos humanos “más allá del atomismo y del comunitarismo, en la realización histórica de una inter-subjetividad cordial.” (Cortina, 2010a: 99).

(2)

Un segundo punto de distancia entre ambos autores está dado por la empobrecida conceptualización de la dignidad humana por parte de Habermas, la cual, fuera de haber sido una temática casi ausente a lo largo de su extensa producción, sigue la impronta jurídica tan propia de su perspectiva sobre derechos humanos y sobre democracia, como se desprende de lo expuesto en los capítulos precedentes. Cortina no comparte esta posición y defiende la idea de que la dignidad humana es ante todo un concepto moral. Luego, en cuanto a sus referencias temporales, la ubica en el contexto de la Modernidad, en donde se introdujo tal noción “sobre la base de la igual capacidad de autonomía de los seres humanos (la igual capacidad de auto-obligarse)” (Cortina, 2009a: 111). La dignidad humana sería lo opuesto a la consideración de los otros como intercambiables o negociables. De esta forma, la propia humanidad, que es lo que vale en sí, posee dignidad, la cual se extiende a cualquier ser racional.

Junto con ello, la comprensión cortiniana de la dignidad incorpora una nueva dimensión: la vulnerabilidad humana, la cual parece haber sido olvidada, según el diagnóstico de la autora. Ante esto, se defiende ahora el reconocimiento de que “los seres humanos son también vulnerables y, por tanto, dignos de compasión, y no sólo de respeto”, tras lo cual, acto seguido, se plantea la siguiente pregunta: “¿No es la compasión un móvil moral, como pueda serlo el sentimiento de respeto ante la propia grandeza?” (Cortina, 2009a: 123). Cortina reconoce que una idea como la compasión en tanto propio de lo humano no genera mayor adhesión, principalmente debido a su aspecto -remite a una lastimosa conmiseración ante un otro- frente a la cual la noción de dignidad adoptaría dos caras: se es digno de respeto o se es digno de compasión.

Sin embargo, esta nueva lectura de la dignidad se sustenta en una visión de la humanidad como dotada de dos dimensiones específicas, a saber, una práctica y otra estética. La primera de ellas remite a “la capacidad y [...] la voluntad de comunicarse entre sí los

sentimientos, con la voluntad de compartir, y es, en consecuencia, libre.” (Cortina, 2009a: 124). La humanidad estética, en tanto, se centra “no en la voluntad de compartir, sino en el *pasivo* dejarse impresionar por el bien o el mal ajeno, en la receptividad del sentimiento de placer o de dolor. Esta segunda humanidad no es libre, sino que más bien consiste en una afección compasiva que puede transmitirse por contagio.” (Cortina, 2009a: 124). Empero, dicha afección compasiva no sería obligatoria, a diferencia de la comunicación de los sentimientos, por tanto, ¿cómo entender y luego promover el «contagio» de la compasión? Desde la óptica cortiniana la respuesta es unívoca: “si es un deber participar en el destino de otros, como exigen nuestras propias leyes, las leyes de la libertad, y como exige el sentimiento moral de respeto a las personas, también será un deber, aunque indirecto, cultivar los sentimientos compasivos naturales, estéticos, que nos inclinan a participar en el destino de otros.” (Cortina, 2009a: 125). Con ello se busca transmitir una idea inequívoca respecto de que la compasión hacia quienes sufren no exime en ningún caso del respeto por su innegable dignidad, de forma que se rechazan visiones paternalistas o meramente condescendientes.

En tal dirección, la persona que es digna de respeto lo será indefectiblemente en dos sentidos: i) No se le debe causar ningún daño; ii) Se debe contribuir a que alcance las metas que se ha propuesto para su vida, con lo cual quedan íntimamente ligadas las nociones de respeto y empoderamiento; esto último, vinculado estrechamente al desarrollo de capacidades para concretar los proyectos que cada persona desea realizar en su vida. De esta forma, entonces, la persona constituye –desde la óptica del reconocimiento y del respeto a su dignidad- no sólo un fin limitativo (no manipulación), sino también un fin positivo (empoderamiento). El correlato discursivo sería, entonces, la consideración en cuanto a establecer desde esta tradición un «mínimo razonable», a saber, “potenciar las capacidades de los miembros de la sociedad de modo que puedan participar en los diálogos sobre cuestiones que les afecten, defendiendo sus propios intereses” (Cortina, 2009a: 203).

Asimismo, para esta autora la respuesta a determinadas necesidades, a la manera de empoderamiento y fortalecimiento de capacidades, debe adoptar la forma de derechos exigibles cuya

contraparte serán los deberes, en definitiva, de exigencias de justicia. Sobre esta base se asienta una versión revisada de la dignidad humana, puesto que “el hambre, la miseria, la escasez material, política y cultural son radicalmente inmorales e incoherentes con una cultura que se autocomprende como defensora de derechos humanos.” (Cortina, 2009a: 216).

(3)

Otro ámbito de distancia entre ambos autores se abre a la luz de la conceptualización de derechos humanos que defiende Cortina, que toma distancia de la formulación habermasiana especialmente en cuanto a su grosor moral. Así, los derechos humanos en versión cortiniana se relacionan, en primer término, con su reflexión transversal sobre los valores, la obligación moral como motor de la conducta humana, la capacidad de estimar y, en definitiva, con la articulación entre lo que denomina «razones de la razón» y «razones del corazón».

A partir de ello, el reconocimiento de los derechos humanos se sustenta en el reconocimiento de la dignidad humana como condición indispensable; la dignidad humana es la razón de tener unos ciertos derechos humanos. Pero ello sólo será posible de concretarse, a juicio de Cortina, desde el prisma de una estimativa de la dignidad humana, no sólo de su reconocimiento a través de instrumentos jurídicos nacionales e internacionales. En efecto, dignidad humana y derechos humanos son dos conceptos íntimamente ligados, de forma tal que estos últimos pueden entenderse como “exigencias de las personas para llevar una vida digna, que tienen que ser reconocidas como un derecho por aquellos que tienen la estimativa suficiente como para captar su dignidad, y, en consecuencia, se comprometen a satisfacer tales exigencias con los medios jurídicos e institucionales necesarios.” (Cortina, 2009a: 135). Con pequeñas diferencias, más bien en cuanto a su énfasis, otras formulaciones sobre derechos humanos van apareciendo en la obra de Cortina, no obstante todas ellas apuntan en similar dirección a esta recién expuesta. A partir de esto es posible desprender y aglutinar buena parte de los elementos centrales del prisma cortiniano sobre el particular, en primer término, en virtud de que define los derechos humanos como exigencias con miras a la

concreción de una vida humana en condiciones de dignidad inherente a ella. Se los dota así de un carácter más sólido moralmente que el de normas jurídicas, cariz que reafirma en repetidas ocasiones. En un texto anterior, de hecho, Cortina llegó a señalar respecto de tales derechos que “en realidad son primariamente exigencias morales para llevar adelante una vida humana, a las que arropamos con el nombre de «derechos» para significar que existe el deber de satisfacerlas.” (Cortina, 1999c: 53)¹²⁸. O como se lee posteriormente: “La peculiaridad de los derechos humanos consiste en que no son legales, es decir, que no se conceden a los seres humanos en una comunidad política, una vez se ha firmado hipotéticamente el pacto para formarla, sino que son anteriores a la firma del pacto político.” (Cortina, 2009c: 203)¹²⁹.

Lo anterior remite, en segundo lugar, a una idea que está a la base del rechazo a la exclusividad de la consideración jurídica sobre derechos humanos, a saber, la manifiesta intención de articular trascendentalidad e historia, puesto que el despliegue de una racionalidad discursiva en el ámbito práctico remite a dos niveles hacia los cuales dirigir la atención: “el nivel trascendental de los derechos pragmáticos, que presentan exigencias normativas que han de ir concretándose en los contextos concretos, históricos de acción, y el nivel histórico de esos contextos, en los que deben decidirse las normas fundamentales de la moral y el derecho, teniendo en cuenta las situaciones concretas.” (Cortina, 1999c: 42).

Tercero, establece la tarea que respecto de tales derechos cabe: su reconocimiento. Esto significa que no se trata de conceder ciertos derechos en la forma de un otorgamiento o regalo coyunturalmente definido, sino que –antes que ello- se trata de exigencias previas respecto de las cuales no cabe sino reconocerlas. Sin embargo, como bien se precisa, la noción de «derechos», específicamente, “no es un término descriptivo de ninguna característica natural [...] Los derechos surgen cuando una sociedad está dispuesta a reconocer que algunas capacidades de las personas son indispensables para llevar una vida digna” (Cortina, 2009c: 205).

¹²⁸ El subrayado es mío.

¹²⁹ El subrayado es mío.

Cuarto, delimita el papel del entramado jurídico en el contexto de los derechos humanos, de forma que aquel constructo es ante todo un medio, una herramienta para alcanzar la concreción de esas exigencias que encarnan los derechos humanos. No hay, por tanto, primacía de lo jurídico por sobre lo moral. Más aún, Cortina rechaza expresamente –para los derechos humanos- adjetivos definitorios como «legales», «protolegales» o «ideales legales», puesto que aunque aquellos “puedan inspirar legislaciones, y lo hagan a menudo, ese es un hecho ulterior, más que una característica constitutiva de los derechos humanos. No se pueden entender los derechos humanos desde el derecho, es decir, como fundamentos para las leyes, casi como ‘leyes en espera’, sino como ‘derechos morales’ ” (Cortina, 2009a: 227-228).

Quinto, al igual que con lo relativo al derecho, ubica también a la esfera institucional en ese papel posibilitador con miras a la concreción de los derechos humanos, pues para esto no sólo son precisos los instrumentos del derecho, sino que también se requiere un entramado institucional que contribuya en tal dirección. Es probable pensar que con ello se apunta a lo que en Habermas serían los sistemas político-administrativo y económico.

En esta senda, entonces, respecto de los derechos humanos se sigue una trayectoria específica:

- i. Exigencia para llevar adelante una vida digna
- ii. Reconocimiento internacional de que tal exigencia es un derecho
- iii. Obligación de satisfacerla con los medios jurídicos e institucionales

De esta secuencia, como se observa, es posible desprender un nuevo elemento en la configuración sobre derechos humanos de Cortina, el cual remite a que el cumplimiento de los derechos humanos trasciende al marco de los Estados nacionales para situarse como una exigencia que requiere de un reconocimiento internacional indispensable, especialmente habida cuenta del carácter protector que dicho reconocimiento entraña para los derechos humanos.

En esta línea Cortina se acerca a Habermas en cuanto a las reflexiones sobre un orden mundial en donde configuraciones como democracia o derechos humanos deben buscar nuevos caminos de

despliegue. En el caso de la autora española, es explícita en cuanto al lugar que los derechos humanos deberán tener tras el tránsito desde los Estados nacionales a un orden cosmopolita, dado que, como bien reconoce, tales derechos muestran a este respecto una doble faz: “constituyen a la vez el fundamento legitimador de la forma moderna de comunidad política –el Estado nacional- y el fundamento exigitivo de su superación hacia una República Universal, capaz de albergar una ciudadanía cosmopolita” (Cortina, 1999c: 37).

Asimismo, Cortina reafirma luego una precisión inequívoca respecto de la naturaleza de tales derechos, que se extiende ahora allende las fronteras de los Estados nacionales: se trata de «derechos morales», debido a que “son exigencias que conminan moralmente a las comunidades concretas y a la comunidad internacional para que las reconozcan como derechos y reconozcan a la vez la responsabilidad de satisfacerlas. Son exigencias morales, derechos morales, que no han de concederse, sino reconocerse.” (Cortina, 2009a: 136). Con miras a esto, dicho reconocimiento puede adoptar tres caminos de despliegue, a saber:

- La «ruta legislativa», dado que la legislación juega un papel insustituible, aunque no único, en la defensa de tales prerrogativas.
- La «ruta del reconocimiento», en relación con la afirmación pública de estos derechos por medio de declaraciones como la de 1948.
- El camino de la «agitación pública», esto es, el activismo que pueden ejercer diversas organizaciones de la sociedad civil. (Cortina, 2009a).

(4)

Un cuarto punto de discrepancia entre ambos autores se origina a partir de la reflexión sobre el contenido moral de los derechos humanos, lo cual tiene profundas implicancias tanto en la valoración de dichas prerrogativas como respecto de sus posibilidades de concreción. Si se los visualiza como dotados de un contenido moral, como hace Cortina¹³⁰, ello deberá hacerse desde la noción ampliada de

¹³⁰ Cabe recordar que Habermas también visualiza ese «contenido moral» de los derechos humanos, pero pone el acento en su «forma jurídica».

lo moral que presenta la autora, es decir, no sólo reducido al ámbito de las normas. Así las cosas, uno de las ideas gravitantes que diferencia a ambos autores no es sólo una conceptualización de los derechos humanos como morales o jurídicos, sino que, antes que esto, lo que subyace es una concepción de la moral propiamente tal también divergente. Como se ha señalado, la óptica cortiniana apunta a una noción de moral que aglutina en su seno más que normas, para abrir espacio también a los valores, las virtudes, el carácter o los sentimientos. Ello tendrá consecuencias, entonces, para la posterior consideración de los derechos humanos como derechos morales. Se trata de una distinción crucial entre ambos autores, desde la cual es posible comprender, no obstante y con mayor precisión, la coincidencia en torno a la valía de la perspectiva procedimentalista, especialmente en términos de que “puede pertrecharnos de los elementos morales necesarios, porque la carencia de contenidos y la opción por el procedimiento alumbran obligatoriedad universal en un contexto pluralista.” (Cortina, 1988: 73). En la comprensión de esos «elementos morales» radica, entonces, el núcleo del disentimiento al respecto. Cortina es consciente del rechazo habermasiano a la consideración del derecho como una forma deficiente de moral (prisma kantiano), pero interpela a dicho enfoque preguntándose si es que acaso “las éticas de tradición kantiana no han tendido más bien a hacer de la moral una forma peculiar –cuanto no deficiente- de derecho.” (Cortina, 1988: 75).

De esta forma, cuando Cortina signa a los derechos humanos como derechos morales está haciendo referencia a la fuerza motivacional que poseen los valores y que invita a realizarlos, ante lo cual cabe preguntarse si es que tienen los derechos humanos también una fuerza dinamizadora tal y si sería dicha fuerza un motor que invita a realizarlos a la vez que a rechazar su atropello. Es posible pensar que si el acento se ubica en la dimensión jurídica de los derechos humanos, no resulten tan motivadores en relación con el desafío de su concreción, en buena medida porque puede pensarse que al haber alcanzado el sitio de normas positivas ya se encuentran de por sí protegidos (jurídicamente). Mas si se pone el énfasis en su dimensión moral, queda a la vista la enorme distancia que media entre la formulación de los derechos humanos y su realización en la vida

cotidiana de todos y cada uno de los seres humanos. La dimensión moral tiene siempre una fuerza capaz de interpelar de la cual carece el ámbito jurídico. Como bien se reconoce en este sentido, “[a] pesar de la machacona insistencia con que algunos autores se empeñan en que debemos sustituir las convicciones por las convenciones, mal se puede construir un mundo humano a golpe de convención, sin la base radical de convicciones profundas. Pero, eso sí, deben ser racionales, estar dispuestas a dejarse someter a la crítica de una razón íntegra, de una razón cordial.” (Cortina, 2009a: 212).

La reflexión moral es fundamental en Cortina, como ya se ha dicho, en el sentido ampliado que le otorga. Esto impregna su visión de los derechos humanos, relevando valores como la solidaridad o la compasión en la interacción entre los seres humanos. Ciertamente es que se comparte el prisma de Habermas sobre la necesidad de que las sociedades alcancen un desarrollo moral de nivel postconvencional, en donde sea posible distinguir entre las normas propias de cada comunidad y un conjunto de principios universalistas. Sin embargo, se detectan allí debilidades en torno a la comprensión misma de lo moral, que en versión habermasiana está eminentemente centrada en las normas, dejando fuera otras dimensiones del despliegue humano. Ciertamente es también que Habermas reconoce la existencia de esas dos «voces morales» de las que habla Gilligan en su crítica a Kohlberg, pero aquéllas no encuentran mayor desarrollo en sus contenidos. Cortina, por el contrario, quiere relevar esa segunda dimensión moral que va aparejada a la de la justicia, a saber, la de la compasión, pues a su juicio “no hay verdadera justicia sin solidaridad con los débiles, ni auténtica solidaridad sin una base de justicia.” (Cortina, 2009a: 151)¹³¹.

¹³¹ En torno a esta divergencia entre Cortina y Habermas, agréguese la siguiente acotación: “es preciso tener en cuenta que el discurso moral moderno – postconvencional, esto es, basado en principios generales- versa no sobre la totalidad de las cuestiones prácticas, sino sólo sobre aquellas que considera accesibles a una discusión racional y a una posterior fundamentación. La complejidad moral, social y cultural de las sociedades en las que moramos constituye un hecho irrebalsable para ese discurso, pues conforma la «condición humana moderna.»” (Velasco, 2000: 110). Al respecto, surgen algunas interrogantes, como por ejemplo: ¿significa esto que la «totalidad de las cuestiones prácticas» podría incorporar elementos tales como los valores, las emociones, los sentimientos, en definitiva, más que normas?, pero,

En este sentido, para Cortina el tema de la universalización de ciertas normas, sus posibilidades y alcances, no sólo dice relación con una cuestión procedimental como expresión de la autonomía, sino que también se vincula con ciertas condiciones de vulnerabilidad que llevan a poner el acento especialmente en aquellos intereses representativos de lo humano que puedan cobrar validez universal. Se trata de “intereses que tienen en común los débiles y los poderosos, pero importan sobre todo a los débiles, porque los poderosos creen ganar con los privilegios, es a los débiles a los que interesa lo universal.” (Cortina, 2009a: 200). En este sentido, la preocupación por la universalización tiene un sustrato moral que le enaltece y dignifica más allá de lo meramente procedimental, pues no es sólo el reflejo de un consenso alcanzado, sino de un contenido compartido que contribuye a humanizar una vida muchas veces inhumana para millones de personas. Cortina habla expresamente de «solidaridad humanizadora», pues los intereses universalizables remiten fundamentalmente a necesidades básicas o capacidades básicas que se adscriben (deben adscribirse) a toda persona, lo que para millones de personas en condiciones desventajosas no ocurre.

Ahora bien, como se ha dicho, la perspectiva habermasiana no abre espacio a la consideración de los valores, de unos *valores mínimos*, que pudieran ser compartidos, sino que se ciñe en todo momento a una consideración de lo moral como referido a las normas. Es esta una postura de larga data que se ha reafirmado en el tiempo. Ya en *Conciencia moral y acción comunicativa*, cuando plantea sus «notas para un programa de fundamentación» de la ética discursiva, se señalaba que “[l]os valores culturales llevan consigo, desde luego, una pretensión de validez intersubjetiva, pero están tan implicados en la totalidad de una forma vital especial que no pueden aspirar, sin más ni

¿es que acaso tales contenidos no serían susceptibles de una «discusión racional» y «posterior fundamentación»? ¿no será que lo que aquí se denomina la «complejidad moral, social y cultural de las sociedades en las que moramos» significa más bien sólo «racionalización social» en sentido weberiano y, desde esa óptica, no puede abrir espacio a dimensiones como las que enuncia Cortina?, ¿no es quizás una configuración demasiado hegemónica la de «condición humana moderna»? y ¿no se traduce esta última en un cierto inmovilismo producto de su aceptación un tanto dogmática y/o aporomática? Como se observa, estas preguntas interpelan especialmente a Habermas.

más, a la validez normativa en sentido estricto; en el mejor de los casos son *candidatos* a una materialización en normas que han de poner de manifiesto un interés general.” (Habermas, 2008a: 114).

Esta separación entre normas y valores, como también la adscripción de los derechos al campo de las primeras, ha sido una constante en la obra habermasiana, que se profundiza ostensiblemente a partir de *Facticidad y validez*. Como se advierte, “Habermas restringe el ámbito de la moralidad única y exclusivamente a las *condiciones y presupuestos* de la deliberación democrática.” (Vallespín, 1997: 212). Teniendo en cuenta estos elementos, se ha elaborado el siguiente cuadro comparativo del cual se pueden desprender algunas de las razones que llevan a Habermas a centrar su mirada en las normas por sobre los valores¹³²:

Normas	Valores
Poseen un <i>sentido deontológico</i> : obligación incondicional y universal, esto es, lo debido pretende ser bueno para todos por igual	Poseen un <i>sentido teleológico</i> : preferencia relativa, es decir, lo bueno para todos es lo que se ha adoptado como tal en una cultura
Tienen una <i>fuerza justificatoria mayor</i>	Tienen una <i>fuerza justificatoria menor</i>
<i>Obligan</i> a sus destinatarios sin excepción y por igual a actuar conforme a las expectativas generalizadas de comportamiento	<i>Invitan</i> . Son preferencias intersubjetivamente compartidas
<i>Expresan la preferibilidad de bienes</i> considerados deseables	<i>Determinan qué bienes</i> son más o menos atractivos
Responden a una <i>codificación</i>	Responden a una <i>codificación</i>

¹³² Esquema propio elaborado especialmente a partir de dos textos habermasianos en particular: Primero, «Normas *versus* valores: crítica de una falsa autocomprensión metodológica del Tribunal Constitucional», capítulo VI de *Facticidad y validez*, pp. 326-340. Segundo, *Normas y valores* (2001), con H. Putnam.

<i>binaria</i> : tienen una pretensión binaria de validez (o son válidas o no válidas)	<i>gradual</i> : asentimiento a ellos por grados
<i>No pueden contradecirse</i> unas a otras para obtener validez ante sus destinatarios: deben ser coherentes, o sea, formar un sistema Poseen un <i>carácter vinculante absoluto</i>	<i>Compiten por ser los primeros</i> en obtener reconocimiento intersubjetivo. Forman configuraciones flexibles y tensas Poseen un <i>carácter vinculante relativo</i>
Su <i>impronta para la acción</i> : ayudan a decidir qué es obligatorio hacer	Su <i>impronta para la acción</i> : ayudan a decidir cuál es el comportamiento mejor y más recomendable
<i>Acción correcta</i> : la que es buena para todos por igual	<i>Acción correcta</i> : la que en conjunto y a largo plazo es buena para nosotros (comunidad)
<i>Derechos fundamentales como normas</i> : regulan una materia e n interés de todos por igual – Derechos fundamentales como <i>normas obligatorias de acción</i>	<i>Derechos fundamentales como valores</i> : constituyen un orden simbólico en el que se expresan la identidad y forma de vida de una comunidad jurídica particular – Derechos fundamentales como <i>bienes apetecibles</i>
Argumentos <i>normativos</i>	Argumentos <i>funcionalistas</i> ¹³³

¹³³ Como se observa, este término puede llevar a confusión en su utilización en este punto. Precizando su sentido, en el contexto habermasiano alude a la «capacidad de funcionamiento» de entidades tales como el ejército o la administración de justicia. Constituyen «principios» o «puntos de vista» desde los cuales argumentar en un discurso en caso de colisión de normas. Pero, como bien se precisa, “estos argumentos sólo pueden «contar» en el mismo grado en que «cuenten» los principios jurídicos a cuya luz se justifican a su vez tales objetivos y bienes.” (Habermas, 2008b: 333).

Sin embargo, el cuestionamiento de fondo a dicha separación apunta a la constatación que realiza Cortina en torno a la identificación del mundo de las normas como “expresión de la racionalidad en la medida en que son universalizables [...] La universalizabilidad sería el síntoma de la racionalidad.” (Cortina, 2010a: 17). Esto permite plantear al menos las siguientes preguntas: ¿sólo las normas serían racionales?, ¿puede haber racionalidad en los valores?, ¿es preciso para ello universalizarlos?, ¿es la universalizabilidad la única manifestación de la racionalidad? Cortina, por cierto, difiere de esta separación taxativa entre normas y valores, como también de la asociación entre el mundo de los valores y una especie de «condena al subjetivismo»¹³⁴.

(5)

Finalmente, otra discrepancia entre las perspectivas habermasiana y cortiniana emerge en relación con las generaciones de derechos y la fundamentación de éstas. Como se expuso en el capítulo 3, Habermas considera a la primera generación de derechos como absolutamente fundada, mientras que a la segunda justificada sólo de manera relativa. Al respecto, aduce Cortina dicha comprensión a lo que podría considerarse una cierta primacía de los derechos civiles y políticos o derechos de libertad en términos de ser éstos los que «justifican» la creación del Estado de derecho moderno; frente a ello, los derechos de sociales, económicos y culturales, o derechos de igualdad, habrían sido más bien «creados» por dicho Estado en tanto comunidad política, al modo de una aceptación voluntarista de tales prerrogativas. Cabe precisar, por cierto, que la autora no comparte bajo ningún punto de vista esta idea.

Con miras a rebatir dicha perspectiva, Cortina refiere a Hegel y su concepción de la historia de la humanidad como una paulatina realización de la libertad, para –a partir de esto– plantear dos

¹³⁴ En una línea similar a Cortina, McCarthy tampoco comparte la separación taxativa entre cuestiones éticas –ligadas a la vida buena– y cuestiones morales –vinculadas a lo justo, dado que tanto las cuestiones normativas y las relativas al interés general emergen “ya en el nivel de formación de una voluntad política común en una sociedad concreta. La distinción que aquí necesita no es entre valores y normas, sino entre normas sociales obligatorias que también son normas morales y aquellas que no lo son.” (McCarthy, 1992: 209).

interrogantes cruciales que reflejan su postura sobre el particular. Dichas cuestiones son: a) “¿No podría decirse más bien que su historia es la de la realización de la idea de *Justicia*?”, y b) “¿No podría decirse que paulatinamente vamos reconociendo como *exigencias de justicia* algunas de las que, en su origen histórico, aparecen como *invitaciones a la beneficencia*?” (Cortina, 1999c: 46). Lo que subyace a estas preguntas apunta a la consideración de la libertad y de la igualdad como valores que es preciso concretar de manera articulada, sin pretender sacrificar uno a costa del otro, pues de otro modo resulta imposible tener por justa a una sociedad.

Empero, se reconocen las dificultades para alcanzar dicha armonía entre valores tan relevantes como son la libertad y la igualdad. Kant ya había dado cuenta de ello al hablar de «obligación perfecta» y de «obligación imperfecta» para referir a derechos civiles y políticos (que no admiten excepciones en su cumplimiento) y a derechos sociales (que sí pueden aceptarlas), respectivamente. La discusión en torno a esto ha sido ardua y ha intentado conciliar las nociones de lo que «se debe» hacer con la de lo que «se puede» realizar, como bien lo refleja el postulado kantiano «Si debo actuar de una determinada manera, es porque puedo hacerlo». A este axioma se sumará el denominado principio de realizabilidad de H. Albert, que reza: «lo que no se puede, no se debe». La dificultad, en el caso de esta última sentencia, estriba en la definición de a quién(es) corresponde determinar lo posible para luego ser cumplido en la forma de un deber.

Frente a ello, la respuesta de Cortina se traduce en una reformulación de ambos postulados por uno nuevo que señala que «lo que es necesario es posible y tiene que hacerse real». Con esto, a las consideraciones acerca de lo factible se antepone la reflexión sobre la necesidad de cumplir ciertos mandatos y/o exigencias, de manera que “hoy en día es ya una *exigencia de justicia* proteger los derechos sociales, porque forman parte de la noción paradigmática de ciudadanía que todo Estado está obligado a proteger y que es la *ciudadanía social*.” (Cortina, 1999c: 49). En definitiva, se considera que respecto de los derechos sociales existe una exigencia moral y política por su satisfacción, que resulta de cualquier forma ineludible, pero ¿en qué se apoya dicha apreciación? Sobre esta última idea abona

Cortina un conjunto de argumentaciones que resulta preciso incorporar al análisis, y que pueden ser agrupados cada uno bajo una idea o principio rector, a saber¹³⁵:

Coherencia	La tradición democrática se nutre del valor de la igualdad, por lo cual descuidar los derechos sociales sería una incoherencia. “No tratar de corregir las desigualdades generadas por el mercado implicaría apostar en realidad por la desigualdad.”
Interdependencia	Es necesario articular libertad civil y autonomía política, pues los derechos humanos son interdependientes en relación con las generaciones que a su amparo se han desarrollado.
Bidireccionalidad	En el ámbito de la ciudadanía se genera una relación en base a derechos y responsabilidades en una doble dirección, desde los ciudadanos hacia su comunidad política y viceversa. No obstante, “sólo puede exigirse a un ciudadano que asuma tales responsabilidades cuando la comunidad política ha demostrado que le reconoce como a un miembro suyo”.
Racionalidad	La pretensión de justicia expresa la racionalidad de toda Constitución democrática, pero ella sólo se alcanza cuando se incorpora la dimensión de la ciudadanía social, puesto que “los bienes básicos no pueden quedar al juego del mercado, ni tampoco al arbitrio de aquellos grupos que tienen auténtica capacidad de sellar pactos.”
Practicabilidad	Es preciso conciliar la libertad en tanto valor en sí mismo y en tanto capacidad de ejercerla fácticamente. Después de todo, “[q]uien carece de alimento, vivienda, educación, trabajo o cuidado en tiempos de especial vulnerabilidad, puede ser «libre», pero saca escaso partido de serlo, sobre todo en comparación con otros ciudadanos.”

¹³⁵ Este resumen esquemático ha sido elaborado a partir de los planteamientos de Cortina contenidos en su artículo «Derechos humanos y discurso político» (1999c), págs. 51-52.

Estabilidad y prosperidad	Al ser los derechos sociales parte de los mínimos de justicia, son indispensables para alcanzar sociedades estables, pacíficas y con buenos niveles de crecimiento.
Coherencia discursiva	De acuerdo con la fundamentación de los derechos humanos en la racionalidad discursiva, para determinar qué normas son correctas es precisa la participación de los ciudadanos afectados por esas normas, sin exclusión. Se requiere, entonces, que la ciudadanía cuente con las condiciones materiales y culturales indispensables para ejercer una participación protagónica tal como se anhela desde el prisma discursivo.

d. Otros aportes específicos

Finalmente, en los puntos que siguen se aglutina un conjunto de reflexiones que si bien no pueden ser *clasificadas* dentro de los tópicos de democracia o derechos humanos, aportan a la reflexión desde su posición transversal a aquéllos.

(1)

En Habermas se configura un concepto abstracto de autonomía eminentemente ligado a la acción comunicativa, con miras a mostrar la «cooriginalidad» entre autonomía pública y autonomía privada. En tal dirección se entiende su preocupación por dotar de un espacio privilegiado al Principio Democrático por sobre el Principio Moral, dada su pertinencia y validez para el mundo jurídico-político. Luego, destacará este autor que por medio de una democracia deliberativa fundamentada en el Principio Democrático resulta posible una formación radical-democrática de la voluntad capaz de orientarse hacia intereses universalizables por medio del diálogo. Como se ha expuesto específicamente en el capítulo dedicado a la política deliberativa en Habermas, lo que se busca es la expresión de una ciudadanía política capaz de ir más allá de la mera elección de representantes, para pasar a participar en los procesos decisorios por medio de la deliberación.

Cortina critica esta perspectiva en relación con un concepto de tal relevancia, dado que, a su juicio, “la co-originalidad de la autonomía moral personal, entendida en el sentido kantiano de la libertad interna, y la autonomía cívica no dependen de un concepto abstracto de autonomía. Lo que se expresa en el principio supremo [...] no es una noción de autonomía abstracta, sino el reconocimiento recíproco de la autonomía, que es una categoría ética en la medida en que revela la realidad de un «nosotros».” (Cortina, 2009b: 188). Ese reconocimiento es el que se genera entre quienes se consideran unos a otros como interlocutores válidos orientados hacia la autolegislación compartida, en donde la expresión más gráfica al respecto es la de un «nosotros argumentamos». Se trata, por tanto, de un reconocimiento social que excede a una noción de reconocimiento reducida a la capacidad lógico-argumentativa. En consecuencia, “[n]o lleva razón el individualismo posesivo, pero tampoco un «socialismo lógico-formal», que se empeñe en ignorar el reconocimiento ético en su principio supremo. No existe la autonomía abstracta, que se modula como moral o jurídica, sino el reconocimiento mutuo de la autonomía, que exige desarrollarse en una democracia comunicativa.” (Cortina, 2009b: 189).

(2)

Como es posible observar, a todo lo anteriormente expuesto en torno a la mirada de Cortina sobre Habermas subyace un conjunto de variadas críticas y/o precisiones que afectan directamente a la ética del discurso como constructo. La autora forma parte de dicha tradición, no obstante es capaz de plantear sus propios énfasis y configurar lo que ya en 2009, en *Ética de la razón cordial*, denominara una «versión cálida» de la ética del discurso. A partir de esto, es posible resumir sus principales cuestionamientos en los siguientes puntos:¹³⁶

- Primero, se responsabiliza a la ética del discurso de haber «disuelto» el fenómeno moral al reducirlo exclusivamente al campo de las normas. A juicio de Cortina, es preciso contar con el mundo de los valores y de los sentimientos, aún reconociendo la complejidad de dicha tarea. Esto se

¹³⁶ Síntesis elaborada a partir de dos obras cortinianas: *Ética de la razón cordial* y *Justicia cordial*.

fundamenta en el reconocimiento de que todo ello forma parte del ser moral de los humanos.

- Segundo, en términos más específicos, para Cortina el vínculo comunicativo entraña, en tanto reflejo del reconocimiento recíproco, más que intereses que puedan traducirse luego en normas por vía deliberativa. Dicho vínculo incorpora también intereses en pugna, sentimientos sociales, valores y capacidad de estimar esos valores. No puede tenerse en cuenta sólo la capacidad lógico-formal de la razón con miras a la elevación de pretensiones de validez del habla, puesto que hay también “una razón encarnada en un cuerpo, razón humana.” (Cortina, 2010a: 16).
- Tercero, en virtud de lo anterior el desempeño de los sujetos o interlocutores inmersos en procesos dialógicos también se modifica, pudiendo ser ahora visualizado de una manera más amplia e inclusiva, dado que “[q]uien entra en comunicación con otro ha aceptado un conjunto de dimensiones mucho más rico del que se resume en la capacidad de argumentar siguiendo reglas” (Cortina, 2009a: 195). Lo que subyace al logro de consenso es la capacidad de desplegar un sentir común, un compadecerse de los otros afectados que les lleva a sintonizar entre sí.
- Cuarto, una de las problemáticas de fondo que se desprende de la reducción del fenómeno moral al ámbito exclusivo de las normas dice relación con la ausencia de una fuerza motivacional para el cumplimiento de las normas. Fuerza que sí tienen los valores, por ejemplo. Desde la corriente discursiva en versión de Apel y de Habermas, se pone de cierta forma entre paréntesis el ámbito de la estimativa ética para lograr la dimensión intersubjetiva del mundo moral. Junto con ello, se reconoce que hay una voluntad de razón en la propia razón, lo que llevaría a inclinarse hacia la racionalidad de ciertas opciones. Empero, desde el prisma cortiniano hay una cuestión que no queda resuelta: si “en las acciones concretas entran en conflicto distintas razones, y no es fácil

discernir entre ellas cuáles vienen avaladas por el mejor argumento [...], ¿cómo pueden discernir cuál es el mejor argumento seres cuya capacidad de estimar se ha puesto entre paréntesis?” (Cortina, 2009a: 197).

- Quinto, la omisión u opacidad del lugar que ocupan los valores en la ética del discurso hace que nociones como autonomía, solidaridad o igualdad aparezcan básicamente como condiciones y/o resultados procedimentales, difuminándose el valor que ellas encierran en sí mismas. Esto ha permitido hablar de una cierta «instrumentalización» de valores y derechos, reproche que “ha dado en el blanco de la ética del discurso” (Cortina, 2009a: 202), no obstante lo cual, como se reconoce también, “es cierto que en ningún momento [se] ha pensado en un cálculo de utilidades” (Cortina, 2009a: 203).

Lo que ocurre es que al relegar el plano de los valores y las capacidades al ámbito de la reflexión privada aparecen éstos como si estuvieran meramente al servicio de los procedimientos, al servicio de la argumentación y del diálogo, [c]uando los bien cierto es que la libertad, la igualdad y la solidaridad valen por sí mismas. (Cortina, 2009a: 202).

(3)

Finalmente, uno de los últimos aportes de Cortina emerge desde las aguas de dos ámbitos del saber hermanados y de reciente nacimiento, a saber, la neuroética y la neuropolítica. En cuanto al primero, puede decirse sintéticamente que “trata de descubrir las bases cerebrales de la obligación moral” (Cortina, 2011: 102), mientras que el segundo se propone “intentar averiguar si las bases neuronales de nuestra conducta nos preparan para asumir unas formas de organización políticas como superiores a otras y, en segundo lugar, si la democracia es la forma exigida por esas bases cerebrales o si es preciso ir más allá de ellas.” (Cortina, 2011: 102).

Como se avizora, ambos campos son fértiles en cuanto a las posibilidades de reflexión que abren en relación con tópicos como la democracia o los derechos humanos. En efecto, ello se muestra desde el inicio en la forma de un conjunto de preguntas que guiarán lo

expuesto en *Neuroética y neuropolítica*, publicación de 2011. Tales interrogantes son:

- 1) “¿Respaldan los resultados de las investigaciones neurocientíficas más acreditadas hasta el momento las aspiraciones de una ética universal, como la que se expresa en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y hemos dado por admitida gran parte de la humanidad, o más bien nos exigen modificarla de forma sustancial y recortarla en sus pretensiones?” (Cortina, 2011: 18).
- 2) “¿Abonan esos resultados la construcción de sociedades democráticas abiertas como la forma más adecuada de vida política, incluso, como se viene diciendo en los últimos tiempos, la construcción de democracias deliberativas, o parecen más bien apoyar la formación de sociedades cerradas, que sólo internamente viven de la ayuda mutua?” (Cortina, 2011: 19).

A estas dos cuestiones seguirá una tercera pregunta en torno a un tópico gravitante que se encuentra a la base de reflexiones sobre democracia y derechos humanos, a saber, lo relativo a la libertad. En relación con ella, la pregunta puntual es:

- 3) “¿Muestran que es posible la libertad humana, que es posible – incluso necesario- que cada quien se sepa dueño de sus actos, dueño de su vida, responsable de ella, por muy condicionado que se encuentre siempre a la hora de tomar decisiones?” (Cortina, 2011: 19).

Esta última interpelación es relevante, dado que, como bien se recalca a lo largo del texto referido, no se trata de indagar en la existencia de mecanismos cerebrales a partir de los cuales, luego, desprender un «debe» de lo que sólo sería un «es». El problema de la libertad –o también su grandeza, podría decirse- sigue estando presente y mostrando toda su vigencia para la discusión porque continúa enfrentando a la humanidad con su propio destino inexorable: tener que elegir, tomar decisiones, optar, hacer uso de nuestra libertad, en definitiva. Como bien se reconoce, “de que estemos preparados para vivir contractualmente no se sigue que debamos moralmente hacerlo, ni se sigue tampoco que la justicia consista en reciprocidad para sobrevivir.” (Cortina, 2011: 125).

Indudablemente, puesto que lo contrario sería haber dado con una especie de *receta mágica* o instrucciones al uso del estilo '*mezclar, batir y listo*'. Contrariamente a esto, los problemas y/o dilemas en el ejercicio de la libertad son innumerables, especialmente cuando no sólo se trata de decisiones o elecciones individuales sino también de conciliar la libertad de cada uno con la de los demás. Más aún, porque no se trata tampoco de esto último a secas, como si sólo fuera cosa de armonizar las distintas libertades existentes al modo de una agregación o sumatoria—algo muy propio de la óptica liberal, por lo demás- si no también de, a partir de allí, encontrar intersubjetivamente formas más humanas y más justas de vida para todas y cada una de las personas.

Con miras a concretar esta búsqueda, parece haber una cierta evolución que va paulatinamente ligando las nociones de altruismo/cooperación, contrato, reciprocidad, derechos/democracia. Esto puede ser visto como fruto de un proceso de evolución biológica, de llegar a encontrarse evidencias al respecto, o de un proceso de evolución socio-histórico. En cuanto a la primera de las posibilidades, tanto una respuesta positiva como una negativa siguen manteniendo incólume la necesidad de la pregunta sobre la libertad, a la vez que poniendo énfasis en la necesidad de generar un protagonismo ciudadano en relación con la construcción de democracias participativas o en cuanto al respeto de los derechos humanos.

Aquí entran en juego elementos como la capacidad de reciprocitar, que desde el plano de las neuroéticas parece advertirse en los seres humanos como reflejo de un avance tras el mero altruismo biológico, dado que “hay acciones altruistas que no se explican por el parentesco, sino por la *expectativa de reciprocidad*.” (Cortina, 2011: 111). De este potencial desprenderá Cortina la capacidad para sellar contratos, dado lo cual “[l]as bases de la reciprocidad fuerte serían claramente las de un sentido de la justicia, que indicaría de algún modo la superioridad del contractualismo frente a cualquier otra forma de organización económica y política.” (Cortina, 2011: 116).

Empero, como se reconoce, “la democracia exige algo más que reciprocidad”... (Cortina, 2011: 123). Ello, porque a la base de esta reflexión se ubica la pregunta por la justicia, por una idea de justicia que rebasa la perspectiva contractualista para avanzar hacia un

escenario en donde las demandas de los seres humanos puedan ser tenidas en cuenta con independencia de la capacidad para adherir a pactos y de la voluntad de hacerlo. Esto supone un alto nivel de desarrollo de la conciencia moral de las sociedades, desde una perspectiva universalista e integradora de la diversidad humana que implica poner en diálogo incluso la fórmula del propio contrato social. En ese marco, “[e]ntender la ética universal con bases cerebrales como una gramática moral que nos permite aprender todos los lenguajes morales, es decir, hablar el idioma moral de las diferentes culturas, es mucho más acertado que intentar descubrir principios con contenido.” (Cortina, 2011: 123).

En este sentido, Cortina duda de los resultados de ciertas investigaciones que intentan mostrar, por medio de la evolución, una ampliación del sentimiento de benevolencia universal, dado que lo que parece observarse es sólo una expresión de benevolencia para con los cercanos, pero muy distante respecto de los lejanos. Resolver esta cuestión sería clave para la reflexión sobre democracia o sobre derechos humanos, pues no se trata sólo de cautelar mejores condiciones de vida para ciertos grupos o comunidades, sino para la humanidad toda. La idea de un aumento de la benevolencia universal quedaría, por tanto, en jaque; no resulta posible desprender de mecanismos evolutivos para la sobrevivencia el deber de actuar conforme a ellos. Si la capacidad de reciprocidad fuera el fundamento de las obligaciones legales y políticas el camino sería tal vez más sencillo, dado que bastaría con tener en cuenta a los miembros de la comunidad política con capacidad de reciprocidad, que serían todos sus integrantes. Sin embargo, asumiendo que no es así, es preciso brindar protección y respetar aún a quienes no pueden desplegar su capacidad de reciprocidad o a quienes no tienen la condición de ciudadanos. Con ello se muestra la necesidad de un tránsito, entonces, desde el ámbito de la reciprocidad hacia “el lenguaje de los derechos, sin el que no se entiende la política moderna.” (Cortina, 2011: 139).

Aquí entra en juego una noción fundamental que ya ha sido aludida con miras a la primacía de la perspectiva de los derechos, a saber, la del reconocimiento recíproco de la igual dignidad. En efecto, en tanto fundamento de una teoría de la justicia, dicho reconocimiento “interpreta en forma dialógica el derecho de cada ser humano a ser

apreciado por sí mismo y su obligación de apreciar a aquellos, cercanos o lejanos, que forman parte del mundo humano. Y no sólo por afán de supervivencia, sino por vivir bien atendiendo a exigencias de justicia.” (Cortina, 2011: 148). Como se ha referido anteriormente, la idea de reconocimiento recíproco es gravitante en relación con la democracia y los derechos humanos, especialmente desde la óptica cortiniana de un reconocimiento cordial que trasciende, con mucho, la perspectiva habermasiana del reconocimiento jurídico. A esta noción cordial se vuelve –tal vez indefectiblemente- tras *visitar* el campo de las neurociencias, especialmente en sus vertientes neuroética y neuropolítica. Las aspiraciones por una vida cada vez más humana, más justa y más solidaria siguen interpelando a la humanidad en su conjunto.

II Parte: Axel Honneth y el reconocimiento recíproco

a. Cuestiones preliminares: contextualización del prisma honnethiano

Ciertamente, Axel Honneth es en la actualidad la cara más reconocible de la denominada tercera generación de la Escuela de Frankfurt. Como se conoce, sus reflexiones sobre la teoría hegeliana del reconocimiento, así como sus propias elaboraciones a partir de aquélla brindan hoy en día elementos fundamentales para el análisis de procesos de exclusión y discriminación de grupos minoritarios o bien tratados como tales. En esta dirección, las reflexiones honnethianas cobran pleno sentido al calor del presente estudio doctoral dedicado a las nociones de democracia y de derechos humanos. Más aún, este autor ha sido signado como discípulo preferente de Habermas, sobre cuyos trabajos ha reflexionado y, sin duda, aportado a su comprensión. Resulta, entonces, del todo provechoso *hacer dialogar* también a ambos autores.

En esta senda, una de las mayores aportaciones de Honneth se centra en el extenso e intenso abordaje de la noción de reconocimiento, partiendo de los originarios planteamientos hegelianos sobre el particular. Es justamente en su obra *La lucha por el reconocimiento* (original de 1992) en donde revisa exhaustivamente este concepto intentando complementarlo y responder a algunas cuestiones que, a su juicio, requieren todavía de nuevas aclaraciones y tematizaciones. No obstante, su aspiración trasciende al concepto en cuestión, para intentar desarrollar, a partir del modelo hegeliano de la lucha por el reconocimiento, una «teoría normativa y sustancial de la sociedad». En efecto, a sus reflexiones sobre reconocimiento subyacen otros planteamientos transversales, pues, como se reconoce “[c]onciencia moral y dominación de clase se presentan como elementos cuya vinculación exigirá una nueva pieza teórica. Esta será la aportación más destacada del joven Honneth: recuperar una figura filosófica hegeliana y encajarla en la superación del déficit sociológico.” (Hernández y Herzog, 2011: 17).

Con miras a ello, tras abordar específicamente el desarrollo hegeliano sobre reconocimiento, emprende la tarea de dar un sustento

empírico a éste, a partir de la psicología social de G. H. Mead y sus planteamientos en torno a la génesis social de la identificación del «yo», pues advierte que “sus escritos contienen el instrumento más adecuado hasta hoy para reconstruir en un espacio teórico postmetafísico las intuiciones teórico-inter-subjetivas del joven Hegel.” (Honneth, 1997: 90). Así, articulando ambas perspectivas, lo que se pone de manifiesto es el surgimiento de un concepto de persona intersubjetivo en cuyo seno se elucida la posibilidad de una autorrelación no distorsionada que deviene de las tres formas de reconocimiento identificadas, a saber, amor, derecho y solidaridad o eticidad. Luego, tras la introducción del prisma empírico en la teoría hegeliana, el resultado es la existencia de tres manifestaciones específicas de menosprecio, correspondientes a cada uno de los estadios del reconocimiento mencionados, y cuya vivencia puede ser generadora de conflictos sociales. Tales modos de menosprecio, son: violación, desposesión y deshonra, respectivamente.

b. Honneth frente a Hegel: Principales críticas

Sin ánimo de detener la mirada en la inconmensurable obra hegeliana, tarea que excedería con mucho los objetivos de este estudio, se presentará a continuación un conjunto de críticas que realiza Honneth a su predecesor, y que son fundamentales para la posterior conformación de su propio pensamiento.

En primer término, la crítica de Honneth se dirige a la imposibilidad de concebir –por parte de Hegel- el campo de acción del Estado como aquel «lugar de relaciones de reconocimiento» capaces de despertar un respeto en los individuos en tanto sujetos singulares e histórico-vitalmente situados. Ello, debido a que el joven de Jena visualiza la esfera ética como una forma objetiva de autorreflexión del Espíritu en la cual no tienen cabida las relaciones intersubjetivas. En consecuencia, “la eticidad ha devenido una forma del espíritu que monológicamente se forma en su propio proceso, y no una forma específica y henchida de pretensiones de la intersubjetividad.” (Honneth, 1997: 80).

En segundo lugar, Honneth acusa a Hegel de haber abandonado la idea originaria de construcción de una comunidad

moral al modo de una secuencia de etapas en la lucha por el reconocimiento, especialmente debido al objetivo hegeliano de erigir un sistema de la filosofía de la conciencia. La dificultad de fondo que aquí subyace apunta a que “la andadura de su pensamiento se enraíza en premisas metafísicas que son inconciliables con las condiciones teóricas del pensamiento actual.” (Honneth, 1997: 85).

En tercer lugar, Honneth visualiza una deficiencia en los planteamientos hegelianos en términos de estar situados eminentemente en un nivel teórico-filosófico, lo cual plantea, a su vez, tres nudos problemáticos a los cuales responder:

- 1) Las posibilidades de resistencia de la teoría del reconocimiento frente a una instancia empírica como forma de contrastación y complementación.
- 2) Por tanto, si hay congruencia entre las formas de reconocimiento y las correspondientes experiencias de menosprecio.
- 3) Y si existe una justificación histórico-sociológica respecto del papel motivacional para una confrontación social por parte de las experiencias de menosprecio identificadas. (Honneth, 1997).

A juicio de Honneth, estos cuestionamientos deberían intentar abordarse en un contexto de pensamiento postmetafísico, y a ello dirigirá sus esfuerzos. Como correlato empírico desde el cual desarrollar su ejercicio de contrastación, ha considerado, como se anunció líneas arriba, la perspectiva de G. Mead, para quien también la experiencia del reconocimiento intersubjetivo es trascendental en la formación de la identidad de los seres humanos. En dicho marco, el núcleo de la propuesta de Mead apunta a develar un problema teórico fundamental: “cómo la investigación psicológica puede lograr un acceso al objeto específico de lo psíquico.” (Honneth, 1997: 91)¹³⁷.

¹³⁷ Por medio del concepto de lo «psíquico» se remite a “la experiencia que un sujeto realiza consigo mismo cuando por un problema práctico que se le plantea, se ve obstaculizado en la acostumbrada realización de su actividad.” (Honneth, 1997: 91).

c. Honneth frente a Habermas

c.1. Principales críticas a Habermas

De una forma similar a la que se ha procedido con respecto a Hegel, es preciso detenerse en algunas de las principales críticas de Honneth hacia Habermas, como también hacia la ética del discurso en general¹³⁸. Como se sabe, Honneth rechaza su consideración como discípulo en sentido estricto respecto de este último, y en varios pasajes va dejando en evidencia las diferencias entre ambos. Esta revisión permitirá abordar, luego, lo relativo a los aportes que es posible rescatar desde Honneth hacia las configuraciones habermasianas de democracia y derechos humanos.

En primer término, un conjunto de divergencias surgen de la confluencia entre las nociones de acción comunicativa y reconocimiento. En este sentido, Honneth concuerda con la apreciación de dicha acción como mecanismo para el logro de la integración social, empero no comparte el «olvido» de su antecesor en torno a lo controvertido que resultan los mecanismos de reconocimiento mutuo, controversia que dará origen a una lucha por el reconocimiento. El paradigma de la comunicación es entendido, con Habermas, como una concepción sobre el entendimiento racional, mientras que con Honneth deberá ser comprendido como una concepción de las condiciones para el reconocimiento.

En segundo lugar, ligado a ello, no se comparte la visión habermasiana sobre una teoría del reconocimiento que se desarrolla a partir del análisis del lenguaje, dado que para Honneth dicha teoría tiene una vida propia que excede a los márgenes de la reflexión sobre el lenguaje, consideración que apoya en investigaciones empíricas que contribuyen a fundamentar su apuesta.

Junto con ello, en tercer término, Habermas habría pasado por alto la íntima relación que existe entre los atropellos a los supuestos normativos de la interacción social y las experiencias morales insertas en la comunicación cotidiana. De esta forma, “aquellos sentimientos de injusticia que van acompañados de formas estructurales de

¹³⁸ Estas críticas y/u observaciones han sido extraídas especialmente de la obra de Honneth *La sociedad del desprecio* (2011).

desprecio, representan un hecho social precientífico, mediante el cual una crítica de las relaciones de reconocimiento puede mostrar socialmente su propia perspectiva teórica.” (Honneth, 2011: 138).

Cuarto, desde el análisis en torno a las formas de desprecio causadas por determinadas relaciones de comunicación, el núcleo problemático no se encontraría, como piensa Habermas, en la tensión estructural entre sistema y mundo de la vida, sino en las causas sociales de las violaciones sistemáticas de las condiciones de reconocimiento. En este sentido, para Honneth siguen teniendo vigencia los conceptos de clase social y de trabajo respecto de lo antes mencionado.

En relación específica con la ética del discurso, Honneth manifiesta una expresa distancia con los presupuestos básicos de dicha configuración, especialmente en relación con los siguientes aspectos:

- i) En virtud de un excesivo formalismo, que excluye la moralidad interna de las diferentes relaciones de reconocimiento.
- ii) Frente a la separación entre sistema y mundo de la vida, dado que no considera la «conflictualidad interna» propia de este segundo ámbito.
- iii) Asimismo, respecto del mundo de la vida, no debería ser éste entendido como una acción orientada al entendimiento, sino basado en las formas básicas del reconocimiento mutuo.

Cabe señalar que en una entrevista de 2010¹³⁹ Honneth vuelve a referirse a este tema, profundizando aún más en su distancia con la ética del discurso, a raíz de lo cual es posible agregar un nuevo punto a la discusión:

- iv) Ya no comparte el «real status» de dicha ética, por lo cual sólo la considera una nueva versión de la teoría de la democracia, de una democracia deliberativa en particular, no una respuesta a cuestiones morales. Frente a esto, sus planteamientos se ubican como una alternativa a la propuesta discursiva, ya no como un complemento. El *quid* del problema radica en que “[I]a ética del discurso a veces

¹³⁹ Refiere a una entrevista realizada por Gustavo Pereira a Honneth en 2010 y publicada por la revista *Andamios* de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

invita a la ilusión de que podemos separarnos completamente de esos límites impuestos a través de esas relaciones de reconocimiento. Si tengo un conflicto moral con un amigo, la ilusión que acarrea la ética del discurso es que puedo distanciarme de la institución “amistad”, y yo creo que eso no es posible, ya que siempre estoy considerando estas cuestiones “dentro” de la institución amistad, por lo tanto no es un discurso libre sino que es un discurso “encarnado”. (Honneth en Pereira, 2010: 330).

c.2. Habermas y el reconocimiento

Con miras a un diálogo entre los planteamientos de Honneth y Habermas, es preciso tener claro también cómo se despliega en este último la reflexión sobre reconocimiento, dado que este tópico en particular no ha sido abordado en las líneas precedentes. Ello, en parte, debido a que como muestran los resultados de dicha pesquisa, la idea de reconocimiento no aparece en las aguas habermasianas ni con la extensión ni con la profundidad que lo hace al amparo de las reflexiones de su *discípulo*. En efecto, pocas son las referencias que es posible encontrar en sus textos. Intentando un rastreo de dicho concepto, es posible trazar el siguiente itinerario¹⁴⁰:

1. Primero, desde un prisma absolutamente formal, emerge la idea de reconocimiento de pretensiones de validez normativas en el contexto de su teoría de la acción comunicativa. Se trata de un reconocimiento formal en tanto condición indispensable con miras al desarrollo de procesos discursivos, pero no de un reconocimiento recíproco respecto de un otro en su integridad. Aquí el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez sirve como canon para medir el logro de acuerdos alcanzados comunicativamente, lo cual parte de la constatación de que “[l]a lucha por las normas, aunque se lleva cabo con medios discursivos, sigue estando enraizada

¹⁴⁰ Los siguientes puntos han sido elaborados especialmente a partir de *Teoría de la acción comunicativa*, *Conciencia moral y acción comunicativa*, *Facticidad y validez* y *La inclusión del otro*.

en la «lucha por el reconocimiento».” (Habermas, 2008a: 116).

2. Segundo, y acercándose a este último sentido, se advierte la noción de reconocimiento del otro en el sentido específico de aquel al que se le reconocen derechos, a partir de lo cual asoma ya la visión de una relación recíproca.

En este segundo derrotero, Habermas refiere específicamente a unos “derechos que los ciudadanos han de reconocerse mutuamente si quieren regular legítimamente su convivencia con los medios del derecho positivo.” (Habermas, 2008b: 147); tales derechos estarían contenidos en el denominado sistema de los derechos que configura el autor. Como se observa, no obstante, en este punto la noción de reconocimiento todavía apunta a un contenido que está –por así decirlo- fuera de del sujeto, más aún dado que para este autor se trata de derechos en sentido jurídico. No es posible visualizar claramente la idea de reconocimiento intersubjetivo del otro como condición indispensable para la propia constitución como persona. Lo que a Habermas preocupa es que el reconocimiento recíproco de derechos descansa en leyes legítimas capaces de garantizar iguales libertades.

3. En tercer lugar, esta noción aparece en el contexto de la revisión que realiza Habermas en *Facticidad y validez* sobre el concepto de derechos subjetivos y su influencia en la configuración del derecho moderno, a nivel global, como también en su propia configuración de un sistema de los derechos en particular. Así, la idea de reconocimiento emerge entonces ligada a las llamadas libertades subjetivas de acción y se despliega específicamente como un reconocimiento intersubjetivo entre miembros de una comunidad jurídica. De este modo, la libertad propia aflora “no como una libertad natural que choca con resistencias fácticas, sino como una libertad constituida mediante reconocimiento recíproco.” (Habermas, 2008b: 157). Esta idea se presenta como una de las vías para la superación de la visión hobbesiana de individuos orientados siempre hacia sus propios intereses.
4. En cuarto lugar, a partir de esa misma revisión temporal, el reconocimiento aparece anclado en el plano de la esfera

pública, dado que en ella se produce ese reconocimiento entre unos sujetos de derechos libres e iguales que voluntariamente forman parte de una determinada comunidad jurídica; se habla así de un “otro sujeto [que] nos sale al encuentro.” (Habermas, 2000a: 124). Estos sujetos se diferencian, por tanto, de las personas privadas que hacen uso estratégico de tales derechos, dado que el reconocimiento supone indefectiblemente la primacía de una actitud realizativa por sobre una de tipo objetivante.

5. Como quinto *hallazgo*, Habermas delimita específicamente el lugar del reconocimiento recíproco en el entramado societal. En concordancia con su impronta jurídica en materia de derechos, sostendrá entonces que “[e]ste reconocimiento recíproco es elemento integrante de un orden jurídico del que derivan derechos subjetivos cuyo cumplimiento es judicialmente exigible.” (Habermas, 2008b: 154). En consonancia con esto, se visualiza la existencia de una «estructura intersubjetiva de relaciones de reconocimiento» subyacente al orden jurídico. El derecho cumple un papel de garante de las relaciones simétricas de reconocimiento.
6. En sexto lugar, como se constata, hasta *Facticidad y validez* se ha hecho referencia casi exclusivamente al concepto de reconocimiento propiamente tal, pero no al de «lucha por el reconocimiento» tan característica de los planteamientos de Honneth (la mención previa, recuérdese, aparece aisladamente en *Conciencia moral y acción comunicativa*). Ello se ve subsanado en parte con *La inclusión del otro*, en donde dedica un capítulo al tema de la lucha por el reconocimiento en el marco del Estado democrático de derecho, tomando como referencia los planteamientos de Ch. Taylor y su «política del reconocimiento». Al calor de esto, las reflexiones se circunscriben al proceso por medio del cual determinadas necesidades y/o demandas de ciertos grupos logran un espacio en la esfera pública política para su discusión y posibles resoluciones vinculantes. A este respecto los ejemplos se centran en la experiencia de los

movimientos feministas y sus avances en materia de igualdad entre mujeres y hombres, revisión de las delimitaciones entre lo público y lo privado, derechos humanos, etc.

Se destaca, además, que en *La inclusión del otro* es constatable una referencia que avanza unos pasos en términos del grosor en su contenido acerca del reconocimiento, cuando se alude a la «dependencia» entre «integridad del individuo» y «condiciones de reconocimiento recíproco» (Habermas, 2010b). En este sentido, la lucha por el reconocimiento aparece como motivada específicamente por el sentimiento de menosprecio ante la carencia de reconocimiento, una lectura claramente honnethiana; de hecho, se alude en este punto específicamente a ello en relación con las experiencias de desprecio: “Son, como ha mostrado Honneth, experiencias de humillación de la dignidad humana, las que han de quedar articuladas para certificar los aspectos bajo los que en el contexto concreto lo igual ha de ser tratado de forma igual y lo desigual de forma desigual.” (Habermas, 2008b: 511). Empero esta breve mención, no hay más desarrollo de esta perspectiva como sí ocurre en Honneth.

Cabe precisar, eso sí, que en *Conciencia moral y acción comunicativa*, de 1983, es posible encontrar algunas alusiones a la idea de menosprecio como una «lesión» moral en el marco de relaciones interpersonales significativas. Por la fecha de publicación de esta obra es incompatible asociarla a una influencia de Honneth, pero sí con la configuración e inspiración de la ética del discurso, en la cual se enmarcan sus palabras: “La indignación y el resentimiento se orientan contra un otro *concreto*, que ha herido nuestra integridad; pero esta indignación moral no debe su carácter moral al hecho de que se haya alterado la interacción entre dos personas aisladas. Antes bien, ese carácter se debe al ataque contra una *esperanza normativa* subyacente, que tiene validez no solamente para *ego* y *alter*, sino para *todos los pertenecientes* a un grupo social, y también para todos los sujetos responsables en general en el caso de normas morales estrictas.” (Habermas, 2008a: 58). Es posible pensar, dado el tenor de esta cita, en una influencia de Habermas hacia Honneth, más aún considerando su fecha de aparición, empero hay que señalar que este último autor no lo advierte explícitamente de esta forma, sino que

remite sus reflexiones sobre reconocimiento y menosprecio a su interés por profundizar en la obra hegeliana. No obstante, en varios pasajes Honneth asume la influencia global que ha tenido el pensamiento habermasiano en su obra, especialmente en sus primeros años de desarrollo filosófico.

Teniendo en cuenta los puntos enunciados, es posible, sin embargo, pensar que a la idea de entendimiento como *telos* de la acción comunicativa subyace la de reconocimiento, especialmente teniendo en cuenta la precisión habermasiana en torno a que el entendimiento supone la asunción de una actitud realizativa en donde un hablante busca entenderse con una segunda persona sobre algo en el mundo. Esta actitud realizativa, por sobre una actitud objetivante que se descarta con miras al logro del entendimiento, podría ser vista como un reconocerse recíprocamente al menos en los siguientes sentidos:

- Como persona
- Como interlocutor válido
- Como dotado de competencia comunicativa
- Como capaz de dar razones o argumentar
- Como capaz de alcanzar un consenso

Pese a ello, Habermas no explicita mayormente el papel del reconocimiento en el contexto de sus planteamientos, sino salvo en la línea descrita, frente a lo cual Honneth dará unos pasos más adelante en cuanto a la necesidad de comprender el paradigma de la comunicación no “en términos de teoría lingüística sino en términos de teoría del reconocimiento” (Honneth, 2011: 137).

d. Democracia y derechos humanos en Honneth

Como se advierte de los análisis de Honneth, las temáticas de democracia y derechos humanos no aparecen especialmente desarrolladas a su amparo, no obstante lo cual son indudables los aportes que representan para dichas esferas sus reflexiones sobre reconocimiento y menosprecio. Habida cuenta de las particularidades de los contenidos de este autor, entonces, se modificará en parte la forma de exposición y análisis de los mismos respecto del apartado anterior referido a los aportes de Adela Cortina. Así, se presentan a

continuación unas breves referencias a las temáticas orientadoras de este estudio, que ha sido posible encontrar en las aguas honnethianas. Luego, las principales contribuciones desde este autor hacia los planteamientos de Habermas sobre el particular. Como se podrá observar, dichos aportes difícilmente pueden ser diferenciados en relación con uno u otro de los tópicos en cuestión, esto es, democracia o derechos humanos, dado que se dirigen hacia ambos a la vez, aunque con un cierto énfasis en estos últimos.

Ahora bien, en relación con la democracia, los *hallazgos* apuntan básicamente a una noción fundamental, aunque aún en ciernes: la configuración de una eticidad democrática, cuyos orígenes se encuentran en las elaboraciones de Hegel y Mead. Por medio de este concepto se apunta a la existencia de un ideal de sociedad anclado en un entramado institucional que permite que los «logros universalistas» de la igualdad y del individualismo “se han expresado de tal modo [...] que todos los sujetos logran reconocimiento en tanto que autónomos e individuales” (Honneth, 1997: 211). Desde una mirada crítica, sin embargo, se advierte el excesivo énfasis de la configuración de eticidad de ambos autores en los derechos liberales de libertad, olvidando que la relación de derecho excede a éstos, especialmente teniendo en cuenta ciertas condiciones de aplicación que influyen en el disfrute individual de derechos. Frente a ello, tal relación en versión moderna no puede pasar por alto que “sólo cuando es pensada ampliada con ese elemento material, puede entrar como un segundo elemento en la red intersubjetiva de una eticidad postradicional.” (Honneth, 1997: 213).

Lo que subyace a ello es la idea de sujetos orientados indefectiblemente hacia un «horizonte de valor globalizador» que permite configurar relaciones de reconocimiento plenas basadas en una solidaridad social que sólo puede aflorar a partir de objetivos compartidos. Así, un concepto de eticidad postradicional debe abrir también espacio a los valores materiales con miras a una integración capaz de articular un horizonte abstracto de valores éticos con los diferentes objetivos de vida particulares, una tarea que –a juicio de Honneth- tanto Hegel como Mead no pudieron llevar adelante.

Tras estos planteamientos sólo resulta posible encontrar una nueva referencia en *La sociedad del desprecio* en donde expresa su

anhelo por desarrollar en profundidad un concepto de «eticidad democrática» “que debe exponer, en la forma de una teoría de la justicia pluralista, los distintos modos de reconocimiento institucional que tienen que ser concebidos como premisas intersubjetivas de la democracia.” (Honneth, 2011: 46-47)¹⁴¹.

Ahora bien, ¿qué es posible encontrar en Honneth en relación con los derechos humanos? Como se señaló líneas arriba, ciertamente de sus trabajos sobre reconocimiento es posible extraer múltiples lazos e implicancias con la temática de los derechos humanos, especialmente desde lo relativo a las formas de menosprecio que acompañan a cada uno de los modos de reconocimiento según la impronta hegeliana. No obstante, no se ha encontrado una conceptualización específica sobre tales prerrogativas.

d.1. Principales críticas y/o aportaciones a la configuración habermasiana sobre democracia y derechos humanos

(1)

Una primera aportación honnethiana dice relación con la lectura crítica de los planteamientos hegelianos sobre reconocimiento, en virtud de lo cual visualiza la necesidad de un correlato de dichas formas en términos de las correspondientes manifestaciones de menosprecio que pueden llevar a los actores sociales a la realidad de un reconocimiento escatimado. Se advierte en ello una contribución hacia los planteamientos habermasianos especialmente habida cuenta de la delgadez moral de sus planteamientos. En Honneth, por el contrario, lo que se requiere es una distinción sistemática entre tales expresiones de desprecio, las cuales han sido signadas como violencia o violación, desposesión y deshonra. La tesis que subyace a esta diferenciación apunta a que “las formas de menosprecio deben ser distinguidas mediante el criterio de qué estadios de la autorrelación

¹⁴¹ Cabe precisar que esto lo señala Honneth en el contexto de una entrevista realizada por Francesc J. Hernández y Benno Herzog en diciembre de 2007. Esta conversación fue posteriormente recogida en *La sociedad del desprecio*, obra que se ha conformado en base a diversos escritos no sistemáticos de Honneth que fueron recogidos y agrupados aquí para su publicación conjunta. Hernández y Herzog, son, además, los traductores de dicho texto.

intersubjetivamente lograda de una persona ocasionalmente lesionan o destruyen.” (Honneth, 1997: 116). A juicio de Ricoeur, esta segunda parte relativa a las formas de denegación de reconocimiento representa la contribución más destacada de la obra de Honneth a la teoría del reconocimiento en su fase post-hegeliana, dado que “los tres modelos de reconocimiento proporcionan la estructura especulativa, mientras que los sentimientos negativos confieren a la lucha su cuerpo y su alma.” (Ricoeur, 2005: 196-197).

Igualmente, es relevante la vinculación que plantea el autor entre la realidad del menosprecio y las vivencias afectivas de los sujetos, pues ciertamente experiencias como las enunciadas impactan no sólo a nivel cognitivo, sino que también –quizás primaria y primeramente- a nivel de los sentimientos personales que pueden llegar a transformarse en motores para la acción con miras a la superación de situaciones de no reconocimiento. Al respecto coincide de cierta forma con los planteamientos de Adela Cortina, presentados en el apartado anterior, quien sostiene la relevancia de la dimensión cordial de la persona en su despliegue en el mundo, a partir de lo cual llega a hablar de una razón sentiente o cordial. Junto con esto, Cortina refiere a la necesidad de desplegar el valor de la compasión en la interacción entre los seres humanos, reconociendo que ésta forma parte, además de la justicia, del desarrollo de la conciencia moral. La compasión está así ligada a condiciones de vulnerabilidad humana, en virtud de lo cual es posible distinguir “al menos dos voces morales: la voz de la justicia, que consiste en juzgar sobre lo bueno y lo malo situándose en una perspectiva universal [...] y la voz de la compasión por los que precisan de ayuda, que son responsabilidad nuestra” (Cortina, 2009a: 151).

Cabe preguntarse, asimismo, por la necesidad de este correlato en forma de reverso negativo de cada uno de los estadios del reconocimiento, frente a lo cual Honneth defenderá la tesis de que sucesos negativos como éstos se encuentran articulados de forma mucho más clara y, en consecuencia, resultan más fácilmente aprehensibles que las manifestaciones positivas de reconocimiento. La razón que aduce al respecto remite a que “las actitudes a favor permanecen en general implícitas, mientras que las actitudes en contra precisarían de la articulación precisamente porque de otro modo no

serían tenidas en cuenta.” (Honneth, 2011: 42). Honneth contribuye a dicha articulación por medio de lo que puede denominarse una *gramática moral* de las experiencias de no reconocimiento.

Se considera esta diferenciación de relevancia, especialmente en términos de la vinculación que se advierte, ya inicialmente, entre las formas de menosprecio y el ámbito de los derechos humanos. Lo que subyace a esta idea es la pregunta acerca de si el no reconocimiento, en sus diversas manifestaciones, es también un atropello a los derechos humanos. Claramente, a unos derechos humanos entendidos como exigencias morales, no reducidos a normas jurídicas, claro está. En efecto, muchas de las expresiones de denegación de reconocimiento adoptan la forma de atropello a prerrogativas reconocidas como derechos humanos. Más aún, tal como se refleja a partir del análisis honnethiano, no se trata de casos aislados de discriminación, sino mayoritariamente de formas sistemáticas, incluso muchas veces institucionalizadas, de desprecio social y de negación de reconocimiento, lo cual puede visualizarse más gráficamente a partir de las manifestaciones que identifica en cada uno de los estadios del reconocimiento.

En cuanto al primero de ellos, está signado por el Amor como forma de reconocimiento y por la Violencia o Violación como formas de menosprecio características, especialmente en relación con la integridad física. Si bien es cierto la mayor parte de las referencias sobre los contenidos de esta etapa inicial refieren a los primeros tiempos de vida de los infantes y la relevancia de la relación de cuidado entre madres e hijos, en lo relativo a la experiencia del menosprecio Honneth incorpora nuevos aspectos vinculados a situaciones de violencia y/o violación, especialmente en relación con el cuerpo físico, ejemplo de lo cual alude a los casos de tortura o de privación de libertad. La imposibilidad de disponer libremente del propio cuerpo constituye para el autor el modo más elemental y brutal de humillación personal, dado que afecta directamente a las posibilidades de autorreferencia práctica de los afectados; en este caso, lo específico de esta forma de menosprecio no son tanto las lesiones corporales como “su asociación con el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto hasta el arrebato sensible de la realidad.” (Honneth, 1997: 161).

Respecto del segundo estadio, su forma de de reconocimiento está dada por el Derecho y su expresión de menosprecio refiere a la Desposesión en términos de derechos. Honneth plantea en este marco una reflexión nutritiva en cuanto a la idea de autorrespeto, entendido como la posibilidad de referencia positiva hacia sí mismo, que deviene de las facultades que le hacen capaz de participar en el proceso de formación discursiva de la voluntad. La experiencia del reconocimiento jurídico, por tanto, implica poder pensarse como una persona facultada para participar en dicho proceso en igualdad de condiciones con los otros miembros de su comunidad.

Ligado a ello, y en su permanente ejercicio de intentar conciliar formulaciones conceptuales con referentes empíricos, Honneth es consciente de las dificultades para visualizar el autorrespeto en tanto «realidad fenoménica», debido a que “sólo deviene una magnitud perceptible en forma negativa, es decir, si los sujetos padecen su carencia de modo visible.” (Honneth, 1997: 148). Esto reafirma sus planteamientos en torno a la necesidad de analizar las diferentes experiencias de menosprecio que acompañan a los estadios hegelianos del reconocimiento. En el caso específico de esta segunda esfera, la expresión de dicho menosprecio está dada más específicamente por la denominada «desposesión de derechos» y la «exclusión», particularmente en relación con la integridad social, lo cual puede adoptar dos sentidos particulares, a saber, como una forma de limitación violenta de la autonomía personal, o como un sentimiento de no poseer el *status* de sujeto de interacción pleno, esto es, moralmente igual y valioso.

Estas dos manifestaciones podrían ser vinculadas –como explicita Ricoeur- con los derechos civiles y con los derechos políticos de participación, respectivamente. Empero, a ello faltaría sumar una tercera forma de no reconocimiento que está dada por la exclusión en el acceso a determinados bienes básicos para el ejercicio de los derechos contenidos en las dos tipologías anteriores. Sólo de esta forma quedaría perfectamente expresado el menosprecio en este segundo estadio, dado que “[e]l punto más sensible de la indignación concierne al contraste insoportable [...] entre la atribución igualitaria de derechos y la distribución desigual de bienes en sociedades como la nuestra” (Ricoeur, 2005: 208).

Lo que predomina en términos de especificidad de esta forma de menosprecio es el segundo sentido señalado, dado que en este caso lo que “por el menosprecio se le arranca de reconocimiento a la persona es el respeto cognitivo de una responsabilidad moral que, por su parte, sólo puede ganarse trabajosamente en el proceso de la interacción civilizadora.” (Honneth, 1997: 163).

Finalmente, en cuanto al tercer estadio, su forma de reconocimiento identitaria es la Solidaridad. En cuanto a las formas de menosprecio propias de este tercer nivel, Honneth señala la «indignidad» y la «injuria» en relación con el honor o la dignidad, según sea el tipo de sociedad en que dichas manifestaciones se expresen; en ambos casos se apunta a una referencia negativa sobre el valor social de una persona o de un grupo. Como bien lo señala el autor, “[l]o que aquí se le arrebatada a la persona en reconocimiento por el menosprecio es la aquiescencia social a una forma de autorrealización que él debe encontrar difícilmente con ayuda del aliento y de las solidaridades de grupo.” (Honneth, 1997: 164).

(2)

Un segundo elemento desde el cual aportan las reflexiones honnethianas a los planteamientos de Habermas dice relación la idea de eticidad, si puede decirse, ahora *revisitada*. Así, en concordancia con lo desarrollado en el punto anterior, especialmente en relación con la existencia de un horizonte o situación final que se anticipa, es preciso detenerse en esta propuesta en virtud de su contribución a la reflexión sobre democracia y derechos humanos en Jürgen Habermas. Como se conoce, desde la óptica habermasiana se toma distancia del plano ético para otorgar primacía a la dimensión moral (procedimental) del ser humano y su despliegue en el mundo. Empero, resulta perfectamente posible pensar que a construcciones como la teoría de la acción comunicativa, la política deliberativa o el sistema de los derechos subyace una cierta tendencia que orienta implícitamente a aquéllas en su devenir y que, a grandes rasgos, guarda relación con la aspiración en torno a una vida humana lograda, digna y plena.

A ello contribuye Honneth por medio de la configuración de lo que denomina una «eticidad formal», «desustancializada» o un

concepto «formal de vida buena», pues a su juicio, la perspectiva hegeliana del reconocimiento sólo puede ser abordada actualmente bajo «pretensiones moderadas». Sin embargo, no cabe aquí entender lo formal como sinónimo de vacío o de pobreza en su contenido, sino que como contrapartida a un proceso de fortalecimiento de lo moral, dado que así lo requieren los esfuerzos por lograr un reconocimiento no distorsionado e ilimitado en un contexto postradicional. No se adhiere a cabalidad, por tanto, a la visión kantiana imperante sobre la moral –por reducida-, como tampoco al enfoque hegeliano sobre la eticidad –por desmedido-. Frente a ello, Honneth intenta situar una posición intermedia que queda expresada en una cita que, aunque un poco extensa, es del todo gráfica y pertinente:

“Nuestro principio se aparta de la tradición kantiana, porque no se trata de la autonomía moral del hombre, sino de las condiciones de su autorrealización; por ello, la moral entendida desde el punto de vista del respeto universal, deviene una moral que, bajo múltiples preparativos de protección, sirve al objetivo general de posibilitar una vida buena. Pero este concepto de bien, en oposición al alternativo de las corrientes que se apartan de Kant, no debe ser entendido como expresión de convicciones valorativas sustancialistas, que constituyan el ethos de una concreta comunidad de tradición. Se trata más bien de los elementos estructurales de la eticidad que pueden normativamente destacarse de la multiplicidad de todas las formas particulares de vida, desde el punto de vista general de la posibilidad comunicativa de la autorrealización. Por eso, el principio teórico-recognoscitivo, en la medida en que hasta aquí lo hemos desarrollado, está entre una teoría moral que retorna a Kant y las éticas comunitaristas: con la primera comparte el interés por posibles normas generales, que pueden concebirse como las condiciones de distintas posibilidades, pero con éstas, la orientación al objetivo de la autorrealización humana.” (Honneth, 1997: 207-208).

Honneth es consciente de las dificultades para erigir un concepto formal de eticidad, especialmente considerando la tendencia a asociar enunciados generales sobre la autorrealización con ideales de vida determinados, cuestión que no comparte. Por eso parte

reconociendo la complejidad de su empresa, a la vez que interrogándose específicamente sobre sus posibilidades de concreción. Las respuestas las encuentra retrotrayéndose a los resultados de su análisis sobre las diferentes formas de reconocimiento, a partir de lo cual es posible establecer la siguiente secuencia explicativa¹⁴²:

- a) Primero, los diferentes modelos de reconocimiento hegelianos deben ser vistos como las condiciones intersubjetivas para que los sujetos puedan conseguir nuevas formas positivas de autorrelación.
- b) Segundo, hay una conexión intrínseca entre experiencia de reconocimiento y comportamiento hacia sí mismo, dado que la identidad personal remite a una estructura intersubjetiva.
- c) Tercero, en consecuencia, las personas se constituyen como tales sólo en virtud de su capacidad para referirse a sí mismas en relación con cualidades o capacidades positivas que los otros les reconocen.
- d) Cuarto, dicho reconocimiento, en sus diferentes manifestaciones, se expresará a nivel individual como un logro o un acrecentamiento en términos de la autoconfianza (amor), del autorrespeto (derecho) y de la autoestima (solidaridad/valoración social), los requisitos fundamentales de la noción de autorrealización o vida lograda.

En síntesis, la plausibilidad de definir ciertos contenidos formales de una eticidad desustancializada estaría dada “porque el hecho de que la posibilidad de la autorrelación positiva sólo se da por la experiencia del reconocimiento puede entenderse como una indicación de las condiciones necesarias para la autorrealización individual.” (Honneth, 1997: 209). Cabe precisar a este respecto que la autorrealización es entendida aquí específicamente como un proceso de concreción de los objetivos vitales que cada uno escoge de forma libre. La alusión a la ausencia de coerción es una de las claves del análisis debido a que el libre desarrollo del proceso de autorrealización depende de presupuestos que no pueden ser dispuestos a voluntad por el sujeto individual, sino que implican inexorablemente la contribución del otro en el proceso de interacción.

¹⁴² La enumeración que se presenta a continuación ha sido elaborada a partir de *La lucha por el reconocimiento*, pp. 209 y ss.

A juicio de Honneth, su análisis así explicitado puede satisfacer dos criterios metodológicos necesarios con miras a la conformación de un concepto de eticidad formal como el que ha defendido. Por una parte, los tres estadios del reconocimiento, en tanto reflejo de una autorrealización lograda, serían lo suficientemente formales o abstractos como para no despertar sospechas de encarnar determinados ideales de vida. Por otra parte, serían a la vez lo bastante ricos como para expresar algo más que las estructuras generales de una vida lograda.

Más allá de lo metodológico, no obstante, se visualiza la necesidad de configuración de una eticidad formal, como también de sus posibilidades de despliegue, tal como se ha esbozado previamente. Sin embargo, se constata también la existencia de una tracción inmanente según la cual “hay que contentarse con una tensión insuperable: no se puede renunciar a hacer que, junto a las formas de reconocimiento del amor y de la relación de derecho desarrolladas, entren en consideración también valores materiales que deben estar en condiciones de engendrar una solidaridad postradicional.” (Honneth, 1997: 215).

¿Es posible situar el concepto de eticidad formal de Honneth como un elemento pertinente y relevante para los planteamientos de Habermas? La respuesta es afirmativa, habida cuenta de los elementos de una eticidad formal antes desglosados, empero, es probable pensar que no sean compartidos del todo desde la óptica habermasiana, cuyas referencias *aceptables* a la dimensión ética se ciñen a aspectos como los siguientes, fundamentalmente¹⁴³. En primer lugar, en el marco de sus reflexiones sobre la justicia desde la óptica discursiva y frente a los planteamientos de Kohlberg, Habermas se referirá a la noción de «solidaridad» como la dimensión referida al bien o a la felicidad entendiendo que “todos debe estar igualmente interesados en la integridad del contexto vital común del que son miembros.”

¹⁴³ Lo que sigue ha sido elaborado principalmente a partir del texto «Justicia y solidaridad (Una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg)», recogido en Cortina, A; Apel, K-O.; De Zan, J. y Michellini, D. (Eds.), *Ética comunicativa y democracia*. También se ha contado con «La impregnación ética del Estado de derecho», contenido en *La inclusión del otro*, pp. 203 y ss.

(Habermas, 1991b: 198). La solidaridad es, entonces, la «otra cara» de la justicia, pues “[n]o se trata en este caso de dos momentos que se complementan, sino más bien de dos aspectos de la misma cosa.” (Habermas, 1991b: 198). Habermas plantea estas ideas en respuesta a la reformulación kohlbergiana que intenta articular justicia y benevolencia, este último entendido como un principio que ordena hacer el bien y evitar el mal. Sin embargo, critica este segundo principio por considerar que sólo puede remitirse a un nivel individual, pese al intento de Kohlberg de hacer extensivo al espacio común de las relaciones interpersonales¹⁴⁴.

No obstante, como es característico del prisma habermasiano, no se trata de ningún asomo de eticidad sustancial, sino de la capacidad del procedimiento discursivo de formación de la voluntad de «dar razón» tanto de la autonomía de los individuos como de su pertenencia a formas de vida intersubjetivamente compartidas. Por ello es que luego precisará, convenientemente, que “[e]sto no significa la reconciliación de Kant con Aristóteles, o algo así. Cuando rechaza el reduccionismo individualista y vuelve a destacar la solidaridad como el reverso de la justicia, la ética del discurso se nutre todavía solamente del moderno concepto de justicia.” (Habermas, 1991b: 201).

En segundo término, se admite la presencia de cuestiones éticas al modo de temáticas sobre las cuales deliberar, dado que no resulta posible aceptar la prohibición previa de abordaje de ciertos temas que puedan ser considerados relativos al ámbito privado o a proyectos de vida y autorrealización personal. Establecer restricciones previas a los discursos sería para el autor un error en toda regla.

¹⁴⁴ Caben aquí dos precisiones. Por una parte, que Kohlberg realiza este intento de articulación entre justicia y benevolencia en respuesta a las críticas recibidas a su formulación originaria de los estadios del desarrollo moral, especialmente frente a las interpelaciones de Carol Gilligan, quien defiende la existencia de dos «voces» morales. Por otra parte, el rechazo de Habermas a esta aproximación de Kohlberg se explica, en consecuencia, de esta forma: “El principio de igual respeto a toda persona, como el que ordena tratar a todos de manera igual, se refiere en general solamente a los individuos. Si se pudiera «derivar» de él un principio de benevolencia, éste podría fundamentar solamente, por lo tanto, en todo caso, la preocupación por el bien individual del prójimo, y tampoco el correspondiente sentido o espíritu comunitario.” (Habermas, 1991b: 196).

Tercero, lo anterior se expresa concretamente en la inclusión, en el marco de procesos de formación de la opinión y la voluntad, de razones éticas, morales y pragmáticas.

Cuarto, en consecuencia, como expresamente se señala, las cuestiones ético-políticas adoptan la forma de «componentes ineludibles» de la política, y esto se refleja en decisiones que afectan indudablemente a la autocomprensión ética de una nación, tales como la elección de una lengua oficial o de un determinado currículum para las escuelas públicas.

Como quinto punto, reflejo de la posición habermasiana es la siguiente cita: “El detonante no es la neutralidad ética de un ordenamiento jurídico estatal, sino la inevitable impregnación ética de toda comunidad jurídica y de todo proceso democrático de realización de los derechos fundamentales.” (Habermas, 2010b: 206)¹⁴⁵. Nótese aquí la utilización del término «impregnación», con el cual parece querer marcarse una separación con nociones como «eticidad formal» o «desustancializada».

Cabe precisar, eso sí, que en el epílogo a *Facticidad y validez*, realizado un año después de la publicación de esta obra –de 1992–, Habermas se refería específicamente al concepto de «eticidad democrática» para explicar que el derecho no es un sistema cerrado sobre sí mismo, sino que se nutre de esta forma de eticidad ciudadana y de una cultura política liberal. Luego, agrega que lo anterior “se demuestra cuando se trata de explicar la paradójica circunstancia de que el derecho legítimo puede surgir de la simple legalidad.” (Habermas, 2008b: 660). En nota al pie se alude con dicho término - «eticidad democrática»- a los aportes de dos autores: primero A. Wellmer y luego A. Honneth.

Finalmente, en una entrevista realizada 2010¹⁴⁶, Honneth incorpora nuevos elementos a su concepción de eticidad postradicional, reafirmando sus convicciones previas y manteniendo su distancia con Habermas sobre el particular. Así, entenderá la eticidad más allá del marco de una forma de vida democrática, para

¹⁴⁵ El subrayado es mío.

¹⁴⁶ Dicha entrevista fue realizada a Honneth por Daniel Gamper Sachse en febrero de 2009. Está contenida en A. Honneth (2010), *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*.

extenderla a una forma de vida de ciudadanos morales, esto es, no sólo respecto de su consideración de ciudadanos políticos.

En esta dirección, defiende una visión «comprehensiva» de eticidad en tanto atingente además a las esferas íntima, de la vida privada, y también a la económica, respecto de la cual relevará su importancia asumiendo que “[t]ambién en la vida económica debemos tener cierta eticidad: a saber, la eticidad del mercado, que debería tener cierta forma normativa. El mercado que tenemos hoy, el mercado neoliberal, es una violación de la forma ética del mercado.” (Honneth en Pereira, 2010: 333).

(3)

Un campo de aportes más recientes lo constituye la noción de «reificación», entendida como un olvido de reconocimiento. En dicho contexto, Honneth pretende vincular ambos tópicos partiendo de las ideas germinales del concepto de reconocimiento, respecto del cual se defenderá su «preeminencia ontogenética»¹⁴⁷ por sobre el mero conocimiento. Igualmente se da una primacía del prisma de la implicación por sobre la aprehensión neutral de otras personas. Esto, dado que asumir la perspectiva de una segunda persona “exige el adelanto de una forma de reconocimiento que no puede aprehenderse completamente en conceptos cognitivos o epistémicos, porque contiene siempre un momento de apertura, entrega o amor involuntarios.” (Honneth, 2007: 69). Coincidiendo con esto, Ricoeur también diferencia los órdenes del conocer y reconocer, y plantea una «superación» del primero por medio del segundo, asumiendo que “el reconocimiento no sólo se aparta del conocimiento, sino que le abre el camino.” (Ricoeur, 2005: 32).

Como se advierte, entonces, el reconocimiento es un momento previo al conocimiento, de ahí que al comprender la reificación como olvido de ese reconocimiento significa entender dicho olvido como una amnesia, aunque bien podría decirse también como una anestesia, que adormece la «capacidad de sentir» y lleva a percibir a los demás hombres “simplemente como objetos insensibles [...] o incluso “cosas” [...] nos falta el sentimiento de unión, que sería necesario para

¹⁴⁷ La noción de «ontogénesis» remite a “un proceso que se entiende cronológicamente” (Honneth, 2007: 71).

estar afectado por lo percibido.” (Honneth, 2007: 94). Esta idea de poder ser afectado por lo que le ocurre a otros, como se observa, nuevamente lleva a la noción de compasión que aborda Cortina, en el sentido expuesto en el apartado precedente¹⁴⁸.

Cabe puntualizar que este olvido de reconocimiento no se expresa sólo respecto de los otros (seres humanos), sino también en relación con una naturaleza objetivada, partiendo de que “también el entorno físico debe haber sido previamente accesible a nosotros en su valor cualitativo antes de establecer con él cualquier relación más intensa.” (Honneth, 2007: 99). Obsérvese aquí una cierta coincidencia con Habermas, a quien también preocupan los fenómenos de instrumentalización de la naturaleza, particularmente teniendo en cuenta el rol que comienzan a jugar la ciencia y la técnica en el contexto moderno, cuestión que fue abordada especialmente en sus primeros años de producción. Ya más recientemente, el tema ha vuelto a resurgir en dos vertientes. Primero, por medio de la inclusión de una categoría en su sistema de los derechos que apunta específicamente al derecho a condiciones de vida social, técnica y ecológicamente aseguradas, tal como se presenta en *Facticidad y validez*. Segundo, a través de las reflexiones en torno a la capacidad de disposición técnica de la naturaleza humana previo al nacimiento, cuya discusión fue convenientemente abordada en *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*

En virtud de lo anterior, es visible en Honneth el papel que juega la reificación como impedimento para el reconocimiento y, por ello, para el ejercicio de derechos asociados a éste, no sólo a nivel de las relaciones interpersonales (reificación en sentido directo), sino también en la relación del ser humano con la naturaleza (sentido indirecto)¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Y más específicamente –como se señaló– a la noción cortiniana de «humanidad estética» como centrada en el dejarse impresionar por lo que al otro le ocurre, especialmente si se trata de su dolor o de un mal que le acontece.

¹⁴⁹ Si el sentido directo de la reificación remite a «perder de vista» el reconocimiento previo, en sentido indirecto, en relación con un mundo objetivo, “quiere decir, por el contrario, perder de vista la multiplicidad de significaciones que tiene aquél para aquellos otros reconocidos previamente. La asimetría en el uso del concepto resulta del hecho de que el “reconocer” no constituye una condición necesaria para el

Ahora bien, ¿qué es posible encontrar en Habermas sobre el particular? Efectivamente este autor aborda el concepto de reificación en sus reflexiones, especialmente en sus primeros años en relación con el análisis crítico de la teoría weberiana de la modernidad, alimentado por el análisis sistémico de Luhmann. En dicho marco, una de las referencias iniciales responde a la consideración luhmanniana sobre la colonización del mundo de la vida, respecto de lo cual es visible que el peso de la integración social que va aparejada a una de tipo sistémica que cobra cada vez más terreno. Mas como se sabe, la posición habermasiana es oscilante a este respecto, por lo cual hará asimismo hincapié en ideas como el anclaje institucional en el mundo de la vida que necesariamente requieren los medios de regulación dinero y poder, situación que desde su óptica “parece hablar a favor, al menos en principio, de un primado de los ámbitos de acción integrados socialmente frente a los contextos sistémicamente reificados.” (Habermas, 2010c: 830)¹⁵⁰. Más adelante aludirá a dichos contextos como las «grandes organizaciones» en donde hay carencia de contenido normativo. También emerge este concepto en relación con los planteamientos de Marx en torno al proceso global de acumulación como «proceso de explotación reificado».

Honneth visualiza la perspectiva habermasiana como un esfuerzo y camino posible de respuesta ante la identificación del proceso de reificación con la sustitución de reconocimiento producto de un conocer objetivador, pero que deja sin respuesta la pregunta acerca de “qué significado le cabe al aumento de la objetividad en el proceso de desarrollo social.” (Honneth, 2007: 89). Los aportes de Habermas, especialmente a través de *Teoría de la acción comunicativa*, vendrían a contribuir a una respuesta en tal sentido, desde un análisis funcionalista que distingue entre esferas necesitadas de reconocimiento y esferas guiadas por una actitud objetivante. Sin embargo, a juicio de Honneth, la desventaja que visualiza en dicha

conocimiento de la naturaleza en la misma medida en que lo es para el conocimiento de otros hombres” (Honneth, 2007: 105).

¹⁵⁰ Cabe precisar que el propio Luhmann se refiere a la crítica frecuente hacia la teoría de sistemas en términos de sus efectos reificantes o la «reducción» que realizaría en su apreciación de la realidad, ante lo cual sostendrá que “se ha mal entendido el punto de partida teórico. Una diferencia no debe tratarse como una cosa, su «reificación» es un error de los propios críticos.” (Luhmann, 1998: 173).

estrategia conceptual apunta a que “con ella se le atribuye de manera implícita una carga probatoria normativa a las diferenciaciones funcionalistas que solas no podrían asumir, ya que la pregunta acerca de a partir de qué momento las actitudes objetivadoras ejercen un efecto reificante no puede ser respondida aduciendo que aparentemente se habla de manera neutral acerca de las exigencias funcionales.” (Honneth, 2007: 89-90). Pero, ¿es neutral el análisis habermasiano sobre el particular? Como se ha mostrado, es patente la sinuosidad del camino de su reflexión en términos de relevar y a la vez criticar diversos aspectos del prisma funcionalista, pero también con un cierto dejo de exterioridad en términos de la consideración acerca de situaciones cuya modificación excede a las posibilidades de influencia de una racionalidad comunicativa. Los análisis que se ha realizado en torno a la diferenciación de esferas, y especialmente a la desmedida autonomía del subsistema económico, y su impacto en la consideración y posibilidades de despliegue de la sociedad civil, son buen ejemplo de ello.

Finalmente, como bien sostiene Honneth en una nutritiva nota al pie, las dificultades para adoptar su perspectiva están vinculadas con la diferenciación misma entre sistema y mundo de la vida, dado que en ella “se imbrican inadvertidamente puntos de vista normativos y funcionales.” (Honneth, 2007: 90).

(4)

Como cuarto punto, es visible en Honneth una visión de lo ético y lo moral como dotados de mayor sustancia, buena parte de lo cual ha quedado en evidencia con sus planteamientos sobre reconocimiento y menosprecio o sobre la necesidad de erigir un concepto de eticidad formal. En Habermas, por el contrario, son conocidos sus esfuerzos por delimitar estrictamente un terreno tanto para lo ético como para lo moral, debilitando de paso el sentido de esta última, al restringirla exclusivamente al plano de las normas. En lo que sigue se hará referencia a otros aspectos de la reflexión honnethiana que se suman en la dirección señalada¹⁵¹.

¹⁵¹ Lo que sigue a continuación se ha desarrollado a partir de una pequeña obra de Honneth fechada en 2009 (publicada en 2010 en español) y titulada *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, que recoge

Primero, un enfoque renovado de justicia cuyo acento no se encuentra ya puesto solamente en la eliminación de la desigualdad, sino en la prevención ante situaciones de humillación o de menosprecio, con lo cual las clásicas categorías de distribución e igualdad de bienes son sustituidas por las de dignidad y respeto. ¿A qué se debe este cambio? Honneth establece dos caminos posibles de justificación, que pueden parecer a simple vista contrapuestos. Por una parte, como resultado de un sentir compartido de desencanto político frente a las promesas incumplidas de un incremento en la igualdad, especialmente avalado por situaciones como el triunfo de partidos conservadores en distintos países, como también la reducción de programas de bienestar social. Por otra, el énfasis en nociones como dignidad y respeto responderían a un incremento en la sensibilidad moral justamente frente a hechos como los descritos y en general a lo extendido de las experiencias de menosprecio. Sobre esta última fuente explicativa girará la reflexión honnethiana, asumiendo que “el contenido normativo de la moral debe poder ser explicado mediante ciertas formas de reconocimiento mutuo: lo que queremos decir cuando hablamos de *moral point of view* hace referencia principalmente a las cualidades deseables o requeridas de las relaciones que los sujetos mantienen entre sí.” (Honneth, 2010: 15).

A partir de ello, es el propio Honneth quien marca distancia con Habermas a este respecto, al sostener que con este último el reconocimiento es entendido solamente como un respeto mutuo que se expresa de forma paradigmática en el comportamiento discursivo de los participantes en procesos de argumentación, una comprensión claramente insuficiente desde el prisma honnethiano.

En segundo término, ligado a los planteamientos anteriores sobre eticidad, se sostendrá la necesidad de articular una concepción formal de vida satisfactoria por medio del cual reconstruir una noción de justicia ampliada. Ello apuntaría a una justicia más allá de lo

dos textos específicos. Primero, un escrito del mismo nombre, que corresponde a una conferencia dictada en marzo de 2009 en Barcelona, p. 9-44. Segundo, la entrevista realizada por Daniel Gamper a Axel Honneth antes aludida, cuyo título hace referencia a unas palabras de este último en dicha conversación: «La lucha por el reconocimiento debe ser considerada un fenómeno claramente diferenciado de naturaleza moral, así como una acción social», pp. 45-85.

meramente procedimental, aunque igualmente formal. Como bien se advierte, “[n]o es necesario defender la propia cosmovisión, ni confundir la realidad con los deseos, para dotar éticamente a la reflexión filosófica, ni tampoco anhelar el renacimiento de comunidades de antaño.” (Gamper, en Honneth, 2010: 46). Asimismo, parte constitutiva de una configuración de vida satisfactoria serían los contenidos de los tres estadios del reconocimiento, en las condiciones en que han sido previamente presentados.

Tercero, subyace a los planteamientos de Honneth un intento por diferenciar claramente lo relativo a lucha por el reconocimiento de las llamadas políticas de identidad que han tenido como eje de la reflexión los conflictos culturales o multiculturales, lo cual, desde la óptica honnethiana, reduciría los márgenes de su propia reflexión, dado que hacen parecer a la lucha por el reconocimiento como un asunto relativo a la cultura eminentemente. Por el contrario, desde su perspectiva, esta lucha “debe ser considerada un fenómeno claramente diferenciado de naturaleza moral, así como una acción social.” (Honneth, 2010: 50-51).

Cuarto, de manera explícita, Honneth defiende el espacio para un pronunciamiento sobre cuestiones de vida buena y no sólo de vida justa, criticando con ello, de paso, tanto a Rawls como al propio Habermas, en quien visualiza una tensión irresuelta a este respecto, pues cree advertir algunos trazos de teoría o intuiciones sobre lo bueno con pretensión de universalidad¹⁵². Defendiendo su posición, entonces, afirmará contrariamente que “el filósofo práctico puede estar activo tanto en ámbito de la teoría de la justicia, de lo correcto, cuanto en el de la ética o el discurso sobre la buena vida, y que puede expresarse en los dos ámbitos con una pretensión de validez universal.” (Honneth, 2010: 74). Pero, como se recordará, Habermas es justamente contrario a una posición como está, dado que, como bien precisaba en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, en parte la delimitación estricta del papel de la moral y del rol del filósofo respondería a una preocupación específica, a saber, no sustituir a los sujetos en la responsabilidad política que les cabe.

¹⁵² Esta observación surge especialmente a partir de la obra de Habermas *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*

Capítulo 5

CONCLUSIONES

Ciertamente, no pocas son las ideas que surgen al momento de finalizar estas líneas, especialmente cuando se trata de un autor cuya profundidad y vigencia de sus planteamientos son del todo reconocibles. Así, y teniendo en cuenta los objetivos y la delimitación del tema del presente estudio, se presentará a continuación un conjunto de conclusiones que pretenden cerrar lo expuesto.

(1)

En primer lugar, en el marco de la reflexión sobre democracia es posible constatar tanto una de las mayores virtualidades como una de las mayores debilidades de la política deliberativa que dibuja Habermas, en relación con la idea de un procedimiento de formación de la opinión y la voluntad dirigido a la toma de decisiones y a la discusión y generación de opinión pública. En cuanto a lo primero, se trata de que por medio de dicho procedimiento se establece de cierta forma un criterio mínimo respecto del cual poder hablar de democracia con sentido. En efecto, y más aún teniendo en cuenta las grandes dimensiones de las sociedades actuales, la perspectiva procedimental indica un canon o medida mínima encarnada en la idea de que las decisiones en torno a normas que puedan ser tenidas como racionales y justas, requieren indefectiblemente de la deliberación pública, del libre tránsito de argumentaciones y de la susceptibilidad de consenso de los participantes –potenciales o reales afectados-.

Más aún, se releva el hecho de tratarse de una perspectiva éticamente valiosa en sí misma –aunque no lo estime así su propio autor- que brinda una alternativa dialogante para el abordaje de diferencias y/o disputas que frecuentemente son resueltas desde el mero ejercicio de la fuerza, de la primacía de intereses espurios o, en el peor de los casos, por medio de la violencia. Ciertamente, late en la configuración de la política deliberativa una consideración global que planteaba Habermas en *Conciencia moral y acción comunicativa* sobre la ética del discurso, que evidencia claramente su sino como ética de la responsabilidad, y que reza como sigue: “los discursos

prácticos, como todas las argumentaciones, se parecen a las islas amenazadas de inundación en el mar de una praxis en el que no domina en absoluto el modelo de la resolución consensual de los conflictos de acción. Los instrumentos de la violencia reprimen siempre los medios del entendimiento.” (Habermas, 2008a: 116).

Respecto de la mayor debilidad, lo que se observa es una subvaloración de la vía informal de formación de la opinión y la voluntad en tanto aporte a la democracia y al ejercicio de derechos por parte de los ciudadanos. Si bien es cierto esta estructuración dual es una de las «virtualidades» de la política deliberativa, como bien sostiene Cortina (2008), el acento habermasiano está puesto profusamente en la vía formal y su concreción en decisiones con carácter de normas que regulen la vida social. Los ejemplos que brinda en torno a iniciativas provenientes de la sociedad civil - ecologismo, pacifismo y feminismo- parecen destacar justamente por haber alcanzado un sitio en el espacio público-político y haberse decantado en ciertas normativas. Empero, hay en la sociedad civil una inmensidad y diversidad que conforma su vida orgánica cotidiana que se desenvuelve de manera más bien anónima, espontánea y sin la fuerza de los grandes movimientos, pero que aún así es valiosa como creadora de sentido y significado.

Queda pendiente, en tal dirección, una reflexión sustantiva en torno a cuánto y cómo aportan a la democracia y a los derechos humanos los procesos informales de formación de la opinión y la voluntad, cuya riqueza parece difuminarse en las aguas habermasianas. Sin embargo, constituyen aquéllos redes cotidianas de intercambio a distintos niveles que sin duda aportan a la democracia y a los derechos humanos, puesto que, ¿no se contribuye desde ahí, acaso, a la formación y consolidación de una cultura democrática, participativa y pluralista tal como Habermas visualiza necesaria para el despliegue de una política deliberativa? Por el contrario, se visualiza en este autor una unidireccionalidad en términos de reconocer que los derechos contribuyen a que se genere un potencial de pluralismo cultural en la sociedad civil, pero no al revés, es decir, se omite el que dicho potencial pueda aportar al ejercicio de derechos. Sin embargo, respecto del espacio informal de formación de la opinión y la voluntad no sólo es posible hablar de un potencial sino

también de expresiones manifiestas de riqueza cultural, construcción de sentido y significado.

(2)

Una segunda conclusión adopta la forma de una interrogante puntual, a saber, ¿por qué los derechos humanos no aparecen como tales ni con propiedad en la obra de Habermas hasta entrados los años noventa del pasado siglo? Tras lo expuesto en el presente estudio, es posible sintetizar la respuesta a través de los siguientes puntos:

- 1) Porque en virtud de los orígenes marxistas del pensamiento habermasiano, se *sospecha* de los derechos humanos dada su consideración como «derechos burgueses», también de «ideales burgueses» como libertad y justicia, frente a lo cual sostiene en sus primeros escritos una perspectiva materialista y crítica sobre el particular. Igualmente, Habermas advertía sobre el casi nulo potencial de conflicto que encarnarían los derechos humanos, a diferencia del concepto de clases sociales, una postura que ha modificado en sus obras más actuales.
- 2) Porque en virtud de la separación entre derechos fundamentales y derechos humanos como centrados en los órdenes nacionales y postnacionales, respectivamente, la reflexión sobre derechos humanos ha ido progresivamente cobrando fuerza y sentido en las aguas habermasiana de forma paralela al desarrollo de sus ideas sobre democracia postnacional o un nuevo orden mundial. En dicho marco, por ejemplo, específicamente en relación con el papel de Naciones Unidas, asigna actualmente a ésta las tareas de prevención de la guerra y concreción de tales derechos. En consecuencia, los desarrollos expuestos hasta *Facticidad y validez* adoptan la forma de un apronte o camino preparatorio indispensable que llevará a una cristalización del tema por medio del abordaje del concepto de «derechos humanos» en obras posteriores como *La inclusión del otro* y *La constelación postnacional*.
- 3) Porque debido a su permanente énfasis en la diferenciación de esferas, especialmente de lo jurídico frente a lo moral, teme abordar un concepto como el de derechos humanos, a su juicio

tan «cargado» o «sobrecargado» moralmente. Dado el fuerte énfasis jurídico de sus planteamientos sobre democracia y derechos, Habermas parece temer que el recurso a una noción como «derechos humanos» suponga abrir involuntariamente un desmedido espacio a la dimensión moral de aquéllos, dada la connotación que dicho término encierra en tanto aspiración moral de la humanidad. Así, nociones como «derechos subjetivos» o «derechos fundamentales» -profusamente utilizados- mantiene su íntima e indiscutible pertenencia jurídica.

Ahora bien, en parte por razones similares puede explicarse la casi total ausencia de una reflexión sobre dignidad humana en el marco de los derechos humanos, que ha perdurado hasta la publicación de *La constitución de Europa*, recién en 2011. Puede inferirse que frente a la constatación de dicha falencia que el propio autor realiza, ha intentado de cierta forma fortalecer su configuración sobre derechos con la introducción del concepto de dignidad humana. Sin embargo, como se advierte, esto se realiza *al estilo* Habermas, poniendo el acento en la diferenciación de esferas moral y jurídica aún respecto de un concepto tan hondamente moral y moralizante como el de dignidad humana.

(3)

En tercer lugar, la reflexión sobre derechos humanos lleva a detener una vez más la mirada en lo relativo a las posibilidades de universalización de éstos. Teniendo en cuenta lo expuesto, surge la interrogante en torno a la producción y a la validez de una configuración jurídica que pueda ser tenida como universal, con capacidad de contener en su seno la inspiración de la noción moderna de derechos humanos a este respecto. En torno a ello, cabe preguntarse además cómo es posible sostener la pretensión de universalidad respecto de los derechos humanos si se considera a éstos como de naturaleza jurídica. En efecto, ¿puede lo jurídico aspirar a la universalidad? Desde el prisma habermasiano, una respuesta posible tal vez iría por la vía de su afirmación, pero siempre que se cumpla con la condición de pasar por el filtro procedimental en sentido discursivo. En *La inclusión del otro* se habla específicamente de un

«consenso» acerca de lo que sería un procedimiento legislativo legítimo y sobre el ejercicio del poder como aquellos elementos que podrían propiciar la unidad de la ciudadanía, concierne que a su juicio no sería posible de ser alcanzado mediante un consenso sustantivo sobre valores. Esto le permitirá hablar, entonces, de un «universalismo de los principios jurídicos». Empero, ¿lo procedimental como canon o criterio puede universalizarse? Parece ser que, no obstante, Habermas es consciente de ciertas limitaciones, al asumir que “[i]dealmente, también las leyes jurídicas regulan una materia en interés de todos los afectados por igual y expresan por tanto intereses susceptibles de universalización.” (Habermas, 2008b: 174).

En defensa del formalismo procedimental del paradigma discursivo del derecho el autor sostendrá que no es «formal» como sinónimo de «vacío» o «pobre en contenido», dado que pondría a la sociedad civil y al espacio público-político en sintonía de importancia, estableciendo así un referente inequívoco respecto del peso del proceso democrático. No obstante, como se ha analizado en el presente estudio, la centralidad que otorga a la sociedad civil es más bien declarativa, aunque no ocurre así con las reflexiones sobre espacio público, que han sido una línea característica de los planteamientos habermasianos a lo largo del tiempo. El problema es que por sobre el formalismo prima el procedimentalismo, aludiendo con ello a la distinción cortiniana expuesta en el texto.

Ligado a ello, otra dificultad en camino a la universalización de los derechos humanos apunta a la diferenciación que establece el autor entre forma y contenido, entre una forma jurídica y un contenido moral respecto del cual abstrae, dado que a su juicio el énfasis debe estar puesto en lo primero, es decir, en aquella forma jurídica que tiene como carácter más propio su capacidad coercitiva; el derecho, en consecuencia, deja de lado las cuestiones motivacionales para el acatamiento de las reglas. Frente a esto, cabe preguntarse qué es lo que se universaliza, si la obligación de cumplimiento de las leyes o la convicción respecto de su valor más allá de cualquier sanción posible ante su no obediencia.

Cierto es que el fortalecimiento jurídico internacional de los derechos humanos ha sido un paso indispensable en camino a su reconocimiento y adscripción, pero sigue mostrando sus insuficiencias

con miras a un cumplimiento cabal de tales prerrogativas, puesto que no constituye la *garantía* de su respeto. La división entre una forma jurídica y un contenido moral puede ser de utilidad en términos analíticos, pero no puede desprenderse desde allí la primacía de lo jurídico por sobre lo moral en derechos humanos ni menos esperar tras esto una actitud generalizada de adhesión convencida hacia ellos. Los derechos humanos son ante todo exigencias morales que requieren de la forma jurídica para su institucionalización, pero que no se cierran sobre sí mismos una vez instituidos jurídicamente ya sea a nivel nacional o internacionalización. De otro modo, y siendo los derechos humanos una causa tan loable, ¿por qué no se habría traducido ya la positivación de tales prerrogativas en un cumplimiento irrestricto de ellas?

En este camino, las diferencias entre niveles de cumplimiento de derechos humanos a nivel mundial son patentes, aunque no por ello se deba otorgar el *monopolio* de los derechos humanos al mundo occidental. Las reflexiones que planteaba Habermas sobre las discrepancias con la cosmovisión desde Oriente son del todo provechosas y ameritan un diálogo que se profundice y continúe en el tiempo. Asimismo, muestran una vez más la insuficiencia de la *ruta jurídica* con miras a una concreción de los derechos humanos a escala planetaria.

(4)

Otra reflexión conclusiva apunta la pregunta acerca de si finalmente se podría cumplir la apuesta de Habermas en torno a una mayor integración entre sistema y mundo de la vida, por una parte, y si sería el derecho el medio adecuado y capaz de lograr dicha articulación, por otra. Respecto de lo primero, como se desprende de lo abordado en el presente estudio, la consideración misma de la sociedad como organizada en base a la díada sistema/mundo de la vida resulta problemática y poco clara en términos teóricos. Mas en lo cotidiano las imbricaciones e implicancias entre una y otra esfera afloran como mucho más espontáneas y flexibles de lo que la teoría habermasiana intenta y/o logra mostrar. Quedaría en cuestión, por tanto, el despliegue de una actitud al modo exclusivo de un observador externo en actitud objetivante, dado que ello implicaría desconectar a

ese mismo observador del (su) mundo de la vida del cual siempre forma parte. No resulta posible *entrar* y *salir* del mundo de la vida a voluntad como si se pudiera abstraer de la situación hermenéutica de partida.

Asimismo, como se conoce, se releva el papel del derecho moderno para mediar entre las esferas sistémica y del mundo vital, especialmente con miras al logro de la integración social. El derecho se sitúa entonces como el medio de vinculación para articular la filosofía práctica habermasiana con el prisma de la teoría de sistemas. De esta forma, el derecho acaba asumiendo un rol de *guardián* con miras a disciplinar a los medios dinero y poder.

Un elemento aún más preocupante en esta dirección es que no obstante recurrir al derecho como mediador, en los inicios de *Facticidad y validez* Habermas reconoce que debido a la primacía de un subsistema económico librado a su propia lógica el derecho termina siendo un medio «profundamente equívoco» de integración de la sociedad, debido a que no con poca frecuencia puede dotar de una aparente legitimidad a un poder que carece de ella. Este reconocimiento, que podría echar por tierra todo el edificio habermasiano, es reconducido por el autor partiendo de la capacidad de autolegitimación del derecho mismo, que deviene de la presión «profana» de los imperativos sistémicos de la sociedad que apoyan su cumplimiento, a lo cual se suma simultáneamente una cierta coerción de tipo «idealista» que se orienta hacia la legitimación de tales imperativos. Con ello quiere mostrarse que los procesos de integración sistémica e integración social no caminan nunca de manera autonomizada como si de espacios escindidos se tratase. La conexión se produciría a través de “el proceso de integración social que representa la praxis de autodeterminación de los ciudadanos” (Habermas, 2008b: 103).

Esta *salida* a la disyuntiva aludida refleja con toda claridad lo que han sido ciertas constantes de los planteamientos habermasianos sobre derecho y su interacción con los ámbitos sistémico y vital. Se afirma, por una parte, la preponderancia del derecho por sobre la moral y la ética como medio de integración social, más, por otra, se le dota de una validez que ciertamente trasciende al plano estrictamente jurídico, dado que su legitimidad no puede ser ya extraída de la mera

legalidad. Esto parece representar, de manera simultánea, una de las mayores debilidades y a la vez fortalezas de la propuesta habermasiana, lo que finalmente otorga un saldo que cuesta ser digerido. Como resulta posible advertir, por medio de la referencia a una dimensión normativa del derecho estalla con toda su fuerza la tensión entre facticidad y validez.

(5)

Ligado a ello, otro aspecto sobre el cual detenerse al momento de las conclusiones remite a la exhaustiva separación habermasiana entre derecho y moral y a la primacía que se otorga al primer campo por sobre el segundo. En dicho marco, un aspecto especialmente preocupante es el notorio énfasis de la *apuesta* por el derecho en términos de las posibilidades que ofrece para «eximir» a los ciudadanos de tener que plantearse cuestiones morales, frente a lo cual, por tanto, bastaría con obedecer al derecho aún con independencia de las razones de dicha adscripción. Gráfica es al respecto la utilización frecuente de expresiones como «descargar», «exonerar», «desligar» en relación con las exigencias morales. Empero, ¿no es justamente lo contrario lo que se requiere con miras al fortalecimiento democrático y a la concreción de los derechos humanos? Pues, ¿será posible concretar ambos sólo desde un comportamiento ajustado a derecho?

Por el contrario, ¿no es acaso preciso promover una moral comprometida y convencida de la relevancia de dichos aspectos para una vida en sociedad más justa, humana e igualitaria? En el caso específico de los derechos humanos, uno de los factores que contribuyen a que no se progrese tanto como es deseable en términos de su concreción es la creencia errada de que ella estaría asegurada una vez logrado el reconocimiento jurídico de tales prerrogativas, ante lo cual sólo bastaría con enfatizar la obligatoriedad del cumplimiento de las normas positivadas.

Sin embargo, a Habermas parece querer protegerse de cualquier acusación de «moralización» en los terrenos político y jurídico, respecto de lo cual advierte, tomando como ejemplo el caso de los derechos humanos, que su implementación internacional genera resistencias por ser vista como una «moralización autodestructiva de

la política», lo que desde su óptica se origina en un concepto poco claro de derechos humanos precisamente porque no diferencia suficientemente las dimensiones del derecho y de la moral. Al respecto, cabe preguntarse cuánto hay en esa *amenaza* de moralización de la política de constatación fehaciente y cuánto radica más bien en las propias preocupaciones del autor en términos de su preocupación permanente por la diferenciación de esferas, legando incluso a hablar del riesgo de un «desdibujamiento moral del derecho».

Mas pese a lo debilitado de la concepción de lo moral en Habermas, éste visualiza dicho campo como una «carga» o «sobrecarga» de la cual es preciso, en consecuencia, deshacerse o al menos alivianarse. Ejemplo de esto es lo sostenido recientemente en *La constitución de Europa*, en donde remite a la recarga que ha representado la idea de dignidad humana para los derechos humanos a partir de la nefasta experiencia del Holocausto, dado su excesivo sentido moralizador. Sin embargo, una *réplica* necesaria a estas consideraciones lo constituye la riqueza propia de las normas morales y de lo moral en general, dimensión que tiene una fuerza motivadora y reivindicativa de la que carece la esfera jurídica. La apelación a la dignidad humana es una buena muestra de ello, no como una carga sino como un haber hoy más que nunca necesario.

(6)

Otro punto relevante al momento de concluir la reflexión remite a la configuración debilitada de la ciudadanía en versión habermasiana, de su papel y de su potencial, llevando a pensar incluso en un cierto inmovilismo ciudadano que puede generarse a partir del modelo propuesto, aunque –muy probablemente– no buscado por parte del autor. Ejemplos de ello serían la concepción frágil de sociedad civil, la desbalanceada relación entre sistema y mundo de la vida, y el excesivo protagonismo del derecho. Se trata no obstante de una postura ambivalente, dado que por una parte se signa a los ciudadanos como partícipes protagónicos en procesos formales e informales de formación de la opinión y la voluntad, o también como autores de sus propios derechos y, por otra, es como si se les estuviera vedando espacios de despliegue, al modo de tutoriales respecto de la ruta a

seguir. Esto resulta muy elocuente en relación con el sistema económico, frente al cual los ciudadanos aparecen como en una relación de David contra Goliat.

Sin embargo, la propuesta discursiva habermasiana pretende declarativamente superar o trascender a dos consideraciones específicas sobre los sujetos, a saber, como participantes privado-autónomos en el mercado, en el caso del prisma del Estado liberal, y como clientes de las burocracias estatales, desde la mirada del Estado social. La apuesta del autor será, frente a esto, la constitución de ciudadanos que participan en discursos públicos.

Empero, se constata una configuración débil de la ciudadanía como si se tratara de un intento por exonerar de responsabilidades mayores a los ciudadanos. En el caso de la problemática perspectiva de una díada formada por el sistema y el mundo de la vida, es visible cómo en el plano sistémico se cierran espacios de acción desde el prisma de participantes en actitud realizativa. Nuevamente aparece esta imagen de la «descarga» a la que se aludía líneas arriba, y que es también visible –como se explicitó– en relación con el despliegue del derecho y la moral.

Así, con tal intento de dispensar de cargas a los ciudadanos finalmente se los termina por debilitar, por una parte, como también de desmotivar respecto de la necesidad de que se impliquen activamente en el devenir de sus sociedades, por otra. El ciudadano en versión de Habermas estaría facultado para *tomarse vacaciones -o desconectarse*, diríase en esta era virtual- demasiado a menudo. No obstante, es éste, sin embargo, un sujeto fracturado, pues en su seno nunca termina de componerse y cicatrizar la escisión entre sistema y mundo de la vida, como tampoco entre lenguajes diversos provenientes del derecho, la moral, la política o la ética.

En este sentido, cobra plena necesidad y vigencia la mirada cortiniana en torno a las debilidades de una política deliberativa que parece incapaz de responder a preguntas cruciales para su propio desarrollo, a saber, “¿por qué los ciudadanos van a estar interesados de hecho por entrar en esos procesos de deliberación?, ¿por qué les va a interesar argumentar en serio sobre la validez de las normas?” (Cortina, 2009b: 191). ¿Por qué implicarse –se puede agregar– si *otros* pueden hacerlo por uno? El recurso a la condonación de

responsabilidades y tareas más bien promueve una desidia e inercia ciudadanas que una real ayuda en términos de alivianar cargas imposibles de ser asumidas. La democracia que se perfila desde las aguas habermasianas parece hecha para tiempos de desencanto y/o desafección –como se alude con el título de la presente investigación–, empero lo que se requiere en momentos como los actuales es justamente una democracia capaz de reencantar.

(7)

Ahora bien, una reflexión indispensable al momento de concluir estas líneas dice relación con la transición de la propuesta habermasiana sobre democracia y derechos humanos hacia un escenario postnacional. Como se sabe, tales planteamientos se han encaminado con energía -desde hace ya más de una década- tanto a dilucidar los elementos constitutivos de lo que actualmente denomina una sociedad democrática mundial, como a develar las posibilidades y limitaciones para el cumplimiento de los derechos humanos a dicho amparo. Ciertamente, son innumerables las disquisiciones que es posible realizar al respecto, varias de ellas más bien en forma de interrogantes que de certezas. En lo que sigue se mencionarán algunas cuestiones que, pese a las limitaciones de extensión al momento del cierre, se estiman indispensables y nutritivas, a saber:

i) Primero, sin duda es valorable el interés por extender la democracia y los derechos humanos a un escenario mundial, especialmente considerando las virtualidades que ha mostrado aquélla en su despliegue en contextos nacionales, ya sea en relación con las libertades a las que abre espacio, como también respecto de la ampliación de las posibilidades de participación en asuntos que a todos conciernen; destaca, asimismo, por el marco constitucional garantizador de derechos fundamentales que alberga. Tiene sentido, entonces, plantear su expansión más allá de las fronteras del Estado nación. Desde una mirada acotada, quizás centrada en sus debilidades y deudas pendientes, la democracia puede ser vista como el *menos malo* de los sistemas de gobierno que se haya creado. No obstante, desde una perspectiva más alentadora que ponga el énfasis en sus potencialidades, puede tratarse del mejor sistema hasta ahora

existente. En cualquiera de los casos, la democracia y los derechos humanos evidencian una vocación de universalidad característica.

ii) Segundo, hasta el momento el primer correlato empírico de una democracia postnacional lo constituye la Unión Europea, sobre la cual Habermas realiza variados análisis, particularmente preocupado por su fortalecimiento y proyección en el tiempo. Es importante que dicha reflexión puntual pueda servir de ejemplo con miras a la creación de una sociedad mundial de mayores dimensiones. Aun considerando sus múltiples fortalezas, dicha instancia presenta también no pocas debilidades que es preciso subsanar. La experiencia de la Unión Europea es en tal dirección una valiosa oportunidad de aprendizaje.

iii) Tercero, surgen comprensibles e inevitables dudas respecto de las posibilidades de concreción de la propuesta de una sociedad mundial, las cuales se fundamentan en constataciones de diversa naturaleza. Una de ellas apunta a las desigualdades de toda índole entre países, lo que dificultan un nuevo ordenamiento mundial que, desde el prisma habermasiano, requeriría tanto de una solidaridad cosmopolita como de un espíritu democrático y de una actitud dialogante por parte de los Estados nacionales. Empero, en el escenario internacional actual son visibles las desproporciones respecto de los grados de poder de unos y otros, lo cual se traduce en posibilidades de influencia también desiguales. En virtud de esto, buena parte de las decisiones que se adoptan están regidas por el intento de protección y beneficio de los países más poderosos por sobre consideraciones como lo mejor o lo más justo para todos.

iv) Cuarto, se visualizan también ciertas dificultades para la concreción de los derechos humanos que en buena medida devienen de esa disparidad de poder a la que se alude. Así, por una parte es visible la presencia de regímenes autoritarios que violan sistemáticamente tales prerrogativas amparados de cierta forma en su irrelevancia en el concierto mundial (piénsese en casos como el de Guinea Ecuatorial). Por otra parte, son conocidas también las violaciones de los derechos humanos a gran escala o a cara descubierta por parte de grandes potencias que tienen un peso gravitante a nivel internacional, lo cual les otorga cierta impunidad que es políticamente tolerada por el resto de países que en buena

medida dependen del intercambio económico con aquéllas (casos como el de China, Rusia o Estados Unidos son elocuentes).

v) Quinto, contribuye también a dificultar la concreción de una sociedad mundial la ausencia de democracia a nivel de los Estados nacionales en diversas zonas del planeta, o la existencia de democracias de fachada. Al respecto, la opción parece ser no obstante partir desde lo que hay, pero si los cimientos son defectuosos la construcción final también lo será. Sin embargo, la alternativa de esperar un improbable *momento cero* o punto de partida en que la democracia y los derechos humanos se hubieran consolidado en todos los Estados tampoco resulta aceptable. Frente a ello, ¿deberán reducirse entonces las expectativas de una sociedad mundial democrática sólo a lo fácticamente posible?

vi) Finalmente, las notorias y extendidas desigualdades en materia social, cultural y económica en diferentes áreas del globo llevan a plantear la pregunta acerca de las posibilidades, para grandes masas de la población mundial, de alcanzar un desarrollo de conciencia de nivel postconvencional. La figura prototípica que se configura a la luz tanto de la ética del discurso como de la política deliberativa y de la apuesta por una sociedad mundial remite a un ciudadano ilustrado en el más genuino y extenso sentido de la palabra. Empero la realidad muestra una enorme distancia con miras a su concreción.

(8)

Teniendo en cuenta lo antes expuesto, queda en entredicho el potencial transformador que pueda desprenderse de la propuesta habermasiana sobre democracia y derechos humanos. Ciertamente, como se reconoce, las nociones de transformación y de emancipación son ideas basales del pensamiento del autor, especialmente en sus inicios, fuertemente imbuido de la influencia de sus predecesores, tanto de Marx como de la primera generación de la Escuela de Fráncfort. Sin lugar a dudas, se trata de motivaciones que han estado presentes a lo largo de su prolífica obra. Empero, cabe preguntarse hoy en día por las reales posibilidades de concretar los afanes transformadores de sus precursores, y los suyos propios, desde las aguas de un pensamiento que parece haberse *entregado* a las

«seducciones» del derecho y *rendido* ante las presiones sistémicas. Asimismo, es posible poner en duda la capacidad emancipadora de sus planteamientos habida cuenta del progresivo debilitamiento de la dimensión moral en tanto en términos de progreso y avance en cuanto a una conciencia moral esclarecida frente a las innumerables condiciones de atropello de la dignidad humana que actualmente, todavía, es posible constatar. En dicho marco, la economía emerge como una de las fuentes privilegiadas de generación de desigualdades, mas desde la lectura habermasiana sobre el particular poco pueden hacer los ciudadanos al respecto. Frente a ello, la moral en versión de Habermas aparece como incapaz de brindar un camino de abordaje en términos de un «rearme moral» gravitante con miras a la superación de las injusticias. Por lo demás, como se advierte, la influencia de la lógica liberal individualista, como también la inhumana dinámica neoliberal han terminado por calar hondo en las complejas sociedades contemporáneas.

El *camino* del derecho, entonces, aflora como incapaz de dar respuesta a tales cuestiones. No es posible sustentar sobre las espaldas del entramado jurídico la apuesta por una transformación social de dimensiones tales que pudiera traducirse en una superación de las condiciones de opresión humana que dieron impulso al pensamiento crítico. Tras lo expuesto en estas líneas, dicha imposibilidad podría ser sintetizada en las siguientes consideraciones. Primero, porque se trata de un derecho fuertemente asociado al plano sistémico de la sociedad por sobre el del mundo vital. Segundo, en consecuencia, porque más allá de que el derecho pudiera ser llevado al máximo de sus posibilidades –por ejemplo, por medio de la propuesta procedimental habermasiana de un derecho democrático desde su génesis, en cuyo marco los destinatarios de las normas son también sus autores-, el autor establece de antemano ciertas cortapisas al despliegue ciudadano en virtud del *blindaje* sistémico respecto de la economía, y en menor medida del plano político-administrativo. Sin embargo desde el prisma crítico que busca articular teoría y praxis tendrían que ser los propios hombres los responsables de transformar sus condiciones de vida mediante la concientización y la eliminación de las relaciones económicas y sociales alienantes. Tercero, porque históricamente el derecho ha sido administrado por sectores conservadores que desean

conservar sus privilegios. Bien vale aquí recordar la diferencia que establece Cortina entre «manejar el derecho» y «hacer justicia». Cierto es que desde la perspectiva de Habermas se pretende subsanar esta situación, mas también lo es el hecho de que el recurso al derecho no garantiza la justicia.

En *Escritos sobre moralidad y eticidad*, más aún, Habermas delimita taxativamente las tareas de la moral, aduciendo que ésta no debe excederse en su despliegue dado que la filosofía no puede «relevar» a nadie de su responsabilidad política. Mas si se tratara entonces de las posibilidades de acción política con miras a la generación de cambios estructurales, ello tampoco sería plenamente posible en el marco de la propuesta habermasiana teniendo en cuenta las consideraciones realizadas en el presente estudio en torno al empobrecido papel de la ciudadanía y la sociedad civil.

Pese a ello, todavía podría intentarse buscarse una *justificación* al protagonismo del derecho en *Facticidad y validez* -donde *entra en escena* en plenitud del derecho como garante de la integración, a la vez como mecanismo para la mantención del orden social-, asumiendo que se trata de una reconstrucción conceptual, de un *salto* conceptual frente al riesgo de disenso, que hasta ese momento, 1992, podría considerarse que ha sorteado de manera aceptable. Más habría que mirar hacia adelante, a las obras siguientes, para ver el tema a la luz especialmente de sus análisis sobre un escenario postnacional. Al respecto, bien cabe ser reticentes respecto de las posibilidades reales de integración del derecho en el contexto de un orden mundial habida cuenta de las debilidades que ha mostrado ya dentro de los márgenes nacionales. Es factible suponer, como en buena medida ocurre, que más allá de las fronteras de los Estados nacionales seguirán reproduciéndose las lógicas de fuerza entre países poderosos y otros menos aventajados.

Una luz de esperanza pequeña, no obstante, emerge en relación con lo que podría denominarse una cierta *promesa incumplida*: llevar al máximo de sus posibilidades al propio derecho. Ello, dado que en buena medida muchas de las acciones de fuerza o de demostraciones de poderío por parte de grandes potencias o alianzas se encuentran muchas veces amparadas en marcos legales que las posibilitan, que les dotan de una aparente legitimidad, pero que debieran ser superados.

Mas no debe olvidarse, como contraparte, que también –según determinadas conveniencias- se pasan por alto esas mismas estipulaciones jurídicas que previamente se han establecido.

(9)

Al momento de concluir, es preciso hacer referencia también a las dos hipótesis planteadas al inicio de esta tesis doctoral, respecto de lo cual es posible señalar que tras el trabajo desarrollado se corroboran ambos supuestos. Así, por una parte, se constata efectivamente la existencia de una configuración débil de las nociones de democracia y derechos humanos en versión habermasiana, y necesitada por tanto de una complementación proveniente de los aportes de otros autores que con sus reflexiones contribuyen a subsanar sus debilidades de base. Por otra parte, se verifica también que la fragilidad conceptual observada en torno a los tópicos orientadores del presente estudio proviene de condiciones estructurales del análisis del autor que se ubican a la base de aquéllos, todo lo cual ha sido desarrollado extensamente en este estudio.

No obstante ello, destaca el carácter dialogante de la propuesta discursiva en términos globales. Como resulta posible advertir a lo largo del texto, los planteamientos habermasianos intentan en todo momento erigirse como una alternativa posible frente a temáticas como democracia o derechos humanos, sin afán hegemónico ni menos doctrinario. En consecuencia con el contenido de su propuesta, el autor dibuja lo que sería una configuración procedimental del derecho que no pretende eludir el análisis crítico y la discusión con otras perspectivas. Llegará incluso a sostener que “el nuevo paradigma se pone a sí mismo a discusión bajo sus propias condiciones; pues en la medida en que acuñase el horizonte de una comprensión dentro de la cual todos [...] participasen en la interpretación de la Constitución, todo cambio histórico [...] tendría que ser entendido como un desafío a someter a revisión y a examen la propia comprensión paradigmática del derecho.” (Habermas, 2008b: 532).

Partiendo de esa voluntad dialogante, es que en estas líneas se ha intentado desarrollar un intercambio de visiones entre los planteamientos de Habermas, orientadores del presente estudio, y ciertos aportes que ha sido posible rescatar tanto de Adela Cortina

como de Axel Honneth. Una interacción que, se estima, ha sido del todo enriquecedora tanto para la comprensión misma de los tópicos estudiados como de la perspectiva habermasiana en general, desde una mirada crítica y reflexiva que es, sin lugar a dudas, seña de identidad de estos tres autores.

Más específicamente, tanto los aportes de Cortina como de Honneth contribuyen a la configuración de una noción fortalecida de derechos humanos que trasciende, con mucho, a su consideración como meras normas jurídicas. Desde ambos autores se releva la dimensión moral de estos derechos, especialmente en relación con su carácter de demandas o exigencias con miras a la superación de situaciones de injusticia que atropellan la dignidad humana. Si bien es cierto en Honneth la perspectiva del reconocimiento es nítidamente distinguible, también lo es en las aguas cortinianas, pues como se precisa, “la ética de la razón cordial se sitúa en la tradición del *reconocimiento recíproco*” (Cortina, 2010a: 15).

Junto con ello, desde ambos pensadores se pone fuertemente el acento en la experiencia del menosprecio y la vulneración humana tanto como impedimentos para un verdadero reconocimiento recíproco como también en cuanto motivación a la acción. Cortina llega a sostener inclusive que “[e]s la vivencia del sufrimiento injusto la que pone en marcha una auténtica teoría crítica de la sociedad.” (Cortina, 2010a: 21)¹⁵³.

¹⁵³ Muy probablemente Cortina apoya este planteamiento en el relato que hace el propio Habermas de los últimos momentos de vida de Marcuse, posteriormente recogido en *Perfiles filosófico-políticos* (1975a, p. 296): “Poco antes de su octogésimo cumpleaños, en la preparación de una entrevista con ese motivo, Marcuse y yo tuvimos un largo diálogo sobre cómo podíamos y debíamos explicar la base normativa de la teoría crítica. Cuando le volví a ver este último verano, Herbert Marcuse yacía en la sala de cuidados intensivos de un hospital de Fráncfort rodeado de aparatos por los dos lados de su cama. Nadie sabía que esto era el principio del fin. En esta ocasión, que en verdad fue nuestro último encuentro filosófico, Marcuse, conectando con nuestra discusión de dos años antes, me dijo: «¿Ves? ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de los otros.»”. Esta remembranza fue recogida por Cortina en *La escuela de Fráncfort. Crítica y utopía* (2008, p. 62).

BIBLIOGRAFÍA

A. OBRAS DE JÜRGEN HABERMAS

a. Trabajos monográficos

Habermas, J. (1975a): *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid. Trad.: Manuel Jiménez/ *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971.

_____ (1975b): *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires. Trad.: José L. Etcheverry/ *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp: Frankfurt a. M., 1973.

_____ (1981): *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid. Trad.: Jaime Nicolás y Ramón García/ *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1976.

_____ (1982): *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid. Trad.: José Vidal B/ *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1968.

_____ (1987): *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid. Trad.: Salvador Mas y Carlos Moya/ *Theorie und Praxis*, Suhrkamp: Frankfurt a. M., 1963.

_____ (1989): *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid. Trad.: Manuel Jiménez/ *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984.

_____ (1990): *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid. Trad.: Manuel Jiménez/ *Nachmethaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988.

_____ (1991a): *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona. Trad.: Manuel Jiménez/ *Über Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984¹⁵⁴.

¹⁵⁴ El texto que da origen a esta obra, en

- _____ (1991c): *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid. Trad.: Manuel Jiménez/ *Die nachholende Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1990.
- _____ (1997b): *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid. Trad.: Manuel Jiménez/ *Die Normalität einer Berliner Republik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1995.
- _____ (2000a): *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid. Trad.: José Mardomingo/ *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991).
- _____ (2000b): *La constelación posnacional*, Paidós, Barcelona. Trad.: Pere Fabra, Luis Díez y Daniel Gamper/ *Die postnationale Konstellation*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1998.
- _____ (2001): *Israel o Atenas*, Trotta, Madrid. Trad.: Pere Fabra, Manuel Jiménez y Juan C. Velasco.¹⁵⁵
- _____ (2002a): *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, Barcelona. Trad.: Pere Fabra/ *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Reclam, Stuttgart, 2001.
- _____ (2002b): *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona. Trad.: R. S. Carbó/ *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2001.
- _____ (2002c): *Ensayos políticos*, Península, Barcelona. Trad.: Ramón García/ *Kleine politische Schriften I-IV*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Esta antología fue especialmente editada en español incorporando textos diversos de Habermas que fueron publicados previamente en alemán por Suhrkamp, Frankfurt a. M. Los escritos son: «El idealismo alemán de los filósofos judíos» (1961), «De la dificultad de decir que no» (1964), «Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá» (1991), «Sobre la frase de Max Horkheimer: ¿Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios?» (1991), «Libertad comunicativa y teología negativa: preguntas a Michael Theunissen» (1997), «Rastrear en la historia lo otro de la historia. Sobre *Shabbetay Zwi* de Gershom Scholem» (1997), «Israel o Atenas. ¿A quién pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la pluralidad multicultural» (1993).

- _____ (2004b): *Tiempo de transiciones*, Trotta, Madrid. Trad.: Rafael de Agapito/ *Zeit der Übergänge*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2001.
- _____ (2006a): *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona. Trad.: Antoni Doménech/ *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand, Darmstadt/Neuvied, 1962.
- _____ (2006b): *El Occidente escindido*, Trotta, Madrid. Trad.: José. L. López/ *Der gespaltene Westen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2004.
- _____ (2006c): *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona. Trad.: Pere Fabra, Daniel Gamper, Francisco J. Gil, José L. López, Pedro Madrigal y Juan C. Velasco/ *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005.
- _____ (2007): *Identidades nacionales y posnacionales*, Tecnos, Madrid. Trad.: Manuel Jiménez.¹⁵⁷
- _____ (2008a): *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona. Trad.: Ramón García/ *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983.
- _____ (2008b): *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid. Trad.: Manuel Jiménez/ *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992.
- _____ (2009): *¡Ay, Europa!*, Trotta, Madrid. Trad.: José L. López, Pedro Madrigal y Francisco J. Gil/ *Ach, Europa*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2008.

¹⁵⁶ Esta obra reúne en una edición castellana los siguientes escritos de Habermas previamente publicados en alemán: *neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985; *Kleine politische Schriften I-IV*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981.

¹⁵⁷ Esta obra fue una edición especialmente preparada para su publicación en castellano, inglés y francés. Contiene los siguientes escritos de Habermas cuyas títulos y datos originales de publicación son: «Die Schrecken der Autonomie. Carl Schmitt auf englisch» y «Geschichtsbewusstsein und postraditionale Identität», en *Eine Art Schadensabwicklung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1987. También «Werk und Weltanschauung. In Beitrag zur Heidegger Kontroverse aus deutscher Sicht» y «Interview mit Jean-Marc Ferry», 1988.

_____ (2010a): *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid. Trad.: Manuel Jiménez/ *Technik und wissenschaft als «Ideologie»*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1968.

_____ (2010b): *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona. Trad.: Juan C. Velasco y Geard Vilar/ *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.

_____ (2010c): *Teoría de la acción comunicativa*, Trotta, Madrid. Trad.: Manuel Jiménez/ *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981.

_____ (2012): *La constitución de Europa*, Trotta, Madrid. Trad.: Javier Aguirre, Eduardo Mendieta, María Herrera, Francesc J. Hernández, Benno Herzog y José M. Carabante/ *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Suhrkamp, Berlín, 2011.

_____; Putnam, H. (2008): *Normas y valores*, Trotta, Madrid. Trad.: Francisco J. Gil y Jesús Vega/ *Werte und normen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2001.

a. Capítulos de libro

Habermas, J. (1991b): Justicia y solidaridad (Una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg), en Cortina, A; Apel, K-O.; De Zan, J. y Michellini, D. (Eds.)/ *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, pp. 175-205.

_____ (1997a): Consideraciones finales, en Gimbernat, J. (Ed.)/ *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 261-271.¹⁵⁸

_____ (2004a): Derechos humanos y soberanía popular: las versiones liberal y republicana, en Ovejero, F.; Martí, J. L.; Gargarella, R.

¹⁵⁸ Este texto corresponde a la respuesta de Habermas a las interpelaciones que le plantearon diferentes autores en el marco de un seminario sobre su pensamiento realizado en España en 1992, y que contó con la presencia del propio Habermas. Las exposiciones presentadas en dicho encuentro fueron recogidas en la obra señalada.

(Comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Paidós, Barcelona, pp. 76-104.

B. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Alexy, R. (1993): *Derecho y razón práctica*, Fontamara, México.

_____ (1997): *Teoría de los derechos fundamentales*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

_____ (2005): *La institucionalización de la justicia*, COMARES, Albolote (Granada).

Apel, K.-O. (1985): *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid.

_____ (1991): *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona.

Aranguren, J. L. (1991): «Ética comunicativa y democracia», en Cortina, A; Apel, K-O.; De Zan, J. y Michellini, D. (Eds.)/ *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, pp. 209-218.

Buendía, P. (2009): La Declaración de los derechos humanos en el Islam, en Ricardo Martín y Guillermo A. Pérez (Dircts.)/ *Los derechos humanos sesenta años después (1948-2008)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, pp. 265-288.

Bustamante, J. (2001): Hacia la cuarta generación de derechos humanos: repensando la condición humana en la sociedad tecnológica, *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación*, nº 1. Recuperado el 10/04/13, de: <http://www.oei.es/revistactsi/numero1/bustamante.htm>

Cohen, J. L. y Arato, A. (2000): *Sociedad civil y teoría política*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Conill, J. (2004): *Horizontes de economía ética*, Tecnos, Madrid.

_____ (2006): *Ética hermenéutica: Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid.

- _____ (2007): «La entraña religiosa de la razón moderna. Habermas y el vigor del *common sense* para una ciudadanía postsecular», *Revista de Ciencias Sociales*, 52, pp. 533-548.
- Cortina, A. (1986): *Ética mínima*, Tecnos, Madrid.
- _____ (1988): «La moral como forma deficiente de derecho», *Doxa*, nº 5, pp. 69-85.
- _____ (1991): «Una ética política contemplada desde el ruedo ibérico», en Cortina, A; Apel, K-O.; De Zan, J. y Michellini, D. (Eds.)/ *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, pp. 219-256.
- _____ (1992): «Ética Comunicativa», en Camps, V.; Guariglia, O. y Salmerón, F. (Eds.)/ *Concepciones de la Ética*, Trotta, Madrid, pp. 177-199.
- _____ (1998): «Sociedad civil», en Cortina, A. (Dir.)/ *10 palabras clave en filosofía política*, Verbo Divino, Estella (Navarra), pp. 353-388.
- _____ (1999a): «Autoridad, responsabilidad y libertad en el proceso educativo», en Ollero, A. (Coord.)/ *Valores en una sociedad plural*, Fundación para el análisis y los estudios sociales, Madrid, pp. 149-172.
- _____ (1999b): *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid.
- _____ (1999c): «Derechos humanos y discurso político», en González, G. (Coord.)/ *La condición humana en la sociedad tecnológica*, Tecnos, Madrid.
- _____ (2000): *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid.
- _____ (2001a): *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid.
- _____ (2001b): *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid.
- _____ (2008): *La Escuela de Fráncfort: crítica y utopía*, Síntesis, Madrid.

- _____ (2009a): *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Nobel, Oviedo.
- _____ (2009b) «La política deliberativa de Jürgen Habermas: virtualidades y límites», *Revista de Estudios políticos*, nº 144, pp. 169-193.
- _____ (2009c): *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de la persona*, Taurus, Madrid.
- _____ (2010a): *Justicia cordial*, Trotta, Madrid.
- _____ (2010b): *Las raíces éticas de la democracia*, Universidad de Valencia, Valencia.
- _____ (2011): *Neuroética y neuropolítica*, Tecnos, Madrid.
- _____ ; Conill, J. (1998): *Democracia participativa y sociedad civil. Una ética empresarial*, Siglo del hombre, Colombia.
- Dahl, R. (2002): *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona.
- De Zan, J. (1991): «Significación moral de la democracia», en Cortina, A; Apel, K-O.; De Zan, J. y Michellini, D. (Eds.)/ *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, pp. 297-320.
- _____ (2004): *La ética, los derechos y la justicia*, Fundación Konrad-Adenauer Uruguay, Uruguay.
- _____ (2006): «Los sujetos de la política. Ciudadanía y Sociedad Civil», *Tópicos*, nº 14. Recuperado el 16/02/2013 de:
http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2006000100005
- Diccionario de la Real Academia Española, 22ª ed., versión on line del sitio web: www.rae.es
- Diccionario jurídico Espasa (1992), Espasa Calpe, Madrid.
- García-Marzá, D. (1992): *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid.

- _____ (2003): «La responsabilidad por la praxis: la ética discursiva como ética aplicada», en Cortina, A. y García-Marzá, D. (Eds.)/ *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, pp. 159-190.
- _____ (2008): «Sociedad civil: una concepción radical», *Recerca*, nº 8, pp. 27-46.
- _____ (2011): *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Trotta, Madrid.
- Giddens, A. (2008): *Consecuencias de la Modernidad*, Alianza, Madrid.
- González, N. (1991): *¿Hacia una nueva declaración de los derechos humanos?*, en *El derecho al desarrollo o el desarrollo de los derechos*, Ed. Complutense, Madrid, pp. 32-48.
- Gutiérrez de Terán, I. (2009): «La Declaración de 1948 y el concepto islámico de los derechos humanos», en De la Guardia, R. y Pérez, G. (Dircts.)/ *Los derechos humanos sesenta años después (1948-2008)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, pp. 287-309.
- Heater, D. (2007): *Ciudadanía. Una breve historia*, Alianza, Madrid.
- Hegel, G. W. F. (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona.
- _____ (2007): *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Held, D. (2002): *Modelos de democracia*, Alianza, Madrid.
- Hernández, F. y Herzog, B. (2011): «Axel Honneth: estaciones hacia una teoría crítica reconocitiva (Introducción)», en Honneth, A./ *La sociedad del desprecio*, Trotta, Madrid, pp. 9-37.
- Honneth, A. (1997): *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona.
- _____ (2007): *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires.

- _____ (2009): *Crítica del poder*, Machado Libros, Madrid.
- _____ (2010): *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Katz: Buenos Aires.
- _____ (2011): *La sociedad del desprecio*, Trotta, Madrid.
- Hosbawm, E. (1995): *Historia del siglo XX*, Crítica, Barcelona.
- Jiménez R., M. (1995a): «Facticidad y validez (II): El sistema de los derechos», en Jiménez, M.; Martínez, F. J.; Martínez, J. M. y Martínez, L. / *Metafísica y política en la obra de J. Habermas*. Fundación de investigaciones marxistas, Madrid, pp. 69-101.
- _____ (1995b): «Facticidad y validez (I): Sentido y naturaleza de la regulación jurídica», en Jiménez, M.; Martínez, F. J.; Martínez, J. M. y Martínez, L. / *Metafísica y política en la obra de J. Habermas*. Fundación de investigaciones marxistas, Madrid, pp. 51-67.
- _____ (2008): «Introducción», en Habermas, J./ *Facticidad y Validez*, Trotta, Madrid, pp. 9-55.
- Kant, I. (2005): *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid.
- _____ (2008): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Keane, J. (2008): «Once tesis sobre el mercado y la sociedad civil», *Recerca*, nº 8, pp. 11-25.
- La renta básica: preguntas y respuestas más frecuentes. Recuperado el 16/07/2013 de:
http://www.tercersector.cat/admin/repositori/file/Dossiers/Dosier--La-Renta-b-sica_preguntas-y-respuestas-m-s-frecuentes-pdf
- Luhmann, N. (1983): *Sistémica jurídico y dogmática jurídica*, Centro de estudios constitucionales, Madrid.
- _____ (1998): *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Anthropos, Barcelona.

- Maliandi, R. (1991): «Hacia un concepto integral de democracia», en Cortina, A.; Apel, K-O.; De Zan, J. y Michellini, D. (Eds.)/ *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, pp. 257-295.
- Marshall, Th. y Bottomore, T. (2005): *Ciudadanía y clase social*, Losada, Buenos Aires.
- Marx, K. (2001): *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid.
- McCarthy, Th. (1987): *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid.
- _____ (1992): *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid.
- McIntyre, A. (2001): *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós, Barcelona.
- McCrudden, Ch. (2008): «Human dignity and judicial interpretation of human rights», *The European Journal of International Law*, nº 4, pp. 655-724.
- Mead, G. H. (1982): *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona.
- Muguerza, J. (1997): «De la conciencia al discurso: ¿Un viaje de ida y vuelta?», en Gimbernat, J. (Ed.)/ *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 63-110.
- _____ (2000): «Prólogo: A modo de presentación», en Velasco, J. C./ *La teoría discursiva del derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, pp. XI-XIV.
- Naciones Unidas (1948): *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Recuperado el 22/03/2011 de: www.un.org/es/documents/udhr
- Nino, C. S. (1989): *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Ariel, Barcelona.
- _____ (1994): *Derecho, moral y política. Una revisión de la teoría general del derecho*, Ariel, Barcelona.

- Papacchini, A. (2003): *Filosofía y derechos humanos*, Universidad del Valle, Colombia.
- Parsons, T. (1982): *El sistema de las sociedades modernas*, Trillas, México.
- Peces-Barba, G. (2002): *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*, Dykinson, Sevilla.
- Pereira, G. (2010): «Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth», *Andamios*, nº 13, pp. 323-334.
- Pérez Luño, A. (1984): *Derechos humanos, Estado de derecho y constitución*, Tecnos, Madrid.
- Pérez-Díaz, V. (1997): *La esfera pública y la sociedad civil*, Taurus, Madrid.
- Prieto, E. (2003): *Jürgen Habermas: acción comunicativa e identidad política*, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid.
- Requejo, F. (1991): *Teoría crítica y Estado social. Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas*, Anthropos, Barcelona.
- Ricoeur, P. (2005): *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid.
- Romero, J. (2011): «Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas», *Isegoría*, nº 44, pp. 139-159.
- Siurana, J. C. (2011): «Las capacidades ético-discursivas como capacidades para el reconocimiento recíproco: bases de un modelo de desarrollo humano», *Éthique et économique/Ethics and Economics*, nº 8, pp. 25-39.
- Thiebaut, C. (1996): «Sujeto moral y virtud en la ética discursiva», en Guariglia, O. (Ed.)/ *Cuestiones morales*, Trotta, Madrid, pp. 23-49.
- Ureña, E. (1978): *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*. Tecnos, Madrid.
- Vallespín, F. (1997): «¿Reconciliación a través del derecho? Apostillas a la facticidad y validez de Jürgen Habermas», en Gimbernat, J. A. (Ed.)/

La filosofía moral y política de Jürgen Habermas, Biblioteca Nueva, Madrid, pp.199-223.

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

_____ (2003): *Para leer a Habermas*, Alianza, Madrid.

Weber, M. (1944): *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

Wellmer, A. (1988): «Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración» En: Giddens, A. (et. al)/ *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, pp. 65-110.