



VNIVERSITAT
ID VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y CC. de la Educación

Programa de Doctorado en Ética y Democracia

TESIS DOCTORAL

La constitucionalización cosmopolita del Derecho
internacional: una reconstrucción crítica de la propuesta de Jürgen
Habermas

Presentado por:

Miguel Arteta Arilla

Dirigido por:

Juan Carlos Siurana Aparisi

Valencia

Septiembre 2014

ÍNDICE:

INTRODUCCIÓN	9
1. Agradecimientos.....	9
2. Motivo de la elección del tema.....	9
3. Consideraciones previas	13
4. Metodología:	18
5. Hipótesis y objetivos:.....	21
6. Estructura de contenidos:	23
PRIMERA PARTE: Eticidad y moralidad: una teoría práctica neohegeliana contra la peor herencia hegeliana	33
Capítulo 1. El legado infructuoso de la polémica entre Hegel y Kant: los enemigos a batir	38
1. Hegel y el papel del individuo en la Historia.....	38
1.1 La unión hegeliana de eticidad y moralidad.....	38
1.2 Los errores de Hegel: también para él llega tarde el búho de Minerva.....	41
1.3 Una paradójica concepción de la sociedad civil	43
2. Tras Hegel: “La razón situada”	47
2.1 Abandono del pensamiento referido a la Unidad: el historicismo de Dilthey y el realismo político de Schmitt.	47
2.1.1 El historicismo de Dilthey.....	47
2.1.2 Una crítica del poder: el realismo político de Carl Schmitt:	48
2.2 “Razón situada” y reflexión hermenéutica sobre la <i>vida auténtica</i> :.....	53
2.2.1 De Kierkegaard al nacionalismo étnico:.....	53
2.2.2 Una crítica de la razón: el existencialismo de Heidegger y la versatilidad interesada del <i>Dasein</i>	54
2.2.3 De la hermenéutica de Gadamer a la “política del reconocimiento” de Charles Taylor:	58
3. Tras Hegel: posmodernismo y desintegración de la razón	64
3.1 Posmodernismo y nacionalismo:.....	64
3.1.1 La hermenéutica de la sospecha:	64
3.1.2 El nacionalismo de Gehlen:	66
3.2 Contextualismo radical: la integración de lo otro de la razón.	67
4. Sistemas y persona:	68
Capítulo 2: Entre la razón comunicativa del interlocutor válido y una teoría de sistemas: una teoría de la evolución social como proceso de modernización	74
1. Hegelianizar a Kant: Mead en la recepción hegeliana de Habermas	74

2. La unidad de la razón comunicativa contra las “continuidades históricas”: la hermenéutica “profunda” o “críticamente ilustrada” como crítica de la hermenéutica.....	82
3. Entre la reproducción simbólica y la reproducción material de la sociedad: una teoría de la modernización (o evolución social) de dos niveles para afrontar las patologías de la comunicación sistemáticamente distorsionada.....	85
3.1 Primer nivel: reproducción simbólica de la sociedad. Teoría de la acción comunicativa e integración social.....	86
3.1.1 La irrebasabilidad del diálogo racional: una razón comunicativa pragmático-formalmente reconstruida	86
3.1.2 Conceptualización del “mundo de la vida”	94
3.1.3 Tres componentes estructurales para la <i>reproducción simbólica</i> de la sociedad como mundo de la vida: reproducción de “cultura”, “sociedad” e “identidad personal”.....	96
3.1.4 <i>Reproducción material</i> de la sociedad como mundo de la vida que incumbe al mantenimiento del sustrato material del mundo de la vida.....	98
3.2 Segundo nivel: reproducción material de la sociedad. Teoría social e integración sistémica	100
3.3 Una teoría social de dos niveles:.....	102
3.3.1 Un primero momento: surgimiento de la diferenciación sistémica.....	102
3.3.2 Un segundo momento: reacople de los sistemas diferenciados al mundo de la vida por una evolución social no patológica.....	104
3.3.3 ¿Hay evolución social en la diferenciación sistémica del mercado? Entre la “actitud performativa” y la “actitud objetivante”.	106
4. Reproducción de “personalidad” y “cultura”. Autorrealización como impulso hacia la libertad: por una autocomprensión ética reflexiva en la “disputa de los historiadores”	112
5. Reproducción de la “sociedad”. La “autodeterminación” como impulso hacia la igualdad: un principio discursivo “neutro” para la autonomía (moral) y para la autolegislación (democrática)	119
5.1 Una ética discursiva	121
5.1.1 Tres razones para fundar una ética del discurso:	121
5.1.2 La operacionalización de D como principio moral: el principio de universalización U.....	129
5.1.3 El punto más débil de la ética discursiva: ¿una ética más allá del individuo?.	132
5.2 Una teoría discursiva del derecho.....	134
5.2.1 Una “reconstrucción racional” de la “autocomprensión” del derecho moderno.....	134
5.2.2 Formulación del “principio democrático”:.....	137
5.2.3 La legitimidad del sistema jurídico-político: “juridificación” y “racionalización” del poder	139

SEGUNDA PARTE: El proceso de constitucionalización: una “soberanía popular procedimental” para “racionalizar” derecho y poder.144

Capítulo 3. La constitucionalización o juridificación democrática: Derecho, poder y solidaridad a la base de una concepción epistémica de la democracia.....147

1. La “soberanía popular como procedimiento” mediada por el derecho o el derecho como “sistema de saber”	147
1.1 El “concepto procedimental de la política deliberativa”.....	149
1.2 La “génesis lógica” del “sistema de los derechos” y el “carácter dinámico de la constitución”.....	153
1.2.1 El “sistema de los derechos”.....	154
1.2.2 Una constitución de carácter dinámico:	158
2. El poder administrativo Vs el poder comunicativo. El proceso de racionalización del poder estatal.....	160
2.1 El Derecho como medio de organización de la dominación política: un sistema de acción	160
2.2 Condiciones para que el poder administrativo se someta al poder comunicativo: los principios del Estado de Derecho.	164
2.3 El poder comunicativo y la dimensión epistémica de la democracia.....	167
2.3.1 Condiciones que han de cumplirse para la generación de poder comunicativo.....	167
2.3.2 Legitimidad del poder comunicativo: el modelo procesual de la formación racional de la voluntad política.....	170
2.3.3 La opinión pública en una democracia con dimensión epistémica.....	172
3. Política y solidaridad. Integración cultural, legitimidad democrática y patriotismo constitucional	186
3.1 El surgimiento de la “legitimidad a partir de la legalidad”: el requisito de una cultura política liberal para romper la paradoja.....	186
3.2 Poder comunicativo como disenso: movimientos sociales y desobediencia civil.....	189
3.3 Una <i>autocomprensión</i> ético-política <i>correcta</i> : el patriotismo constitucional enraizado en la cultura política propia:.....	191

Capítulo 4. Razones para una nueva perspectiva cosmopolita199

1. ¿Razones morales? Las ambivalencias de un rostro de Jano	199
1.1 La “soberanía popular como procedimiento” y el problema de las fronteras: el rostro más conservador de Jano.....	199
1.2 Dignidad y universalismo moral tras el mejor de los rostros de Jano.....	206
2. Tensión sistémica: globalización <i>de facto</i> pero no <i>de iure</i> . “Path-dependence”, o la necesidad de reanclar transnacionalmente “dinero”, “poder” y “solidaridad”.....	210

3. ¿Hay razones de la razón anamnética? Pensar la justicia cosmopolita desde el recuerdo de la injusticia.....	215
3.1 La crítica de la razón anamnética:.....	215
3.2 Los límites de la razón anamnética:	220
3.3 La razón anamnética como virtud cívica: pensar desde la <i>culpa política</i>	226

TERCERA PARTE. La constitucionalización cosmopolita del derecho internacional como un continuum de “juridificación” y “civilización” democráticas del poder 230

Capítulo 5. Una propuesta neokantiana: la soberanía popular procedimental ante la transnacionalización burocrática y mercantil.231

1. Derecho internacional clásico (1648 y 1918)	231
2. Kant trata de resolver el problema.	232
2.1 Conceptualmente:.....	232
2.2 Pragmáticamente: una filosofía de la historia.	235
3. El Cosmopolitismo actual en la encrucijada: entre el proyecto kantiano y la potencia hegemónica	237
3.1 El realismo y la política hegemónica:.....	238
3.1.1 Carl Schmitt y la mentira existencialista del realismo:.....	238
3.1.2 Deficiencias teóricas de realistas. Una base para la “guerra justa” o “legal”	239
3.1.3 La política hegemónica:	243
3.1.4 Deficiencias de la política hegemónica:.....	244
3.2 Habermas: una propuesta neokantiana frente al realismo y la política hegemónica	247
3.2.1 Adaptación del concepto de soberanía estatal a las nuevas formas de gobernar más allá de la soberanía estatal.....	248
3.2.2 Tres revisiones conceptuales:.....	257

Capítulo 6. Institucionalización de una Constitución cosmopolita 267

1. Dialéctica histórica sin absoluto: un apoyo pragmático de la constitucionalización cosmopolita en Habermas.....	267
1.1 De 1919 a 1939: la Sociedad de Naciones y Briand Kellog.	269
1.2 De 1945 a 1991: la ONU y los Tribunales internacionales.	270
1.3 De 1991 hasta nuestros días.....	272
1.4 Crisis financiera, ¿una nueva apertura?	275
2. Política e institucionalización cosmopolita en la propuesta de Habermas: la soberanía compartida multinivel.....	279
2.1 Un segundo nivel: una organización mundial en el plano supranacional	281
2.1.1 ¿Por qué los Estados más fuertes no se atrincherarían? Una ordenación política de signo monista.	282

2.1.2	¿Es posible compartir un discurso intercultural acerca de los derechos humanos? Una respuesta pragmática.....	286
2.1.3	¿Cómo se pueden legitimar las decisiones políticas en las organizaciones internacionales?.....	293
2.2	Un tercer nivel. Un plano transnacional heterárquico. La política interior mundial con funciones redistributivas y de entendimiento intercultural: una nueva forma de gobernanza.....	298
2.2.1	La UE como paradigma de <i>global player</i>	299
2.2.2	El sistema internacional de negociación:.....	310
2.2.3	El problema de la legitimación en el nivel transnacional.....	311

CUARTA PARTE. Estados como “figuras vivas de una ‘justicia existente’”: los defectos de la constitucionalización cosmopolita de Habermas 320

Capítulo 7. ¿Una idealización excesiva de la política deliberativa?	323
1. Algunas críticas al idealismo discursivo:.....	324
2. ¿Una política deliberativa excesivamente idealista? Algunas críticas internas a su política deliberativa	329
2.1 ¿Una política deliberativa con dimensión epistémica o sus solas condiciones de posibilidad?	329
2.2 ¿Una teoría política exportable?.....	330
2.3 El sistema de los media y la colonización del mundo de la vida	331
2.4 Virtud ciudadana ante el poder social.....	335
3. La democracia agonal: una crítica externa a la dimensión epistémica de la democracia deliberativa.....	342
3.1 Chantal Mouffe: un “exterior constitutivo” contra la comunicación racional.....	344
3.2 La política democrática de Rancière contra las perversiones “posdemocráticas” del Estado de Derecho.....	345
3.3 ¿En qué lugar dejan las críticas de la democracia agonal a Habermas?.....	351
3.3.1 “Situación ideal de diálogo” como crítica:	351
3.3.2 Estado de Derecho como elemento crítico de la democracia:.....	355
3.4 Hardt y Negri: ¿una Multitud como sujeto constituyente mundial?.....	358
3.4.1 Una democracia de multitudes.....	358
3.4.2 Las deficiencias de la democracia de Multitudes de Hardt y Negri,.....	361
4. Cosmopolitismo como unidad desde la multiplicidad de las voces.....	363

Capítulo 8. ¿No está en juego la sujeción del poder de los Estados? La crítica realista y el vínculo territorial del autogobierno democrático 366

1. La crítica realista al cosmopolitismo habermasiano: la deslealtad institucional, la izquierda internacionalista y el “argumento económico”.....	366
--	-----

1.1	Flaquezas de un modelo de soberanía basado en la lealtad institucional:	367
1.1.1	Ahogo y dependencia de la “soberanía popular”	367
1.1.2	La lealtad institucional como salvaguarda de la soberanía popular en un nuevo modelo para la constitucionalización de las relaciones transnacionales:	368
1.1.3	La deslealtad institucional de Cataluña: un canto a la desesperanza	369
1.2	La izquierda internacionalista: ¿todavía en el paradigma westphaliano?	370
1.2.1	Rancière y la doble pertenencia:	370
1.2.2	Chantal Mouffe y los proyectos contrahegemónicos:	374
1.2.3	Danilo Zolo contra el modelo de la Santa Alianza:	376
1.3	Un desafío técnico: ¿un argumento económico o el interés estatista por conservar un orden socioeconómico global injusto?	377
1.3.1	A nivel mundial:	377
1.3.2	A nivel europeo:	380
1.4	Una jerarquización cosmopolita contra las injusticias heredadas	384
1.4.1	Contra la república mundial y el internacionalismo	384
1.4.2	Entre la política mundial sin gobierno mundial y la jerarquización del derecho internacional	390
2.	La crítica democrática: el vínculo entre autogobierno y territorialidad	394
2.1	La paradoja de la legitimación democrática: un vínculo entre el autogobierno democrático y la representación territorial	394
2.1.1	Benhabib y la paradoja de la legitimidad democrática	395
2.1.2	Max Pensky y el “alcance constitucional”:	397
2.2	¿Democracia o cosmopolítica? ¡Cosmopolítica democrática!	402
2.2.1	Hacia una verdadera “accountability”: deliberación y transnacionalización de las esferas públicas estatales	405
2.2.2	“Responsiveness” y legitimación representativa de la política mundial: dos vías hacia la parlamentarización de una política mundial	409
2.3	¿Un Parlamento mundial como solución?	411

Capítulo 9. ¿Preservar una forma de vida o una defensa poco ambiciosa de los DDHH? Una lectura del principio de subsidiariedad contra el aguijón comunitarista.....416

1.	¿Un repliegue comunitarista en el cosmopolitismo de Habermas?	419
2.	Sobre el alcance del comunitarismo	422
2.1	Cuatro premisas perversas del comunitarismo:	422
2.1.1	La premisa ontológica, la inconmensurabilidad y la tesis del no demos	422
2.1.2	La premisa instrumental: la llamada nacionalista a la homogeneidad	424

2.1.3	Premisa ética o valorativa: la <i>indeseabilidad</i> de la integración política.....	428
2.1.4	Imposibilidad de extender la compasión: la premisa psicológico-moral	429
2.2	El doble juego del comunitarismo: la falla socioeconómica y las distorsiones del poder.....	431
3.	Frente al comunitarismo, cosmopolitismo moral.....	435
3.1	Una compasión cosmopolita. Retazos de Martha Nussbaum	435
3.2	Algunas voces en defensa del discurso transcultural: Appiah, Waldron y McCarthy	438
3.3	Los déficits del cosmopolitismo moral: una crítica a Appiah	441
4.	El cosmopolitismo político: hacia una solidaridad cosmopolita.....	442
4.1	Breve genealogía de la solidaridad hasta la propuesta habermasiana:	443
4.2	¿Cómo construir y extender la solidaridad? La deliberación ciudadana en la esfera pública	445
4.2.1	La revisión de Craig Calhoun:.....	446
4.2.2	Los lazos solidarios de la acción comunicativa: la lectura habermasiana de Max Pensky	448
4.3	Poner el carro delante de los bueyes o la construcción de un sistema de partidos supranacional.....	450
5.	Por una lectura más ambiciosa de los DDHH: una relectura del principio de subsidiariedad.....	451
5.1	La cuchilla entre la organización mundial y el sistema central de negociación. ¿Una lectura poco ambiciosa de los DDHH?.....	451
5.2	El principio de subsidiariedad: repolitizar lo ético en un Parlamento mundial.....	456
5.2.1	Tras los pasos de Otfried Höffe: una República del mundo subsidiaria y federal.....	456
5.2.2	Sugerencias para apuntalar el principio de subsidiariedad en la obra de Habermas.....	458
	CONCLUSIONES:	462
	Bibliografía:	500

INTRODUCCIÓN

1. Agradecimientos

A Cécile Fabre le debo haber podido realizar una estancia de nueve meses en la Universidad de Oxford, donde, además de asistir a interesantísimos seminarios, pude hacer una recopilación bibliográfica sin la que no hubiera sido posible llevar a puerto este trabajo.

A Juan Carlos Siurana debo agradecerle su absoluta disposición para atenderme en su despacho, avasallado por los pasillos, en los seminarios del grupo de bioética, en su casa o por teléfono.

Me resulta difícil explicar todo lo que le debo a Tomás Valladolid: sus palabras de ánimo en los peores momentos; las infinitas y esclarecedoras discusiones telefónicas sobre la teoría de Habermas en torno al Estado de Derecho, el papel democrático del disenso, la memoria anamnética; sus consejos bibliográficos; sus apreciaciones y correcciones; en fin, su amistad solícita y sobrevenida precisamente durante este proceso de tesis.

A mis tíos, Aurelio y Beba, les debo que se encargaran desde hace ya muchos, muchos años de que este trabajo algún día viera la luz. Aunque entonces todavía no lo imaginábamos nadie. A mis padres, por estar siempre ahí. Y a Marta, claro, por lo más importante de todo; pero esto ella ya lo sabe.

2. Motivo de la elección del tema

La primera hipótesis que me aventuro a afirmar es que cuando uno se adentra en la obra de Habermas para realizar una tesis resulta a la par fácil y difícil justificar luego el porqué de dicha decisión. Es difícil porque se ha sudado mucha tinta en el proceso: no sé si se imagina el lector a un licenciado en Derecho y Ciencias Políticas (aun con varias placenteras lecturas filosóficas a la espalda) abriendo por primera vez *Pensamiento posmetafísico* y dándose de bruces con ese “Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead”. Echar la vista atrás es recordar la sangre que se sudó, sobre todo en los comienzos. Pero no se puede decir lo anterior sin reconocer inmediatamente lo gratificante que resultan muchas de las estaciones del viaje, cuando un buen día y de repente, uno siente que ha expandido horizontes, que es capaz ahora de encajar piezas imposibles, que se sabe con más tablas para arrostrar a más y más autores. Siente incluso, por momentos, que gracias a la pequeña porción de pensamiento que le ha conseguido robar para siempre a Habermas, es capaz de plantar cara a contrincantes filosóficos con los que jamás hubiera soñado batirse. Se sudó, sí; pero al fin y al cabo, ya se sabe: la letra con sangre entra. Por eso se recuerda siempre con más agrado las últimas estaciones del recorrido; en éstas, la estructura entera se tambalea menos, se va ganando nitidez en los trazos y uno empieza, aunque tan a penas, a sentirse capaz de enfrentar incluso al adversario más temido: el propio Habermas. Pero siempre a su vera.

Claro que debe haber un motivo para escoger el estudio de un tema al cual se le van a dedicar tantas semanas, meses, años. Y mejor si ese motivo viene avalado, como me gustaría mostrar, por buenas razones. Desde que obtuve la beca de colaboración, entonces en el departamento de Filosofía del Derecho, me decanté por enfocar mis inquietudes, así como una incipiente información y argumentario recabados durante años contra el nacionalismo, hacia un campo absolutamente relacionado pero que, de algún modo, me permitiera huir de la asfixia de lo próximo. Se trataba de ampliar un poco la perspectiva para no quedar amarrado en corto. En esto, alguien que siempre estuvo allí me animó a adentrarme en los problemas de la inmigración con un libro de Seyla Benhabib: *Los derechos de los otros*.

Esta fue una buena forma de caer de lleno en las más tristes aporías democráticas, cuestiones claves en la Teoría del Derecho, como la fundamentación última de la libertad y la igualdad, en la que se deben sostener los derechos jurídicos, o como la contradicción práctica existente entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano. Lo cierto es que no es fácil fundamentar la libertad de los seres humanos y mucho menos su igualdad, por más que recurramos a las abstracciones kantianas que dan paso a la autonomía de la voluntad; al fin y al cabo, el propio Kant ya advertía que de madera tan torcida como es el hombre, difícilmente puede salir algo recto. Recurrir al concepto de “persona” es sin duda muy útil, pero no lo deja todo resuelto. Y mucho menos el problema de la igualdad, a menos que nos resignemos a un decisionismo ético: somos iguales en tanto seres humanos que quieren ser, dicen ser o se tienen por iguales. ¿Hay acaso igualdad en el mérito, en la libertad, en el sufrimiento o incluso en la capacidad comunicativa? Para quien no queda saciado con quien responde que todos somos hijos de Dios, ésta resulta una pregunta difícil de contestar. Pero, ¿de verdad es tan importante dar un fundamento último? Quizás baste acogerse a la conciencia social: quien niegue esa metafísica igualdad a la que nos estamos refiriendo pasará por un cínico en el peor de los sentidos; y lo sabrá para sus adentros, aunque se haga el despistado.

En cualquier caso estas preguntas morales, referidas al hombre abstracto, resultan clave también para el pensamiento jurídico y político. Se advierte con facilidad que los derechos humanos, que de algún modo quedan fundamentados en la inherente igualdad (dignidad) de todas las personas, chocan de lleno con la particularidad de los derechos del ciudadano, los derechos que se tienen en tanto miembros de una comunidad política. Unos derechos estos últimos que están en función de (cuando no chocan frontalmente con) la voluntad del resto de Estados (de sus ordenamientos jurídicos y sus políticas) y, por tanto, de los ciudadanos de aquellos Estados. En otras palabras, se hace patente la tensión existente entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano: resulta desconcertante que se utilice prácticamente la misma fundamentación (es paradigmático el fundamental artículo 10 de nuestra Constitución: “La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social”) para dos tipos de derechos que, a la postre, son casi antagónicos.

Seyla Benhabib lo explica con exquisita nitidez: hay una “contradicción irresoluble (...) entre los principios expansivo e inclusivo del universalismo moral y político, anclado en los derechos humanos universales y las concepciones particularistas y excluyentes del cierre democrático”.¹ Mientras se aboga por defender los derechos de los propios no se aboga por defender los derechos de la humanidad; del mismo modo que quien defiende su interés privado o particular, difícilmente atiende al interés general de su comunidad.

Por supuesto esto lo sabía ya Kant: dada esa fundamentación deontológica y universalista de los derechos (esa fundamentación occidental de nuestros derechos fundamentales que traspasa su teoría moral e impregna moralmente su teoría del Derecho), no verá más remedio que preguntarse por las posibilidades de garantizar la paz no sólo en el ámbito estatal, sino también en el mundial. Y, como mantener esa paz es para él, a diferencia de para Hobbes, mantener una paz no sólo estable sino legítima y tenida por legítima por los ciudadanos (legitimada), la participación democrática de los ciudadanos a nivel mundial (cosmopolitismo) se impondría como última estación lógica de su principio del derecho. Sin embargo, pese a que su lógica abocaría a una república mundial, se contentará con un sucedáneo, con la Liga de las Naciones.

Pero no sólo el propio Kant será muy crítico con las deducciones que él mismo pretendía realizar a partir de sus principios. Resultan más duras las críticas que Hegel le lanza a sus abstracciones. Contra Kant, se diría que Hegel prima el poner los pies en el suelo. Su filosofía del Derecho da cuenta del Estado nacional bajo la categoría del “universal concreto”: es la plasmación de la eticidad, un pedazo de la “justicia existente”; en suma, una entidad real, como lo son los derechos del ciudadano cuando resultan ejecutables. Eso sí, toda esperanza ilustrada de emancipación pasará por que ese universal concreto se subsuma en su filosofía de la historia, esto es, en la figura del espíritu absoluto; una figura que, desplegándose a nuestras espaldas, irá concretando las libertades del hombre.

Como crítica al idealismo cosmopolita, todavía fue más lejos Carl Schmitt, asociando “humanidad” con “bestialidad”. Se rechaza la abstracción (el “hombre”, la “humanidad”, los “derechos humanos”) porque, en lugar de aquilatar el potencial heurístico y emancipador que confiere para la lucha por los derechos, Schmitt prefiere subrayar sesgadamente su potencial peligro: quien habla en nombre de la humanidad se arrojaría *siempre* falsamente una legitimidad para imponer sus propios intereses, su razón de Estado. Así es como Schmitt y otros muchos realistas políticos defienden, con pretendida honestidad y espíritu empírico y científico, que más vale aceptar la inexistencia de presupuestos comunes que permitan fundamentar universalmente los derechos humanos y centrarse en la realidad de lo político, que no sería otra que la de la soberanía estatal de esos entes jurídico-políticos, que en verdad existen, y cuyo poder es hegemónico en el interior y no encuentra motivos para someterse de cara al exterior. La base del realismo político son los entes estatales que sólo se mueven por su propia razón, esa razón de Estado avalada

¹ Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, (Barcelona: Gedisa, 2005), p. 24

simplemente por el monopolio de la violencia y la capacidad de decretar el estado de excepción.

Afortunadamente, aun advirtiendo este aguijón realista, nunca ha dejado de haber cosmopolitas que retomaran la misma bandera que Kant recogió ante Hobbes. Es el caso de Hannah Arendt cuando, tras Auschwitz, observa aterrada la oposición entre los derechos del hombre y del ciudadano. Advierte que los derechos humanos son derechos vacíos de quien no los tiene; derechos tautológicos de quien, siendo ciudadano de un Estado, los tiene garantizados en tanto derechos fundamentales. Cada vez más la diferencia con el realismo político es, sobre todo, que el cosmopolitismo se niega a resignarse ante la patente injusticia. El realismo, el nacionalismo o el comunitarismo, por citar algunas de las más importantes corrientes conservadoras a las que se enfrentará Habermas, acaban por desentenderse del universalismo de los derechos del hombre, blandiendo unas reservas que les conducen a apostar por una concepción más particularista de los derechos: los derechos del ciudadano, que pueden ser garantizados gracias a que existe un poder político detentador del monopolio de la violencia legítima; los del propio colectivo o comunidad política, por ser los que comparten una cosmovisión sin la cual no hay comunicación profunda posible; o, directamente, los de mi etnia, un discurso que en España conocemos bien y que sin duda va a más. Discursos excluyentes que niegan derechos básicos: a veces a sus propios connacionales y casi siempre a los ciudadanos extranjeros (principalmente a aquellos que vivan en Estados fallidos; Estados que alberguen dictaduras que les oprimen; o simplemente Estados que sean pobres y no puedan sostener un Estado Social y democrático de Derecho en condiciones). En distintos grados, todos ellos niegan el derecho más básico de todos: el derecho a tener derechos, del que nos habla Arendt.

Para Habermas, sin embargo, el Holocausto, con Auschwitz al frente del imaginario, debe ser el referente que marque la ruptura civilizatoria, el recuerdo sobre el que tenemos que basar nuestro empuje ciudadano en aras de perfeccionar cada día el pluralismo político, la tolerancia y la democracia, entendida como autogobierno ciudadano mediado por el Estado de Derecho.

Pero hoy ya ni siquiera basta con exigirle a un gobierno democrático la garantía de los derechos civiles de todas las personas (no sólo los de los ciudadanos) que residen en un Estado determinado. En primer lugar, porque los derechos civiles, sin los derechos políticos y sociales, saben a poco. Y, en segundo y principal lugar, porque en plena globalización, fenómenos como el cambio climático, la gestión del agua, el terrorismo o la pobreza mundial, no serán atacables si no es desde un marco democrático internacional. De lo contrario, si ese marco lo siguen dominando los Estados, nada cambiará: la posibilidad de obligar a EEUU, China o Rusia para que, en lugar de velar por los suyos propios, velen por los intereses de la humanidad, no parece ser más que una utopía.

Conseguir fundar un autogobierno democrático, es decir, uno donde la voz de los ciudadanos del mundo suplante a la de los Estados, es una tarea fundamental aunque no resulte fácil ni muy creíble a corto plazo. Pero hay algunos datos para el optimismo: la evolución de la ONU en la segunda mitad del siglo; el experimento soberano de la Unión

Europea (UE); la extendida percepción ciudadana (de forma destacada en Occidente), más que fundada, de pérdida de soberanía popular a favor de organismos transnacionales que escapan a nuestro control (entre ellos, por cierto, la propia UE); una crisis económica que culmina un proceso de constantes problemas de financiación (y endeudamiento) que ha puesto en jaque a los estados de bienestar y que muestra a las claras el vaciamiento de la soberanía popular y del poder estatal. Así pues, se mezclan buenas razones (no sólo las razones teóricas que, desde Kant, muestran que los principios democráticos tienden indefectiblemente al cosmopolitismo) con buenos motivos para que el cosmopolitismo vuelva a estar de moda, tanto en las investigaciones académicas como en los programas políticos. Por un lado, experimentos políticos como la UE o la ONU, aún en pañales, son clavos a los que aferrarse para mostrar al mundo (pero primero a nosotros mismos) que es posible y, sobre todo razonable y justo, luchar por que reinen para todas las personas los derechos humanos y no sólo los derechos del ciudadano. Por otro lado, arrecian los motivos cuando los propios ciudadanos occidentales empiezan ya a percibir en sus carnes los males de una globalización que está acabando con el mínimo autogobierno democrático y con los cometidos o competencias materiales que, en vano, se supone que sigue manteniendo el Estado.

Pero si, de algún modo, esto puede dar esperanzas al cosmopolitismo, desgraciadamente también es cierto que en momentos de regresión como el actual cobran mucha más fuerza los programas conservadores; en época de vacas flacas el nacionalismo, que busca cerrar defensivamente sus puertas frente al otro, es por ejemplo uno de los grandes enemigos del cosmopolitismo. Así pues, los ciudadanos encuentran hoy motivos políticos tanto para abrazar propuestas cosmopolitas como para dejarse arrastrar por el nacionalismo. Como vemos en Cataluña, en Francia, en Alemania, en EEUU, etc. el nacionalismo, aliado de la demagogia y poco amigo de justificar su postura, lleva las de ganar. Como siempre. Sin embargo, parece que las buenas razones, las razones democráticas y de justicia, que se asientan sobre los principios universalistas, sólo respaldan la salida cosmopolita. En caso de que esta afirmación pudiera probarse y, en caso de que el camino que bosqueja el cosmopolitismo tuviera algún viso de poder cumplirse en el tiempo, creo que podríamos decir, avalando así los puntales más básicos de la teoría de la acción comunicativa habermasiana, que las buenas razones para el cosmopolitismo son, a su vez, nuestros buenos motivos para estudiar, hoy más que nunca, “la propuesta de constitucionalización cosmopolita del derecho internacional de Jürgen Habermas”. Hablamos posiblemente del tema más actual y acuciante de la teoría jurídica y política; y de uno de los filósofos más prolíficos, abarcadores y potentes de los últimos tiempos, si no el más potente.

3. Consideraciones previas

“[La filosofía de Habermas] despliega lo que podríamos llamar ‘un programa de investigación’, un trabajo que requiere el esfuerzo de múltiples aportaciones (incluso distintos

autores, ya que se concibe la tarea de los filósofos inscrita en una comunidad investigadora) y sucesivas correcciones y redefiniciones”.²

Esta cita de Margarita Boladeras da cuenta de por qué la propuesta cosmopolita de Habermas resulta tan sumamente seductora. Y es que quizás Habermas sea un solo hombre (aunque quepa dudarlo a la luz de su prolífica obra), pero casi cabría decir que *lo habermasiano* afecta a una legión de estudiosos y críticos con la obra de Habermas. Una legión hasta tal punto nutrida que uno no sabe si Habermas ahonda en los debates académicos de moda o si simplemente los genera a partir de sus escritos.

Concretamente, con su propuesta cosmopolita nuestro autor realiza una síntesis que supera las versiones cosmopolitas ingenuamente normativas, constantemente renovadas desde la antigüedad³, pero también las que sólo alcanzan a describir empíricamente el proceso de globalización al que venimos asistiendo de unas décadas a esta parte.

Entre las propuestas normativas destacan, por una parte, las que se agotan en un universalismo moral (o cosmopolitismo moral), sin entrar a plantearse cómo hacer realidad, con los instrumentos jurídicos y políticos, los anhelos morales de justicia y equidad entre todos los seres humanos. Por otra parte, parecen también reducirse a meras propuestas normativas las que proponen una institucionalización cosmopolita, jurídica y política, de máximos. Por momentos, autores como Archibugi o Held están más preocupados por pensar cómo debe ser una institucionalización cosmopolita que por explorar si empíricamente será posible llegar hasta ahí.

Entre quienes describen empíricamente el proceso de globalización destacan autores como Ulrich Beck o Anne-Marie Slaughter. Entre los autores de este nutrido grupo de científicos sociales, resultarán peligrosos quienes muestren al modo realista, desde la sociología o desde cualquier otra ciencia social, cómo de mal están las cosas para subrayar lo ingenuo y poco realista que resulta pretender cambiarlas. Contra su autocomplacencia habrá que decir que sus informaciones nos sirven de base, nos dan los datos y hechos a partir de los cuales construiremos el tablero donde nos moveremos, pero que con ellos no iremos más lejos. Sus tesis descansan en *lo que hay*, por cortedad de miras o, simplemente, por un posicionamiento político conservador que abraza el *statu quo*. Sabemos desde Weber que los expertos difícilmente podrán decirnos qué principios morales y políticos deben guiarnos. Por eso, mejor será dejar este trabajo a la buena deliberación ciudadana bajo los presupuestos de la “hermenéutica profunda” o “críticamente ilustrada” que Habermas revela bajo la conocida fórmula de la “situación ideal de habla”. En pocas palabras, las

² Margarita Boladeras, *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*, (Madrid: Tecnos, 1996), p. 209

³ Se suele decir que el cosmopolitismo nace con el estoicismo, que a su vez entronca con la célebre cita del cínico Diógenes: “soy ciudadano del mundo” (*kosmou politês*). En realidad, lejos de referirse a la ciudadanía (y mucho menos en su concepción moderna), Diógenes se estaría simplemente negando a definirse a sí mismo por sus orígenes locales y su pertenencia grupal. De ahí el estoicismo colegirá que todo ser humano habita en dos comunidades: la comunidad local, en la que se nace, y la comunidad humana, de aspiración y deliberación. Sobre esto: Martha Craven Nussbaum, *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y 'ciudadanía mundial'*, (Barcelona etc.: Paidós, 1999), p. 17

bases que nos dan los expertos de la ciencia social (o cualesquiera otros) no agotan la justificación y fundamentación de los principios que deben regirnos.

Pero vayamos al grano, que anida entre la abstracta validez de los primeros y la acítica facticidad de los segundos. En toda teoría política, también en las propuestas cosmopolitas que se precien, resulta fundamental plantearse cómo podemos conquistar la paz y la estabilidad mediante el Derecho. Pues bien, la teoría política muestra un cisma entre dos grandes vías para acometer esto.

El *modelo hobbesiano* pone el énfasis en el miedo por la propia integridad física para justificar la erección de un Leviatán, de un Estado que justifique “la pacificación jurídica de la sociedad en el intercambio de la obediencia de los sometidos al derecho”.⁴ Puesto que los Estados sometidos al Derecho internacional clásico todavía se relacionan de forma bastante anárquica entre ellos, parece evidente que una teoría cosmopolita que pretenda garantizar la seguridad a escala mundial, y que se sostenga sobre tales premisas, no puede sino desembocar, análogamente, en un Estado mundial que se imponga sobre los viejos Estados,

El *modelo republicano de Kant*, sin embargo, considera que el Derecho, además de velar por la integridad física, debe velar por unas condiciones de vida en que los individuos puedan desarrollarse libremente. A la funcionalidad del derecho positivo, con cuya seguridad jurídica se nos facilita coordinar la acción social, se le suma un componente normativo en nombre de la libertad de cada cual.

“la función pacificadora del derecho se entrelaza más bien con la función de asegurar la libertad que cumple una situación jurídica que los ciudadanos pueden reconocer libremente como legítima”.⁵

Por eso Kant no quiere romper el legítimo vínculo de la ciudadanía y da por buena la pertenencia de los hombres a distintas comunidades políticas que garantizan un *derecho civil o político*. Tampoco renuncia a la existencia de un *Derecho de Gentes*, del Derecho internacional clásico que ya regula las relaciones entre Estados. Sin embargo, consciente de que diversidad de fuerzas entre Estados y la inexistencia de un Derecho legítimo que regule sus relaciones conducía inexorablemente a un equilibrio precario entre potencias y, por tanto, a un Estado perpetuo de guerra latente, tratará de buscar, elaborando una buena teoría, soluciones normativas empíricamente respaldadas. Es aquí donde entrará a jugar un *incipiente Derecho cosmopolita* que complemente (sin sustituir) a los otros dos órdenes, ya existentes.

Del postulado universal de la razón, deducirá la pertenencia del individuo a la especie humana. Y, debido al hecho empírico de la esfericidad de la Tierra, aseverará que nadie tiene más derecho que otro a estar en un sitio determinado.

⁴ Jürgen Habermas, *El Occidente escindido*, (Madrid: Trotta, 2006), p. 119

⁵ *ibid.*, p. 119

“Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, 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.”⁶

Por eso, más allá del vínculo ciudadano, es necesario reconocer al otro en cualquier parte, de lo que como poco se deduce el “principio de hospitalidad”⁷, cuando no un nuevo tipo de vínculo emergente:

“aunque este cuerpo político se halla todavía en estado de burdo proyecto, sin embargo, ya empieza a despertarse un sentimiento en los miembros, interesados en la conservación del todo; lo que nos da esperanza de que, después de muchas revoluciones transformadoras, será a la postre una realidad ese fin supremo de la Naturaleza, un estado de ciudadanía mundial o cosmopolita, seno donde pueden desarrollarse todas las disposiciones primitivas de la especie humana.”⁸

Tanto las discriminaciones entre individuos como las guerras de agresión entre estados deben ser rechazadas moral y legalmente. Y, por tanto, la aparición de un Derecho cosmopolita comienza a verse como una cuestión necesaria.

Sin embargo, un Estado mundial generaría un riesgo inasumible de despotismo por parte del detentador del monopolio de la violencia. Lo cual, abocaría a su vez a una ilegitimidad del propio orden. Por eso Kant propondrá una federación voluntaria de naciones, organizadas de forma republicana: los Estados quedan sujetos entre sí a derecho, pero de forma voluntaria y no despótica. Con esta “asociación de naciones” Kant buscaría una salida a la alternativa entre el sistema existente de Estados soberanos enfrentados entre sí en equilibrio inestable y por tanto en estado de guerra latente y el dominio mundial de un gobierno monopolizador de la violencia. Con esa asociación como término medio, Kant conservará los Estados para salvar tres elementos que considera importantes: la “libertad sustancial que poseen como miembros de un pueblo organizado en la forma de un estado nacional”; “la independencia nacional que ya habían conquistado”; y, por último, “la autonomía de cada forma de vida colectiva”.⁹

Cada modelo tiene sus ventajas y sus inconvenientes. Parece que quienes piensan un *modelo cosmopolita desde premisas bobbesianas* acabarían erigiendo un Estado mundial que disolvería el precario Derecho internacional entre Estados y que entronizaría a los individuos, en detrimento de los Estados, como sujetos de un nuevo Derecho cosmopolita que los trataría a todos como iguales (Schamlz-Bruns). Sin duda se trata de un modelo eficaz para eliminar la situación de guerra, que ahora sólo puede ser guerra civil, fácilmente ahogada por el omnipotente gobierno mundial. El problema es que todos los sujetos quedarían desprotegidos ante cualquier acción arbitraria del nuevo gran Leviatán (Thomas

⁶ Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, (Madrid: Tecnos, 2005), p. 30

⁷ Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la Historia* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1994), p. 50

⁸ *ibid.*, pp. 60 y s.

⁹ Habermas, *El Occidente escindido*, p. 125 y s.

Nagel). Por eso, para quienes no ven en la política más que la disputa por el poder y, en la soberanía del Estado, no más que su capacidad de dictar el estado de excepción (Carl Schmitt), resultará difícil imaginar un discurso transcultural sincero sobre los derechos humanos: todo queda reducido a la razón de Estado y, por tanto, mejor será no engañarse con cosmopolitismos que encubren los intereses de las grandes potencias y ceñirse al equilibrio de poder del Derecho internacional clásico.

Por su parte, la asociación voluntaria de naciones definida por *el modelo kantiano* conservaría tres órdenes jurídicos (nacional, internacional y cosmopolita) que conforman un continuo. Además guardaría, como se ha dicho, mayores trazos de legitimidad, por lo que normativamente parece más deseable que el modelo hobbesiano. El cosmopolitismo kantiano de tres estadios emanados de un mismo principio del derecho, cuya estructura jurídica fue magistralmente desarrollada por Hans Kelsen (desmontando muchos presupuestos de la teoría de Schmitt), tropezará, sin embargo, con un problema que no cesa de plantearse a toda propuesta cosmopolita que abogue por evitar la creación de un gobierno mundial: su propuesta no explica por qué, a falta de un supra-Estado que los fuerce, iban los Estados a ceder parte de su soberanía (o sea, de su monopolio de la violencia y su competencia sobre las competencias) para que la asociación cumpla y haga cumplir el Derecho. Por eso Schmitt sigue vivo, recordándonos esto.

No parece necesario añadir mucho más para dejar patente lo sumamente estimulante que resulta ahondar en la tradición cosmopolita kantiana, conocer sus aporías, descubrir las críticas hobbesianas que de Schmitt a Nagel viene sufriendo cualquier intento de cosmopolitismo y, finalmente, armarse de argumentos para tratar de sobreponerse a dichas críticas. Esto es lo que se pretende hacer en este trabajo, de la mano de una propuesta neokantiana. Porque eso es lo que hace Habermas, volverse a Kant, considerado por algunos como el último cosmopolita premoderno (por su deuda con la concepción metafísica de un hombre de “insociable socialidad” o su recurso solapado a la providencia en forma de “astucia de la razón”) y, por otros, como el primero de los cosmopolitas modernos, que intenta justificar su postura tanto empírica como normativamente;¹⁰ y sobrepasar luego sus debilidades, para conservar más sólido su legado.

Contra muchos de sus críticos conservadores, Habermas retomará las inquietudes, las aspiraciones y la teoría de Kant, que fue el primero en referirse realmente a una *ciudadanía cosmopolita*, entroncándola con la pretensión universalista de su teoría, pero cotejándola siempre con sus condiciones empíricas de posibilidad, pues ya se sabe que “cuando la teoría sirve de poco para la práctica, esto no se debe achacar a la teoría, sino precisamente al hecho de que no había *bastante* teoría, de modo que el hombre hubiera debido aprender de la experiencia la teoría que le falta”.¹¹

Como el propio Habermas reconoce, su propuesta trata de relevar a la del de Königsberg en el mismo punto donde éste nos dejaba, con la ventaja de haber visto pasar

¹⁰ Daniel Chernilo, "Universalismo y cosmopolitismo en la Teoría de Jürgen Habermas," *Estudios Públicos* 106 (2007): 175-203, p. 185

¹¹ Immanuel Kant, *Teoría y práctica*, trans. Roberto Rodríguez Aramayo. (Madrid: Tecnos, 1986), p. 4

una “distancia histórica de 200 años”. Pero, como el maestro, sigue definiendo nuestra situación, “en el mejor de los casos, como una situación de transición desde el derecho internacional hacia el derecho cosmopolita”.¹²

En definitiva, se pretende advertir aquí al lector que la propuesta cosmopolita habermasiana debe ser leída como continuadora del legado kantiano. De que su reconstrucción sea correcta y consiga superar las principales aporías kantianas dependerá que el marco de las relaciones internacionales contemporáneas pueda acabar siendo algún día regulado por una organización supranacional inclusiva y legítima, que garantice la paz y los derechos humanos. Si hay razones para dudar de ello será difícil contagiar con su propuesta a ningún programa político; y, desde luego, seguirán muy vigentes las dudas de Habermas tras el 11S acerca de cómo podrían garantizarse ambas cosas: “siguiendo el procedimiento jurídicamente establecido de una ONU inclusiva pero carente de fuerza y muy selectiva en sus decisiones; o más bien en virtud de una política con la que una potencia hegemónica bienintencionada establece unilateralmente un nuevo orden”,¹³ y que tanto podría promover guerras aparentemente legítimas, como la de Kosovo, como ilegítimas, como la de Irak.

4. Metodología:

Mi primer contacto con la obra de Habermas fue en 2007, cuando, en la revista Claves de Razón práctica, Paolo Flores d’Arcais publicó sus “Once tesis contra Habermas” en dura crítica al valor epistémico que, en *Entre naturalismo y religión*, Habermas parecía conceder al discurso religioso en la esfera pública. Y se recogió, en esa misma revista, la respuesta del alemán (“La voz pública de la religión”) y un tercer artículo sintetizador de Reyes Mate: “la religión en una sociedad postsecular”. Ahí quedé ya prendado de la riqueza de categorías brindada por la política deliberativa de Habermas. Mi segundo contacto con su teoría se produjo durante la carrera de Ciencias Políticas. Y durante la beca de colaboración, como se ha dicho, caí en Seyla Benhabib y, por tanto, tangencialmente, también en la Ética del discurso. Entré de lleno en la obra del autor durante el Máster en *Ética y democracia*, dirigido por la profesora Adela Cortina, con que di paso al proyecto de doctorado. Asignaturas como “Teoría de la ciudadanía y de la democracia”, “Hermenéutica crítica: de Nietzsche a Ortega y Gasset” o “Teoría crítica y Habermas: ética, política y economía” (por citar sólo algunas), impartidas por profesores de la talla de Adela Cortina, Jesús Conill o Domingo García Marzá, me condujeron a presentar un trabajo de fin de máster con el título “Hacia el paradigma político del reconocimiento. Un enfoque desde la Ética del discurso de Jürgen Habermas revisada por Seyla Benhabib”.

Durante ese periodo trabajé buena parte de la fundamentación filosófica de la teoría de Habermas, acudiendo directamente a obras clave como *Pensamiento posmetafísico*, *El discurso filosófico de la modernidad*, *Conciencia moral y acción comunicativa* o *Aclaraciones a la ética del discurso*. Además, destacaría también, por lo que supusieron para asentar las bases para este

¹² Jürgen Habermas, *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, (Barcelona etc.: Paidós, 1999), p. 167

¹³ Habermas, *El Occidente escindido*, pp. 114 y s.

trabajo, obras como: *La lucha por el reconocimiento*, de Axel Honneth; *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* y *La Escuela de Frankfurt. Crítica y Utopía*, de Adela Cortina; *Ética hermenéutica*, de Jesús Conill; o *Contingencia, ironía y solidaridad*, de Richard Rorty.

Del reconocimiento recíproco al paradigma intersubjetivo que sostiene a la Ética del discurso, todo quedaba listo para afrontar dos de las principales obras de Habermas, sobre las que en buena medida se asienta esta tesis: *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y *Facticidad y validez* (1992). A su estudio dediqué parte del tiempo; sobre todo a la segunda, que vertebra su Teoría del Derecho y de la democracia. Sólo con el estudio de *Facticidad y validez* podrá uno adentrarse con buena perspectiva a otras de sus obras relevantes en el marco de la teoría jurídico-política, como *Más allá del Estado nacional* (1995), *La inclusión del otro* (1996), *La constelación posnacional* (1998), *Tiempo de transiciones* (2001), *El Occidente escindido* (2004), *¡Ay, Europa!* (2008) o *La Constitución de Europa* (2011). Sobre éstas y otras muchas obras del autor que también contienen artículos cruciales (cabe destacar “¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista?”, en *Entre naturalismo y religión*) se ha procedido a una detenida lectura, profundización y sistematización. Muy sucintamente, estas son las fuentes primarias, a las que acudí desde un principio y sobre las que pivota todo el trabajo.

El proceso se hizo más digestivo al acudir, en distintos momentos, a libros que han sido de gran ayuda para ir metabolizando la densa arquitectónica de Habermas. Me he referido ya a varios de Adela Cortina. Además, K. O. Apel, Cortina, J. de Zan y D. Micheliní editaron en 1991 *Ética comunicativa y democracia*. Editado por José Antonio Gimbernat, es clave *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas* (1997); Margarita Boladeras escribió, en 1996, *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*. De inmensa ayuda fueron un par de libros fundamentales de Juan Carlos Velasco: *La teoría discursiva del derecho y Habermas. El uso público de la razón*. Y, por citar, algunos internacionales, fueron también interesantes para mí: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, de Thomas McCarthy; *The ends of solidarity*, de Max Pensky; o *Habermas. The Discursive theory of Law*, de Hugh Baxter.

Con bases de esta índole, entre fuentes primarias y secundarias, puede ya uno proceder a reconstruir la propuesta cosmopolita de Habermas a base de ordenar y sistematizar sus escritos; cuestión, de entrada, no exenta de dificultades: por lo prolífico de su obra, su densidad y dificultad; por las variaciones conceptuales y las innovaciones teóricas que va introduciendo; por las críticas recibidas y sus respuestas; en fin por la cantidad de literatura secundaria que inunda las bibliotecas y las bases de datos, etc.

Hay que recordar que, salvo excepciones (como *Facticidad y validez*, obra de la que han pasado 22 años y en la cual no se acometía todavía el asunto cosmopolita), las obras de Habermas son compendios de artículos, lo cual dificulta adquirir una visión completa y de conjunto en muchos de los temas que trata. En nuestro caso, el tema se complica, además, porque se ha querido tratar desde las bases filosóficas del universalismo y de la ética discursiva, pasando por su teoría de la evolución social, hasta sus estudios sobre el Derecho y la democracia, donde su teoría discursiva arroja una política deliberativa que abocará en su propuesta cosmopolita. Es decir, que para llegar a ésta (en la tercera parte de la tesis), se

han tratado de sistematizar, previamente, la mayoría de los engranajes que componen la teoría habermasiana; y es que, en realidad, su obra es una arquitectónica compleja en la que no se puede entender una parte sin la otra; pero, para entender cada parte, quien profundiza en su obra debe hacer previamente un trabajo de rastreo. Esto es lo que dificulta tanto la lectura de Habermas; y por eso muchos estudiosos deciden acotar su incursión a algunos puntos o artículos concretos en lugar de sumergirse en el conjunto de su obra. En este caso, la dificultad deriva de que, con la intención de exponer su propuesta cosmopolita (a la que Habermas se ha venido dedicando los últimos años) se ha tratado de recomponer también una perspectiva de conjunto, con mejor o peor fortuna.

Mi estancia en la Universidad de Oxford, además del aprendizaje extraído de la asistencia a cursos y seminarios, sirvió para hacerme con una grandísima cantidad de bibliografía actualizada acerca de cada uno de los engranajes de la arquitectónica de Habermas; pero, principalmente, de su teoría jurídico-política. Artículos y libros que me sirvieron para afinar mucho el trabajo de sistematización del cuerpo jurídico y democrático de su doctrina, hasta dar con una reconstrucción crítica de su propuesta de constitucionalización cosmopolita del Derecho internacional.

Para acabar, me gustaría aclarar que la obra del filósofo Habermas no se entiende sin la obra del Habermas intelectual. Su obra, a base de desmontar las teorías que entierran la autonomía del individuo y que fomentaron el nacionalismo alemán que condujo a Auschwitz, tiene por objetivo influir en la conciencia social y transformar la realidad. Por eso, a mi juicio, su obra enriquece infinitamente más a quien la acomete desde un compromiso con la cosa pública; desde posturas democráticas sin ambages; desde una voluntad práctica. Y por eso me gustaría destacar algunos libros que, desde los inicios del proceso vertebraron, por una cosa u otra, bastantes de las que luego serían mis tomas de postura más prácticas relativas al cosmopolitismo habermasiano. Una toma de postura que esconde la defensa crítica de su propuesta que se deja ver en varios sitios de la tesis; pero destacan, a este respecto, los tres capítulos que componen la cuarta y última parte de este trabajo. Como no es cuestión de citarlos todos, me ceñiré a algunos ejemplos: *Los límites del patriotismo*, de Martha Nussbaum; *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, de Ulrich Beck; *Another cosmopolitanism*, de Seyla Benhabib; o *La ciudad sin murallas*, de Javier Peña. Todo quedaba así dispuesto y embocado para dar lugar a esta tesis, titulada “La constitucionalización cosmopolita del Derecho internacional: una reconstrucción crítica de la propuesta de Jürgen Habermas”.

Como se ha dicho, Habermas es un autor excepcionalmente prolífico e interdisciplinar de quien destacan discusiones filosóficas, éticas, políticas, jurídicas y sociológicas, siempre con los primeros espadas de un sinfín de corrientes. Esto ha enriquecido muchísimo su teoría, pero también la vuelve prácticamente inabarcable. Quizás esto explique la extensión del presente trabajo, aunque esperamos que el lector sepa encontrarle justificación.

Para poder acometer la tarea hemos optado por una exposición principalmente sincrónica de su propuesta. Muchas de sus discusiones teóricas han quedado, si no

apartadas, sí relegados a pequeñas notas a pie o a sucintos apuntes. Sin ánimo de borrar todos los pasos que durante las últimas tres décadas el autor ha ido dando en la paulatina exposición de su propuesta –y que de algún modo esperamos que hayan quedado también reflejados a lo largo de la exposición– nos interesaba más ofrecer una foto completa de la propuesta de constitucionalización cosmopolita del Derecho internacional, así como de cada un de las piezas que la conforman, las piezas que conforman el grueso de su teoría.

5. Hipótesis y objetivos:

Queda claro que reconstruiremos y sistematizaremos críticamente la propuesta cosmopolita en la que viene trabajando Habermas en sus últimos escritos. Trataremos, pues, en la medida de lo posible, de señalar cuáles son sus puntos débiles y en qué medida afectan a ese aparato conceptual que nunca es sólo el de Habermas, sino el de una legión de filósofos e intelectuales que acompañan siempre sus escritos y debates. Se trata de un trabajo difícil de determinar y prácticamente inabarcable, pues la marea de autores que rodean siempre sus escritos y que amplían hasta donde no alcanza la vista los límites de *lo habermasiano*, conlleva que cuando uno se acerca a Habermas acaba cayendo en sus garras; casi cualquier crítica interna que se le haga será fácilmente fagocitada y readaptada por una teoría que busca ensancharse, abarcar ideas, aportaciones y perspectivas y caminar siempre hacia delante. La única premisa: tratar de salvar la libertad del individuo o, lo que es igual, al individuo.

La hipótesis de partida, difícilmente podía ser otra. Lo que se pretende demostrar es que, *aunque otorga excesivo peso a los Estados y no cierra definitivamente todas las aporías del cosmopolitismo, la fundamentación discursiva de una teoría jurídico-política que se mueve entre la facticidad y la validez, permite a Habermas afrontar los puntos débiles de la tradición kantiana, en la que se inscribe, y apuntalar una propuesta de constitucionalización cosmopolita del Derecho internacional suficientemente solvente como para arrostrar los retos que se le van presentando.*

Pondremos a prueba esta hipótesis, a su vez, con cuatro sub-hipótesis que, no por casualidad, coinciden con las cuatro partes que componen este trabajo. Y trataremos de responder y confirmar esas cuatro sub-hipótesis asumiendo para cada una dos o tres objetivos; tampoco por casualidad, cada uno responde a un capítulo distinto.

Primera sub-hipótesis: La base discursiva de su teoría de dos niveles es óptima para superar las aporías kantianas señaladas por Hegel y permite combatir muchas de las teorías más conservadoras que legaron a Hegel a costa de disolver al individuo, restándole su autonomía. Habermas consigue unir satisfactoriamente eticidad y moralidad.

Para corroborarlo trataremos de demostrar que buena parte del legado hegeliano anula la autonomía del individuo y astilla la razón universal presupuesta por la Ilustración dando pie a un mosaico de racionalidades que impide trascender el mundo que somos y cortocircuita cualquier idea de razón que desee tender hacia la unidad, aun cuando pretenda hacerlo “desde una pluralidad de voces”.

Frente al astillamiento de la razón, que disuelve la autonomía y cortocircuita la razón, impidiéndonos aprender de la historia e imposibilitando la evolución social, mostraremos cómo Habermas introduce al pensamiento kantiano en la intersubjetividad, gracias al legado de G. H. Mead, y rescata lo mejor de Kant y de Hegel, conservando la autonomía del sujeto en forma de razón comunicativa del interlocutor válido. La evolución social es posible. La teoría comunicativa (reproducción simbólica de la sociedad) junto con la teoría de sistemas (reproducción material de la sociedad) permiten, unidas, captar mucho mejor la complejidad del mundo social, abriendo un espacio inmenso para la crítica sin perder de vista la facticidad. Se dará así cuenta de cómo pueden desarrollarse/reproducirse legítimamente la *personalidad*, la *cultura* y la *sociedad*. El Derecho constituirá el factor clave, debido a su papel de bisagra entre reproducción simbólica y reproducción material de la sociedad.

Segunda sub-hipótesis: Volcado en el Derecho, y gracias a su formulación del principio democrático, junto con la perspectiva que le brinda su teoría de dos niveles, Habermas puede perfeccionar el análisis kantiano de la soberanía popular y proponer un proceso de constitucionalización que gira en torno al *medio que es el derecho*, el poder y la solidaridad. Podrá, además, justificar la necesidad (y avalar con cierta empiria la posibilidad) de extenderla en forma de constitucionalización cosmopolita del Derecho internacional.

Trataremos de confirmar esto mostrando cómo el Derecho, el poder y la solidaridad conforman, en la teoría habermasiana, tres elementos característicos de un buen proceso de constitucionalización porque, bien imbricados, controlan la temida diferenciación sistémica y conforman una democracia con dimensión epistémica. Con ellos se reconstruye intersubjetivamente el concepto republicano de autonomía, revisado en términos de Teoría del discurso.

En segundo lugar, trataremos de mostrar que Habermas es convincente cuando afirma que hoy es necesario extender ese proceso de constitucionalización más allá de las fronteras nacionales.

Tercera sub-hipótesis: Al detectar algunos presupuestos erróneos que forzaron a Kant a escoger entre República mundial y asociación de naciones, Habermas abre una vía nueva, fructífera y, en cierto modo, incluso avalada empíricamente para que podamos caminar hacia la constitucionalización cosmopolita del Derecho internacional.

La corroboración de esto pasa por demostrar que los ajustes teóricos (entre los cuales destaca una soberanía dividida “en el origen” de la comunidad que va a crearse) permiten a Habermas continuar convincentemente con el legado kantiano, despegándose de las críticas enemigas y sin necesidad de una teleología histórica.

Y no podremos dejar de ahondar, si queremos dar cuenta de la verosimilitud de todo esto, en su propuesta cosmopolita. Como veremos, coincide en mucho con lo que ya hay y con lo que la conciencia social espera.

Cuarta sub-hipótesis: Aun siendo la de Habermas una propuesta jurídico-política increíblemente exhaustiva, razonada y razonable es difícil que escape por completo a los clásicos puntos débiles de toda propuesta cosmopolita, en general, y deliberativa, en particular. En su caso, aunque su teoría nos ofrece un aparato conceptual muy rico para tratar al menos de dar la batalla en todos los frentes, parece que, si de alcanzar una constitución cosmopolita se trata, nuestro autor, repitiendo aparentemente algún error de Kant, otorga excesivo peso a los Estados (a sus pueblos), a quienes hegelianamente califica incluso de “figuras vivas de una ‘justicia existente’”. No obstante, su potente y plástica arquitectura nos permitirá, echando mano de sus propios escritos así como de los del ejército de teóricos habermasianos que lo arropan, salvar varias bolas de partido y salvaguardar gran parte de la fuerza de un proyecto cosmopolita sobre el que habrá que seguir trabajando de cara a un futuro nunca pre-decidió.

Primero pondremos a prueba la propuesta jurídico-política cosmopolita de Habermas, enfrentándola a quienes le acusan de exceso de idealismo. Atender a los escritos de Habermas sobre desobediencia civil se impone para entender bien su obra e incluso su función como intelectual. Si su cosmopolitismo busca tender a la unidad, lo será sólo desde una multiplicidad de voces que deben hacerse escuchar.

Comprobaremos luego si, como pretende Habermas en aras de ahogar algunas críticas realistas y otras democráticas (la necesidad de un cierre democrático del demos), es cierto eso de que no está en juego la sujeción del poder autoritario de los estados. Tras desmontar las supuestas bondades del realismo o las aparentes ventajas de cosmopolitismos alternativos, mostraremos que la propia intención de Habermas es confusa y algunos textos contradictorios: no queda claro, por ejemplo, hasta qué punto renuncia a la erección de un monopolio legítimo de la violencia a nivel mundial o, por el contrario, aboga por una capacidad militar de la ONU. En todo caso con su voluntad *monista* de jerarquizar el ordenamiento jurídico mundial y la institucionalización triádica propuesta sí que arrostra de manera bastante fructífera los problemas del poder y de la representación.

Finalmente, veremos si su voluntad de preservar los Estados, atendiendo a que éstos garantizan una forma de vida que merece la pena conservar, no resta demasiada fuerza a los derechos humanos al coincidir *con* y dar alas *al* aguijón comunitarista que, contra el cosmopolitismo, sostiene que allí donde no hay un pueblo o una comunidad ética que se sostiene sobre horizontes de sentido compartidos, no puede haber una comunidad política. El principio de subsidiariedad desarrollado por Höffe, que Habermas tiene en cuenta pero apenas desarrolla, nos servirá para salir en ayuda de su proyecto.

6. Estructura de contenidos:

En la primera parte de nuestro trabajo veremos como Habermas, haciéndose eco de las críticas hegelianas a las abstracciones kantiana, pretenderá retomar, conservando las

mejores aportaciones del Hegel de Jena, vía G. H. Mead, lo mejor también del legado práctico kantiano. Rompiendo en cierto modo con la primera generación de la Escuela de Frankfurt, tratará de recomponer un concepto de razón no sólo crítico sino también propositivo, moviéndose desde el paradigma de la filosofía de la conciencia, al paradigma del lenguaje: la razón monológica kantiana desaparecerá en favor de la razón comunicativa. Contra la castrante herencia neohegeliana que ahoga la moralidad en la eticidad, Habermas propondrá remozar la unión hegeliana entre eticidad y moralidad, con su Teoría social de dos niveles: la razón comunicativa junto a la teoría de sistemas, ayudados por un Derecho que hará de bisagra entre ambas, nos permitirán dar cuenta, críticamente, de la evolución social. Podemos ser sujetos conscientes de la historia.

En el *primer capítulo* repasaremos, críticamente pero pegados a los propios escritos de Habermas, una serie de corrientes teóricas conservadoras que se declaran herederas de Hegel y que se despegan demasiado pronto de la moralidad kantiana para abrazar en exclusiva la eticidad. Entre ellas agrupamos a quienes, pretendiendo acertadamente *situar la razón*, se equivocan gravemente al renunciar completamente a su unidad (en órdenes distintos destacamos el historicismo de Dilthey y el realismo político de Schmitt) y a quienes, tras situar la razón, se animan, con mejores o peores frutos, a explorar su apertura al mundo hasta dar con la filosofía del lenguaje y la hermenéutica filosófica (veremos aquí a Kierkegaard, a Heidegger, a Gadamer y a Charles Taylor). También veremos a quienes, no contentos con situar la razón, la acaban incluso *desintegramos*, adentrándose peligrosamente en el relativismo posmoderno y en el nacionalismo (echaremos aquí un ojo a esos autores que se engloban bajo la etiqueta de la “hermenéutica de la sospecha”; y también a la propuesta nacionalista de Gehlen). Por cierto, no menos parece desintegrar la razón el contextualismo radical de autores como Richard Rorty. Acabaremos finalmente analizando brevemente la teoría de sistemas y algunas de sus perversas derivas objetivantes. Erigiéndose cada una de estas propuestas en herederas de Hegel, muchas de ellas se constituyen voluntaria o involuntariamente en enemigas de la razón y, por ende, también de la autonomía del individuo.

En el *segundo capítulo* veremos que, frente a todos ellos, Habermas recompone una compleja *teoría de la evolución social compuesta por dos niveles*, un instrumento que, con variaciones, conforma el método habermasiano para analizar el mundo social. En primer lugar, y gracias a la mediación pragmatista (interaccionismo simbólico) de G.H. Mead, destaca la recomposición neokantiana de una razón comunicativa que permitirá hacer frente a los retos que, desde Auschwitz, se le plantean a la filosofía. Una razón comunicativa que, como refleja la teoría de la acción comunicativa, tienda a la unidad “desde la pluralidad de las voces” le guiará en su pretensión de fundamentar una teoría discursiva que, desde primeros de los noventa, se subdivide entre un principio moral que da lugar a la ética del discurso y un principio democrático desde el que se construye toda una teoría de la democracia deliberativa. Sea para la ética, el Derecho o la política, el “reino de los fines” kantianos debe realizarse aquí y ahora. Pero su teoría no puede entenderse por entero sin el segundo nivel, la teoría de sistemas. Si el primer nivel da sociológicamente cuenta de la reproducción simbólica de la personalidad, la cultura y sociedad (que se rigen por la lógica de la acción comunicativa), el segundo nivel plasma la reproducción material

de la sociedad, esto es, el desarrollo de algunos sistemas de acción (como el mercado o la administración pública, dentro de los cuales cada actor se orienta estratégicamente, es decir, para lograr un objetivo determinado a partir de una condiciones dadas iguales para todos). Entre la sociedad (reproducida mediante la comunicación corriente, es decir, mediante una acción comunicativa que se desarrollará gracias a un trasfondo de experiencias compartido que se denominará “mundo de la vida”) y unos sistemas que se han separado/diferenciado de esa comunicación corriente, sólo el Derecho puede poner orden. El Derecho, que se moverá entre la facticidad y la validez, servirá de bisagra entre ambos niveles para evitar una separación tajante que sólo podría abocar en las patologías sociales que Habermas conoce bajo el nombre de “colonizaciones” (cuando la lógica de un sistema empieza a regir un sistema que no debería responder a dicha lógica).

Con esta teoría social será fácil dar cuenta de la reproducción de la *personalidad* (la forma en la que un “yo” se individúa y se piensa a sí mismo –autocomprende– por vía de socialización) y de la reproducción de la *cultura* (la forma en que una comunidad política se autocomprende como un “nosotros” y dibuja una forma de vida que se va traspasando, dinámicamente, de generación en generación). Y también será fácil dar cuenta de la reproducción de la *sociedad*, esto es, del impulso a la igualdad (a la justicia social) que anida tanto en el autogobierno del individuo (autonomía moral) como en el autogobierno democrático de un “nosotros social” (autogobierno democrático).

Además, gracias a los dos niveles (el simbólico, donde se produce la integración social, y el material, donde se produce la integración sistémica; en ellos, respectivamente, rigen la acción comunicativa y la teoría de sistemas) se dejarán claras las bases para “juridificar” y “racionalizar” al poder en aras de considerar legítimo al conjunto del sistema jurídico-político: se tratará de anclar los imperativos sistémicos diferenciados a un derecho democrático (y por ello legítimo), es decir, uno en el que se insufla debidamente un poder comunicativo, enraizado en una sociedad civil que se apoya, a su vez, en las acciones comunicativas cotidianas del mundo de la vida. De este modo se tendrán en cuenta los dos tipos de integraciones, social y sistémica y se dará la clave para que convivan de forma no patológica.

En la segunda parte de este trabajo, pasaremos a ver como, aplicando el principio democrático al medio rector del sistema jurídico, Habermas consigue formular un concepto de “soberanía popular procedimental” que le ayudará a recomponer las intuiciones kantianas contra las conceptualizaciones neohobbesianas de la soberanía. Se obtendrá una idea de constitucionalización o de racionalización y civilización del Derecho que, a la luz de los déficits democráticos del presente (causados en gran parte de la globalización y la nueva diferenciación de los imperativos sistémicos más allá de nuestras fronteras), debe hoy extenderse, de acuerdo con su teoría, más allá del Estado nacional.

En el *tercer capítulo* expondremos la teoría democrática con la que Habermas tratará de dar respuestas a las sucesivas crisis de legitimidad a las que se deban enfrentar las democracias constitucionales. Se expondrá el concepto de “soberanía popular procedimental”, puntal del modelo habermasiano de democracia deliberativa, a caballo

entre el republicanismo y el liberalismo. La soberanía ya no se identifica directamente con la voz identificable del conjunto del cuerpo político, ni tampoco se camufla entre las instituciones constitucionales: se identifica con redes de comunicación sin sujeto, es decir, con la deliberación ciudadana en la esfera pública que sólo se producirá correctamente si rigen correctamente los principios universales que caracterizan al constitucionalismo liberal. Se trata, por tanto, de un modelo complejo que comienza a dibujarse cuando Habermas reconstruye la forma jurídica (ésta de la que no podemos prescindir cuando pensamos una comunidad política dispuesta a autogobernarse con el medio que es el derecho) a la luz del principio democrático. Descubrimos así que democracia y Estado de Derecho se presuponen mutuamente. Esto es lo que dará lugar a su reconstrucción del “sistema de los derechos”, que no es otra cosa, en realidad, que la parte dogmática del constitucionalismo liberal del que difícilmente podríamos prescindir hoy en Occidente. Pero, en tanto que Habermas siempre huye de las fundamentaciones últimas, enmarcará esta reconstrucción jurídica en un *modelo dinámico de constitución*, dejando en manos de los ciudadanos, de una cultura política liberal y democrática, la responsabilidad de que dicha reconstrucción llegue a estar vigente algún día y del contenido concreto que le vayan dando con el transcurso del tiempo.

Desde esta base no costará mucho entender que el poder político o ejecutivo, del que requiere todo derecho para estar vigente (sin la coacción prestada por un monopolio de la violencia legítima no se puede hacer cumplir la ley), debe también ser controlado de algún modo para no acabar siendo un poder arbitrario que ponga fin al Estado de Derecho. Habrá que pasar entonces a desentrañar los misterios de la institucionalización del proceso democrático, de la aparición del poder comunicativo y de la opinión pública que brindan a la democracia una dimensión epistémica y, en suma, de la racionalización del poder político o administrativo.

Tras dar cuenta del medio “derecho” y del medio “poder”, quedará todavía, para que el conjunto del procedimiento cumpla con su función epistémica, conseguir que esos dos medios se imbriquen también con el medio “solidaridad”. Ésta, que se refiere a una red de reciprocidad de derechos y obligaciones que vinculan a los conciudadanos, deberá poder identificarse con el “patriotismo constitucional”, según el cual, cualquier forma de vida apreciada por la comunidad no debe ahogar nunca la autonomía individual; para ello, la propia sociedad civil deberá vigilar por que se consiga, mediante la desobediencia civil si hiciera falta, que la forma de vida comunitaria enraiza en (y no vulnera) los principios universales que caracterizan al constitucionalismo liberal. Sólo si todo este complejo procedimiento se cumple podremos albergar esperanzas de que la legitimidad (una convivencia política justa, reglada democrática y, por ende, jurídicamente) surge a partir de la legalidad. O sea, de que el derecho fáctico (que, recordemos, debe funcionar como bisagra entre la sociedad civil y la Administración y el mercado) se convierte en legítimo.

En el *cuarto capítulo* desglosaremos dos razones que hoy nos impelen a afrontar debidamente la actual crisis de legitimidad, a trasladar a la “constelación posnacional” la arquitectónica jurídica que, desde *Facticidad y validez*, Habermas concibió para el Estado nacional.

Veremos, por una parte, que existe una contradicción entre la necesidad de enmarcar con fronteras a una comunidad política (la restricción a los extranjeros –y no nacionales– de participar democráticamente en las decisiones jurídicas y políticas) y el concepto de soberanía popular procedimental, según el cual parece que todo miembro afectado por las decisiones del poder político debe poder influir en el proceso de toma de dichas decisiones.

Pero se hará sobre todo hincapié en lo que de verdad angustia a Habermas: hoy el Derecho, la política y la economía está escapando cada vez más al control ciudadano. El concepto procedimental de soberanía se queda vacío si los ciudadanos no tienen ni voz ni voto en los entes que hoy ejercen poder político y que pueden imponer fácticamente sus decisiones (caso de la Unión Europea, el FMI, el BM, la OMC y un largo etcétera). En un proceso de globalización sin control democrático, los Estados están siguiendo un proceso de desregulación brutalmente competitivo para tratar de aumentar sus exportaciones y mejorar su posición en el mercado. Este proceso, del que sólo pueden sacar partido los primeros en desregular, está vaciando en todas partes el Estado de bienestar; y el proceso de endeudamiento público que se siguió para tratar de mantenerlo sólo ha conseguido dejarnos inmersos en una gravísima crisis financiera de la que aún no vemos la salida, pues resulta que los Estados más poderosos se niegan a acometer las reformas estructurales necesarias. Por fortuna, el sistema de dos niveles que Habermas reconstruye en *Facticidad y validez* en forma de teoría jurídica y democrática, sirve para trazar un plan de acción: hoy es necesario recomponer la unión entre los medios “derecho”, “poder” y “solidaridad”, gracias a una soberanía popular procedimental que pueda trasladarse a nivel transnacional. Sólo así se conseguirán reanclar los imperativos sistémicos a la sociedad civil (donde fluye la acción comunicativa que genera el poder comunicativo que da vida a la opinión pública).

Acabaremos el capítulo comprobando si puede encajar en la arquitectónica habermasiana la justificación cosmopolita que puede hacerse desde un uso anamnético de la razón. Existe una culpa política que nos fuerza a ahondar en instituciones internacionales que no simplemente guarden la simetría de las relaciones interestatales, sino que deben, además, paliar las injusticias pasadas para permitir al tercer mundo levantar la cabeza. No es un deber moral paliar la pobreza, es una responsabilidad política, de justicia mínima, acabar con un ordenamiento que genera nuestra riqueza a costa de su pobreza.

En la tercera parte del trabajo, tras hacer un breve repaso a la historia del Derecho internacional y mostrar, con Kant, sus aporías y la vía cosmopolita para superarlas, vendremos a dar de bruces con la realidad: desde la guerra de Irak, el realismo político (y, con él, el retorno al Derecho internacional clásico) se vuelve a poner sobre la mesa: ¿hay que contentarse con una potencia hegemónica, como lo son los Estados Unidos, que garantice una paz y una estabilidad internacional –al precio de la ilegitimidad del orden internacional– o es posible el sueño kantiano de un orden multipolar que plasme una constitucionalización cosmopolita del derecho internacional?

En el *capítulo quinto* veremos como, gracias a esa arquitectónica jurídica que da pie a su política deliberativa, Habermas puede, con hacer tres pequeñas rectificaciones teóricas, afrontar el problema cosmopolita que se le atragantó a Kant y que le obligó a elegir entre la república mundial o el sucedáneo de la liga de las naciones.

A la luz de los hechos, Habermas pretenderá adaptar su concepto procedimental de soberanía a las formas de gobernar más allá del Estado nacional. En primer lugar, como se ha explicado, porque es necesario para salvar las patologías sistémicas que desangran hoy a los Estados. En segundo lugar, porque la soberanía popular, que el concebía a partir de “redes de comunicación sin sujeto”, puede trascender perfectamente las fronteras aunque los Estados mantengan la soberanía estatal, es decir, el monopolio de la violencia. Al menos analíticamente no habrá problemas en hacer tales distinciones e imaginar su funcionalidad. Y, en tercer lugar, se trata de subrayar el equívoco kantiano al imaginar, contra sus propias premisas, la necesidad conceptual de una República mundial: Habermas salvaguardará el papel de los Estados al incidir, primero, en que los ciudadanos ya no tienen miedo porque disponen ya de derechos y libertades jurídicamente garantizados por el poder político; después, en que los Estados son fuente de legitimación por garantizar formas de vida que merecen ser valoradas; y, en tercer lugar, porque asegura que no está en juego la *sujección* del poder autoritario del Estado sino la *producción* de capacidades de acción política, para lo que se necesitará el poder coactivo legítimo que atesoran ya.

Así nuestro autor podrá ya introducir sus tres revisiones conceptuales a *Facticidad y validez*. En primer lugar, basándose en el funcionamiento actual de la UE (donde los Estados hacen cumplir las directivas comunitarias sin que la Unión disponga de un monopolio de la violencia) se desdecirá de que el derecho implica siempre un poder coactivo. En segundo lugar, la propia UE le servirá para dibujar un nuevo tipo de soberanía, completamente heterodoxo, que, a diferencia de la de los estados-tipo (centralistas o federales), no dibuja una soberanía que yazca ya en la fuente de la comunidad, como cuando los ciudadanos se la arrebataron al poder despótico y se supieron, desde entonces, mancomunadamente soberanos. Con Brunkhorst, Bogdandy o Koskenniemi, Habermas destaca que la soberanía pseudo-federal que dibuja la UE se divide en el origen de la comunidad política (la propia UE) que va a ser constituida. En ella los ciudadanos no se pueden ya pensar simplemente como conciudadanos (iguales) europeos mancomunados bajo un gobierno legítimo que dispone de monopolio de la violencia para hacer cumplir la legislación que emana de un Parlamento que les representa y al cual pueden deponer democráticamente. Ahora los Estados permanecen, no se conforma un monopolio de la violencia supremo, no existe un ente superior con competencias sobre sus competencias y los sujetos soberanos son, como mucho, al mismo tiempo los ciudadanos de los pueblos y los propios Estados. Pero con todo ello se podría seguir manteniendo un grado suficiente de autogobierno democrático. Para garantizar que puede haber dicho autogobierno, Habermas necesitará introducir una tercera modificación: la reflexividad del patriotismo constitucional. Aunque ésta sea cada vez sea más abstracta, debe seguir sirviendo para fomentar la participación democrática, la generación de opinión pública y la transferencia de rentas, esto es, que un alemán pague impuestos por un griego.

En el *capítulo sexto* veremos cómo se plasma toda esta teoría democrática neokantiana, con modificaciones incluidas. En primer lugar, veremos cómo la filosofía kantiana de la historia es trocada, en la propuesta de Habermas, por una dialéctica histórica sin absoluto. La historia de las sociedades, que es la historia del Derecho y de la democracia, muestra momentos normativos o de apertura, muchas veces descontrolados, donde el pluralismo y la democracia parecen avanzar; pero también dibuja esa historia no menos necesarios momentos de clausura, donde se impone la facticidad del derecho y de las instituciones que vehiculan la convivencia. Desgraciadamente esos momentos de clausura, en lugar de guiarse prudentemente por una vía política, suelen solaparse con las grandes crisis y tragedias históricas (es el caso de las guerras mundiales o de la crisis financiera actual). Al mismo tiempo no es raro que estos trágicos cierres acaben dando lugar a nuevas formas de apertura política: así es, por ejemplo, como surgió la legislación sobre los derechos humanos, la Sociedad de naciones, la ONU o la propia Unión Europea.

Esto nos dará pie a analizar por fin la constitucionalización cosmopolita del Derecho internacional o, lo que es igual, la institucionalización habermasiana de una soberanía multinivel que abarca a los estados, luego a los denominados *global players* (entre los que destacarán las organizaciones transnacionales a imagen y semejanza de la UE, y grandes estados como EEUU, Rusia o China) y, finalmente, una organización supranacional, a imagen y semejanza de la ONU, pero bien concebida y con las modificaciones oportunas. Se nos aparece una propuesta dinámica que, como todo en Habermas, se mueve entre la facticidad y la validez: en parte puede vislumbrarse ya en las instituciones vigentes, y en parte marca el rumbo a seguir.

Dicha organización sería la encargada de mantener la paz y garantizar una lista básica de derechos humanos. Habermas se esforzará en explicarnos cómo y por qué los Estados pondrían su poder ejecutivo al servicio de esa organización. Además dará cuenta de una posible justificación pragmática e intercultural (legitimidad) de los derechos humanos. Finalmente, puesto que éstos deben ser legitimados (refrendados) por los propios ciudadanos, pasará a explicar, tanto conceptual como empíricamente, cómo pueden obtener legitimación las decisiones de dicha organización mundial. Por lo demás, hay que decir que al carecer de gran legitimación, y al ser poco creíble la funcionalidad jurídico-política que pueda tener a corto plazo la institucionalización de un Parlamento mundial, Habermas reserva pocas funciones reales para este nivel supranacional. Además de la paz, los derechos humanos que salvaguardará serán aquellos que se vulneran en las masacres y que pueden poner de acuerdo a toda la comunidad internacional en torno a un grito de indignación.

El resto de derechos que, según Habermas, guardan un contenido ético-político, deberán determinarse allí donde hay legitimación suficiente para albergar una lucha política: en el nivel heterárquico transnacional donde aparecen sistemas internacionales de negociación. Aun si parece perder fuerza la posibilidad de deliberación en el plano transnacional, lo cierto es que una opinión pública transnacional, en condiciones oportunas y con una institucionalización que salvaguarde correctamente las condiciones de reciprocidad desveladas por la “situación ideal de diálogo”, será suficiente para que se vaya

produciendo una muy necesaria política interior mundial. Evidentemente será conveniente que las organizaciones políticas transnacionales (al estilo de la UE) ganen en consistencia y vayan adoptando cada vez más características estatales. Así aumentará la credibilidad y legitimación de la política interior mundial. Veremos los avances que se vislumbran en el paradigmático caso de la Unión Europea.

En la cuarta y última parte trataremos de poner a prueba tres presupuestos teóricos, ya mencionados, de la propuesta cosmopolita de Habermas. Nos referimos a que, a pesar de formular un concepto de soberanía multinivel, Habermas valora tanto el papel de los Estados que acaba restando potencial normativo al principio de subsidiariedad y lanzando una propuesta poco ambiciosa de cara a garantizar de verdad los derechos humanos.

En primer lugar, en el *capítulo séptimo* pondremos a prueba el idealismo de la democracia deliberativa. Se trata principalmente de comprobar si es verdad eso de que no hay que pensar un segundo contrato social, análogo al primero, en tanto que los ciudadanos no tienen miedo porque disponen ya de derechos y libertades jurídicamente garantizados por el poder político.

Esos derechos no pueden darse por hechos, y menos en una política deliberativa que a veces no comparece y se queda en sus meras condiciones de posibilidad. Tampoco ayuda en absoluto la diferenciación sistémica de los medios de comunicación y la consecuente colonización del mundo de la vida. Y otra carencia teórica que dificulta la aparición y vigencia real de dichos derechos proviene de la poca relevancia que en la obra de Habermas ostenta la virtud cívica.

Se diría que todas estas carencias que desvela una crítica interna a la teoría de Habermas dejan el camino expedito a la crítica externa que un modelo agonal de democracia pueda lanzar a la política deliberativa. No obstante, a pesar de todo, trataremos de salvar el modelo deliberativo de quienes pretenden hacer de él una caricatura. En Habermas cabe la política y el disenso; otra cosa es pretender, lógicamente, que acabe siendo canalizado por instituciones cuya justicia descansa en el valor epistémico que les aporta un contrafáctico como la situación ideal de habla.

En segundo lugar, en el *capítulo octavo* tratará de analizarse críticamente aquello de que no está en juego la *sujeción* del poder autoritario del Estado sino la *producción* de capacidades de acción política; y que, por eso, convendría mantener el poder coactivo legítimo que atesoran los Estados. Mantendremos que con esta tesis Habermas acaba sucumbiendo o haciendo el juego a las críticas realistas e incluso a otras críticas que provienen de sectores democráticos con recelos cosmopolitas.

Pondremos a prueba esta tesis con ejemplos como la actual deslealtad institucional que el gobierno catalán manifiesta contra el gobierno español. Por momentos, y ante determinada conciencia social, ni siquiera está funcionando de cara al interior el monopolio legítimo de la violencia estatal. Apuntaremos luego las críticas realistas que la izquierda internacionalista (estatista) blande contra cualquier tipo de institucionalización cosmopolita:

mientras los Estados mantengan el monopolio de la violencia, cualquier derecho internacional no será más que la horma del zapato de las potencias dominantes. Con estas premisas, cualquier derecho no podría ser percibido más que como violencia legal. Veremos, finalmente, a quienes, pretendiendo también mantener a los Estados en su papel, alegan que no es posible progresar hacia un orden socioeconómico global más justo debido a una insalvable heterogeneidad de culturas económicas.

Se mezclan intereses, miedos y excusas para no despojar a los Estados de su poder ejecutivo de cara a poder avanzar poco a poco hacia una verdadera integración política digna de una constitucionalización cosmopolita del Derecho internacional. Contra esto sostendremos que hay que hacer hincapié, como muy tímidamente viene haciendo Habermas últimamente, en la necesidad de jerarquizar la institucionalización cosmopolita de cara a poder hacer frente a las injusticias sociales internacionales heredadas del pasado.

Al mantener el papel de los Estados también se hace buena esa crítica democrática al cosmopolitismo que subraya con excesiva fuerza la relación entre autogobierno democrático y representación territorial. Frente a determinados demócratas que creen que hay que escoger entre la democracia o la cosmopolítica, nosotros defenderemos que la única solución es hacer democrática la cosmopolítica, lo que supone ahondar en la *accountability* y en la *responsiveness* en el nivel internacional; o sea, en el cosmopolitismo. Habrá que estudiar los modos en que el poder transnacionalizado nos rinda cuentas y los modos en que nosotros podamos exigirle responsabilidades. No hay otra opción que caminar, con determinación, hacia la instauración de un Parlamento mundial que vaya adquiriendo determinadas funciones, quizás, de momento, más interpretativas que legislativas.

Y, en tercer lugar, en el *capítulo noveno* se rebatirá la tesis habermasiana de que los Estados son fuente de legitimación por garantizar formas de vida que merecen ser valoradas. Nos cuestionaremos aquí si Habermas no se adentra por una senda comunitarista y conservadora que, a todas luces, sería la causante de su alicorta apuesta por los derechos humanos.

Nos propondremos primero desmontar cuatro premisas básicas del comunitarismo: la premisa ontológica, la instrumental, la ética (o valorativa) y la psicológico-moral. Expuesto esto, acusaremos al comunitarismo de exponer recelos de cara al cosmopolitismo para salvaguardar intereses económicos o de otro tipo.

Veremos que la fundamentación moral del cosmopolitismo (el cosmopolitismo moral) puede servirnos para anteponer la compasión y luchar contra esas premisas; y que, más allá de cualquier tipo de explicación pseudonaturalista, existe el modo de justificar los deberes morales universales. Sin embargo, lejos de quedarnos en un plano moral, y acompañando en esto sin duda a Habermas, abandonaremos el cosmopolitismo moral para adentrarnos en un cosmopolitismo jurídico-político, cuya construcción debe apoyarse en la solidaridad, que es la categoría jurídico-política central y que debe extenderse reflexivamente, más allá del Estado nacional, hacia los ciudadanos del mundo.

Finalmente, propondremos con Otfried Höffe una revisión del principio de subsidiariedad para otorgarle la importancia debida dentro de la institucionalización propuesta por Habermas. Mientras Habermas reduce excesivamente el contenido de unos derechos humanos que debería garantizar la organización mundial (al separar tajantemente unos derechos de contenido exclusivamente moral de unos derechos –económicos y sociales– de contenido también ético-político), en este trabajo proponemos revisar su institucionalización a la luz de un principio de subsidiariedad que actúa de tal modo que el contenido ético-político pueda también revisarse a la luz de premisas universalistas. Sin duda alguna, la función de un Parlamento mundial será clave de cara a consensuar interpretaciones de esos derechos que alberguen algún contenido político.

PRIMERA PARTE: Eticidad y moralidad: una teoría práctica neohegeliana contra la peor herencia hegeliana

Todo gran autor tiene una gran inquietud que le sirve de inspiración para pensar ciertos temas. Leyendo la obra de Habermas es evidente que la suya, como la de la primera generación de la Escuela de Frackfurt, es la crisis civilizatoria que supuso el nazismo, cuyo espantoso legado quedará para siempre identificado con los macabros exterminios de los campos de concentración, en representación de los cuales permanecerá el nombre de Auschwitz. ¿Cómo pudo ocurrir semejante espanto con la connivencia de tanta gente? ¿Es así como la humanidad se conduce indefectiblemente al progreso vaticinado por la Ilustración? ¿Se trataba de un momento negativo necesario en el camino a la emancipación que nos prometía la razón? Advertir sobre las consecuencias de la fe Ilustrada en la razón fue una tarea asumida tanto por un autor como Heidegger –que bebió de las fuentes del segundo Wittgenstein y cuyas tesis en *Ser y tiempo* sigue abanderando hoy el posmodernismo conservador– como por la primera generación de la Escuela de Frankfurt, que se propuso elaborar una Teoría crítica, rescatando, desde una formación –y esperanza– marxista, las mejores tesis de Weber¹⁴. Pues bien, con ese empeño crítico prosigue Habermas, tomando el relevo de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, pero alejándose aun más de los filósofos de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud, etc.) y con una renovada voluntad de rescatar, junto a la crítica, un momento propositivo de la razón que, sin pretensiones dogmáticas, no sólo se conforme con una dialéctica negativa (por lo demás irremisiblemente anclada en el monologismo) que ponga en entre dicho a la Ilustración.¹⁵ Una condena absoluta de la razón en su conjunto no es el mejor ni el más reflexivo modo de enfrentar las patologías de la modernidad

En otras palabras, con el giro lingüístico nuestro autor se propone una reconstrucción pagmático-moral de todo el edificio de la racionalidad ilustrada: la razón quedará sublimada en una *razón comunicativa que se hace presente en los actos de comunicación no distorsionada*. Una racionalidad inserta en el contexto intersubjetivo del lenguaje encuadra su empeño por “desarrollar la idea de una teoría de la sociedad con intención práctica”.¹⁶

En una entrevista, a pregunta de Honneth¹⁷, Habermas enumera tres déficits de la Teoría crítica de la primera generación frankfurtiana: el de “los fundamentos normativos” de una razón que descubre que “la totalidad es lo incierto”; un concepto de verdad,

¹⁴ Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, (Madrid: Trotta, 1998); Thomas A. Mccarthy, "On reconciling cosmopolitan unity and national diversity," *Public Culture* 11, no. 1 (1999): 175-208.

¹⁵ Para una crítica a las simplificaciones en que incurren quienes no ven más que alianza entre razón y dominación: Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad: (doce lecciones)*, (Madrid: Taurus, 1989), pp. 135-162

¹⁶ Jürgen Habermas, *Teoría y praxis: estudios de filosofía social*, (Madrid: Tecnos, 1987), p. 13

¹⁷ Jürgen Habermas, *Ensayos políticos*, (Barcelona: Península, 1988), pp. 141 y s.

recogido de Hegel, irreconciliable con la falibilidad científica; y “la infravaloración de las tradiciones del Estado democrático de derecho”.¹⁸

En respuesta a estos tres déficits Habermas, para “desenmascarar el discurso filosófico de la modernidad” como reflejo ideológico de formas de producción basadas en la racionalidad instrumental, formulará, en primer lugar, su teoría de la acción comunicativa, aprovechando y profundizando la intuición hermenéutica de que en la comunicación hay implícito un telos del entendimiento recíproco para apuntalar su pragmática formal. En segundo lugar, planteará una teoría social crítica que, por una parte, integre los momentos morales y que, por otra, no deje de proceder de modo científico. Expondrá así su teoría social de dos niveles, entre una razón comunicativa y una teoría de sistemas. En tercer lugar, podemos decir que su teoría democrática tomará forma casi definitiva con su trabajo *Facticidad y validez* donde expondrá una concepción dinámica de la constitución cuyo “modelo de circulación de poder” nos hará comprender cómo ha de surgir la legitimidad democrática a partir de la legalidad constitucional.

En toda la obra de Habermas se deja traslucir un interés emancipatorio que le conduce a oponerse frontalmente a las tesis de la mayoría de herederos de Hegel que acabaron sublimando el Estado nación y defendiendo, en el plano político, posturas comunitaristas, nacionalistas o realistas. Veamos.

El Estado nación clásico, que nace con la paz de Westfalia en 1648, existe antes de que existan las propias naciones. Es el caso de los Estados territoriales como Francia, Inglaterra o España que, tras constituir el Estado, pasan luego a nacionalizarlo. Es un proceso conocido como “from state to nation”. Pero también hubo otra vía, la de las naciones tardías como Alemania o Italia, que en 1870 y 1871, siguen un proceso de unificación nacional hasta constituir un Estado (“from nation to state”). Aunque nos interesan menos, cabe recordar que también tenemos los Estados surgidos del proceso de descolonización y los Estados surgidos tras el desmembramiento de la URSS¹⁹.

La construcción de la nación brindó al Estado un nuevo modo de legitimación secular, echándole una mano tras los procesos de escisión religiosa y privatización de la fe y abriendo el camino a la democratización (transferencia de la soberanía del príncipe a la soberanía de una nación étnicamente definida). El nuevo modo de integración social basado en la conciencia nacional favorecerá enseguida tanto la modernización económica como la aceleración del tráfico de mercancías y personas, finiquitando en poco tiempo la integración de la sociedad estamental. Los súbditos se convirtieron en ciudadanos, y una participación democrática paulatinamente implementada fue forjando lazos de solidaridad y cohesión social, al tiempo que ahondó en el proceso secular de legitimación. Y así, lo que en tiempos de la monarquía absoluta era una condición de súbdito de carácter adscriptivo

¹⁸ “El derecho es el fenómeno arquetípico de una racionalidad irracional. Él es el que hace del principio formal de equivalencia la norma, camuflaje de la desigualdad de lo igual para que no se vean las diferencias”, en: Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, (Madrid: Taurus, 1985), pp. 306-307

¹⁹ Habermas, “El Estado nacional europeo. Sobre el pasado y el futuro de la soberanía y de la ciudadanía”, *La inclusión del otro*.

se transformó, gracias al tránsito a un Estado democrático de Derecho, en una forma de pertenencia adquirida, por medio de un consentimiento implícito. Los ciudadanos que participaban en el ejercicio del poder político debían poder entenderse, siguiendo el concepto de autonomía de Rousseau o Kant, como autores del Derecho que regulaba sus vidas.

A pesar de todo, el Estado constitucional, cuya legitimación democrática debe buscarse *esencialmente* en su institucionalización jurídico-política, ha convivido mucho tiempo con una idea cultural de nación que promovió *funcionalmente* la integración social y que ayudó, con los elementos substantivos alrededor de los cuales el romanticismo tejió el espíritu del pueblo para apelar a los sentimientos, a dar el impulso al primer aspecto, más conceptual y frío, de la “soberanía popular” y los “derechos humanos”.²⁰ De este modo, la nación se presenta como una forma, políticamente mediada, de co-pertenencia a un pueblo.

“Sólo la conciencia nacional que cristaliza en torno a un origen, a una lengua y a una historia común, sólo la conciencia de co-pertenencia a un pueblo convierte a los súbditos en ciudadanos de una misma comunidad política, que se sienten responsables *unos de otros y unos ante otros* (...) Esta transformación artificial, propagandísticamente dirigida, por la que de la ‘nación’ de los estamentos dominadores resulta la nación-pueblo, la *Volksnation*, que constituye la base de un Estado, es descrita por los historiadores como un cambio de conciencia a largo plazo, inspirado por intelectuales y eruditos, que empieza imponiéndose en la burguesía urbana culta antes de encontrar eco en amplias capas de la población”.²¹

Ya sabemos que en su filosofía del Derecho, Hegel trataba de cuadrar el círculo de esta ambivalente autocomprensión nacional-republicana (o aun, universal-particularista) mediante el concepto de libertad nacional, al que subyace la idea de una autoafirmación de la nación:

“El sacrificio por la individualidad del Estado es la condición sustancial de todos y por lo tanto un deber general.”²²

La muerte por la patria refiere tanto a la identidad nacional como a la republicana; a la nación nacida (pertenencia a un pueblo, en el que se crece y se integra uno socialmente) y a la nación querida (voluntad ciudadana que sustenta la legitimidad democrática). Y así convivió, a finales del siglo XIX y buena parte del siglo XX, una tensión entre el particularismo de la comunidad histórica de destino (la nación) y el universalismo al que tiende la imparcialidad que debe estar siempre a la base de toda regulación jurídica igualitaria.

La tesis que pretendemos defender en el primer capítulo es que la teoría de Hegel, y sobre todo las de buena parte de las corrientes filosófico-políticas que retoman su legado, ponen en riesgo la conquista republicana al reducir la fuerza integradora de la nación de

²⁰ *ibid.*, pp. 89 y ss.

²¹ Jürgen Habermas, *Más allá del Estado nacional*, (Madrid: Trotta, 2001), Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*, (Barcelona: Edhasa, 1999), p. 177

²² *ibid.*, p. 479 (§ 325)

ciudadanos al dato prepolítico de un pueblo cuasinatural, esto es, a algo que es independiente de la formación de la voluntad y la opinión política de los ciudadanos.

En el segundo capítulo estudiaremos la recepción hegeliana de Habermas a partir de la pragmática simbólica de G. H. Mead. El reconocimiento recíproco mediado por el lenguaje deja en manos de una razón comunicativa la coordinación de la acción social y, por tanto, también las posibilidades de una conducta moral. Su recepción hegeliana nos dará el debido paso para tratar aquí dos basamentos esenciales de la obra de Habermas en general y de su propuesta cosmopolita en particular.

Veremos que se propone explicar la evolución social con una teoría de dos niveles: a la pragmática formal, que desvela el potencial crítico de la razón comunicativa (suelo de la acción moral y encargada de coordinar la integración social por medio de la acción comunicativa), le acompañará una teoría de sistemas, encargada de dar cuenta de unos sistemas diferenciados (con los que ya siempre nos topamos –el ejemplo paradigmático sería el mercado- y que se encargan de coordinar la acción de forma estratégica, simplificando mucho las interacciones).

Y, para dar respuesta a las críticas que expusimos en el primer capítulo, concluiremos con Habermas que el autoentendimiento que reflexivamente se lleva a cabo para proyectos de vida individualizados también debe extenderse, análogamente, a los ciudadanos de una comunidad que se conciben como un “nosotros”. Los ciudadanos habrán de sacar las conclusiones al menos de dos hechos que ya no podemos seguir ignorando si es que hemos aprendido algo de la historia, concretamente de Auschwitz. El primero es que en realidad no ha sido más que el azar histórico –normalmente, consecuencia del desenlace de conflictos violentos, guerras y contiendas civiles– determinar qué élite gana el poder de definir las fronteras de una comunidad política y a partir de ahí establecer los rasgos diacríticos desde los que construir artificialmente la nación. Y el segundo es que la idea de nación más que fortalecer a las poblaciones en su lealtad hacia el Estado constitucional ha servido a las élites para movilizar a las masas hacia fines incompatibles con los principios republicanos.²³

Lo que se analiza en este capítulo será crucial para entender la propuesta cosmopolita de Habermas: tanto sus inquietudes y presupuestos morales-universalistas como su disposición científico-social para buscar fundamentos y refrendos empíricos, etc. A partir de la exposición del complejo andamiaje arquitectónico con el que Habermas pretende aprehender la realidad social y su evolución, entenderemos mejor la lógica del modelo jurídico-político de constitucionalización y legitimación del poder expuesto desde *Facticidad y validez* y recogido en la segunda parte de este trabajo. Tras Auschwitz, la democracia deliberativa será siempre deudora del autoentendimiento ético-político de la comunidad política: éste deberá dejar de referirse a la identidad nacional, basada en una patria por la que los ciudadanos se prestaban a morir, para pasar a referirse a una identidad

²³ Habermas, “El Estado nacional europeo”, *La inclusión del otro*, p. 93. En referencia a: Hagen Schulze, *Estado y nación en Europa*, (Barcelona: Crítica, 1997)

posnacional que no exige mayor vínculo que el del patriotismo constitucional, es decir, el de la adhesión a unos principios democráticos más que a unos valores sustantivos. Así es como el potencial republicano, tras cortar con sus peores raíces gracias a conceptos extraídos del liberalismo, y convertido gracias a la teoría discursiva en lo que Habermas denomina el *modelo deliberativo de democracia*, deberá poder seguir el camino emancipador que prometió con la Ilustración, liberado ya del fardo nacionalista.

Capítulo 1. El legado infructuoso de la polémica entre Hegel y Kant: los enemigos a batir

1. Hegel y el papel del individuo en la Historia

1.1 La unión hegeliana de eticidad y moralidad

La filosofía de la Historia “toma en serio la idea de Schiller de la historia universal como juicio final y procede a descifrar retrospectivamente la cruel e irónica astucia de la razón que se impone a espaldas de los hombres que obran sin saber muy bien qué hacen.”²⁴ Se trata, dirá Habermas, de una visión conservadora y determinista desde la que sólo podría representarse el pasado a partir del horizonte de la proyección que la filosofía de la historia efectúa del futuro. Por eso Hegel extrae la moraleja fatalista de que para los agentes todas las moralejas y teorías llegan muy tarde. Veamos qué consecuencias tiene esto para la ética.

Con lo que Hegel llamó el “principio de la subjetividad” surge la primera abstracción definitoria de la modernidad social y política. Con Lutero y Descartes surge el individuo moderno, un sujeto que se pone a sí mismo y reclama su derecho a decidir por su cuenta el sentido y la configuración de su propia existencia. Aferrándose a lo que considera la única verdad que no puede ser negada sin autocontradicción performativa (“Pienso, existo”) y que, por lo tanto, se le revela de forma irrefutable, Descartes se pondrá a sí mismo –de cuya realidad no puede dudar– como prueba de toda otra verdad, que de momento pone entre paréntesis. El “yo” (la razón subjetiva entronizada) pasa a ser la garantía de que todo aquello que le venga a uno dado con claridad y distinción se “convierta” con el ser. Digamos que ahora podré aceptar como verdad todo lo que *me* venga dado de forma metódicamente clara. Este es el final de la oscuridad y el principio de la luz, el comienzo de una época, si no ilustrada, sí de *ilustración*.²⁵

Siguiendo esta línea, y renunciando a abrigar ya todo contenido universal sustancial en las razones, los valores y las normas, Kant decidió limitarse a dar un punto de vista formal desde el que construir las razones comunes. Para él la razón es la facultad de lo intersubjetivo, el lugar “donde todos tienen voz”. Se vislumbra el valor del diálogo, pues “nuestro interés no se centra en los valores y normas que puedan ser universales, sino en la búsqueda de *espacios de diálogo, de deliberación y crítica*, desde el que definirlos.”²⁶ En el formalismo se hallará ahora la universalidad de la razón. Pero al pretender fundamentar trascendentalmente la moral (desde la autonomía del sujeto) para prescindir de la metafísica aristotélica (de la fundamentación de la justicia en un orden cósmico, o religioso), cae de lleno en un solipsismo metódico que no contempla debidamente el estrato cultural en el que se forman las identidades y fuera del cual es imposible pensarse como “yo” autónomo. De alguna forma vuelve a caer en el error del cínico Diógenes cuando, pretendiendo

²⁴ Habermas, “Aprender de la Historia”, *Más allá del Estado nacional*

²⁵ Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la historia*, (Madrid: Tecnos, 2006)

²⁶ Domingo García-Marzá, *Ética empresarial: del diálogo a la confianza*, (Madrid: Trotta, 2004), p. 97.

escapar a cualquier identificación, dijo ser “ciudadano del mundo”; su teoría adolecería de ese idealismo platónico ya refutado por Aristóteles cuando afirmaba que “el hombre es un animal político”, pues fuera de la comunidad sólo existirían bestias o dioses. En otras palabras, la razón práctica (kantiana), tras tirar a la metafísica aristotélica (ínherente al concepto de *phronesis*) por la puerta, introduce por la ventana otro error metafísico de calado: el dualismo *noumeno-fenomeno*, que parte de un yo inteligible, de una razón pura que opera con independencia de todo contexto.²⁷ En esto consiste la “falacia abstractiva” de un filósofo que aún pensaba ahistóricamente y cuyo solipsismo metódico²⁸ sólo consigue fundamentar normas (atemporales) a costa de obviar los casos concretos y la aplicación que en éstos se deba llevar a cabo. Aunque el de Könningsberg afirma que el filósofo no inventa la moralidad²⁹, y que por tanto no parece dispuesto a aplicar en abstracto el imperativo categórico³⁰, lo cierto es que su confianza en acceder a una razón pura se basa en una fe demasiado ciega.

Pero sea como fuere, a consecuencia de esta reflexión del individuo sobre sí mismo, abierta por el principio de la subjetividad, se irá abandonando cualquier forma de vida sustantiva vinculante (cuyo paradigma era la polis aristotélica), quedando devaluadas o borradas las instancias tradicionales de autoridad que se le imponían al individuo premoderno. La confianza en las leyes universales de la razón, que se extraerían de un sujeto abstractamente concebido, va aparejada con el menosprecio del *ethos* aristotélico. Pues bien, este giro (copernicano) de ciento ochenta grados que la filosofía de la conciencia había llevado a cabo es el que trata de relativizar la obra de Hegel. Y es que la crítica kantiana a la razón es instructiva pero, al no ocuparse del reverso de la reflexión, el principio de subjetividad no será sólo incompleto sino que se manifestará como *la violencia encubierta de la razón misma*: “Kant ignoró tanto la dolorosa abstracción como la necesidad de restablecimiento (en un nivel más elevado) de la totalidad previa”.³¹ En otras palabras, el poder analítico de la reflexión no debe separarse de la razón a fuer de no objetivar todo lo que la rodea. En ese sentido, elevar el statu quo a lo universal, y por tanto a lo necesario, será el riesgo evidente del procedimentalismo kantiano, al cual se le acusó de servir para legitimar el orden burgués de su época.

Por tanto, Hegel utiliza la razón para denunciar la negatividad de una actividad del entendimiento que ha usurpado descarnadamente el lugar que ella ocupaba. Muestra reflexivamente los límites de la propia razón instrumental, y lo hace introduciendo performativamente el propio pensamiento en el movimiento de la dialéctica de la Ilustración. Y puesto que la modernidad se mueve de tal suerte en horizontes de futuro

²⁷ Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, (Madrid: Trotta, 2000), p. 90. Sobre esto, ver también: Jesús Conill Sancho, *Ética hermeneútica: crítica desde la facticidad*, (Madrid: Tecnos, 2006)

²⁸ Adela Cortina and Karl-Otto Apel, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en K.O. Apel*, (Salamanca: Sígueme, 1988), p. 176. En defensa de las aportaciones de Apel a la ética del discurso, la profesora Cortina subraya el monologismo de la teoría kantiana, pues Kant se conforma con la capacidad del sujeto individual de universalizar la máxima de su intención y comprobar así si atenta contra el principio lógico-general de no contradicción.

²⁹ Kr. P. V., V, 8

³⁰ Para una lectura hermeneutizadora de Kant: Conill Sancho, *Ética hermeneútica*, pp. 19-90

³¹ Jürgen Habermas, "Concepciones de la modernidad. Una mirada retrospectiva a dos tradiciones", *La constelación posnacional*, (Barcelona: Paidós, 2000), p. 174

abiertos, el *telos* de la dialéctica de la Ilustración no puede ser otra cosa en un principio que una promesa. Hegel fijará el *telos* de la dialéctica histórica en una promesa de progreso. Integra así los desarrollos históricos con las formas antagónicas bajo las que aparece la desintegración social. De la mano del romanticismo, introducirá la conciencia histórica en el idealismo cartesiano-kantiano. Así continúa con la tarea ilustrada, que no es otra que evitar que se cierre la posibilidad y la capacidad de criticar a la crítica.³²

En este empeño conceptúa la filosofía como sistema, como un proceso demostrativo capaz de falsar la contraposición abstracta de lo que es eternamente y permanece (esencia) y lo inconstante (fenómeno): al saberse a sí misma resultado del mismo proceso formativo que trata de conceptuar como conexión de naturaleza e historia, usará a la historia (de la que no puede salir) como *medium* de la experiencia en la que se someterá a sí misma a prueba. Siguiendo esta línea, en los *Principios de la filosofía del Derecho* Hegel trata de cuadrar el círculo para conectar dos conceptos que considera inseparables, el de la eticidad y el de la moralidad, o bien, también podríamos decir, el de la integración social y el de la legitimación.³³ En otras palabras, si la filosofía aún quiere que sus nociones tengan validez independientemente del contexto³⁴, deberá penetrar un presente inquietante y conceptualizarlo: “comprender su época en ideas”.

Para él, la moral abstracta le exige al individuo un esfuerzo motivacional y cognitivo exagerado. Se trata de un déficit que pide que las instituciones descarguen al individuo de una parte de esa responsabilidad: lo que el espíritu no es capaz de hacer tiene que compensarse mediante el espíritu objetivo. A la eticidad que ha devenido objetiva, Hegel le atribuye “una consistencia (...) que rebasa la opinión, la intención y la preferencia subjetivas”, escribe Habermas en referencia al §144. En las grandes instituciones estatales se reconoce la existencia de una razón que va más allá del limitado horizonte del espíritu subjetivo. Veamos como lidia Hegel con esto.

En un primer momento (§§ 105 a 156) se centra en la eticidad para justificar sus críticas contra el “punto de vista moral”, meramente formal, que dibuja Kant para realizar sus tres críticas. En esos párrafos detalla las falacias en las que incurre el sistema kantiano con su sujeto trascendental: no se observan los motivos o inclinaciones; se desprende de las posibles consecuencias de los problemas; y no contempla la aplicación de las normas en el caso concreto. Y en su descripción de la eticidad concibe al individuo como un títere de su tiempo, de una razón en constante progreso que se encarna en las instituciones del espíritu objetivo.

³² Agapito Maestre, *Modernidad, historia y política*, (Madrid: Tecnos, 2011)

³³ Jürgen Habermas, “Expresión simbólica y comportamiento ritual. Retrospectiva sobre Ernst Cassirer y Arnold Ghelen”, *Tiempo de transiciones*, (Madrid: Trotta, 2004).

³⁴ Esta intención nos habla del espíritu ilustrado de Hegel, pues lo propio del discurso de la Ilustración es centrarse en las “condiciones históricamente inmutables de las transformaciones históricas”. Sobre esto: Herbert Schnaedelbach, *La filosofía de la historia después de Hegel: el problema del historicismo*, (Buenos Aires: Alfa, 1980), p. 26

“En una comunidad ética es fácil señalar *qué* debe hacer el hombre, *cuáles* son los deberes que debe cumplir para ser virtuoso. No tiene que hacer otra cosa que lo que es conocido, señalado y prescrito por las circunstancias” (§ 150).

Por tanto, Hegel describe las instituciones como una “segunda naturaleza”³⁵, puesto que “una constitución no es algo que meramente se hace”, sino que “es el trabajo de siglos, la idea y la conciencia de lo racional en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo” (§ 274 agregado).³⁶ Por eso afirma que “la representación no tiene (...) el significado de que uno está en el lugar de otro, sino de que el interés mismo está efectivamente presente en su representante, al mismo tiempo que el representante está allí por su propio elemento objetivo” (§ 311). Por tanto, la eticidad sustancial de las instituciones reclama para sí una autoridad superior a la de los meros puntos de vista de cada persona individual.

Parece que en estas tesis, donde Hegel resalta el peso de la eticidad sobre la conciencia de los ciudadanos, es en las que se centran los posmodernos (de la cuerda de Heidegger), los nacionalistas (Gehlen), los comunitaristas neoaristotélicos (MacIntyre o Taylor), algunos pragmatistas (Rorty) y, como no, los realistas políticos (Schmitt).

Pero, por otra parte, Hegel no deja de ser heredero y continuador de la tradición ilustrada que cree que la razón se desarrolla en la Historia, que por tanto está en progreso constante, y que consecuentemente contribuirá a la emancipación de la humanidad. Por ello, mediante su sistema, introduce la condición de que el sujeto autoconsciente no necesita reconocer nada que él mismo no pueda aceptar como justificado desde su propia comprensión, pues “la esencia del nuevo Estado es que lo universal está unido con la completa libertad de la particularidad y con la prosperidad de los individuos, que el interés de la familia y la sociedad civil debe concentrarse, por lo tanto, en el Estado, y que la universalidad del fin no debe progresar sin embargo sin el saber y querer propio de la particularidad, que tiene que conservar su derecho” (§ 260). Hegel sólo reconoce que el espíritu subjetivo está incluido en la eticidad objetiva bajo la condición de que las instituciones tengan una configuración racional, y ésta se mide por el grado de realización de libertades iguales para todos. Esta condición ilustrada que vincula la moralidad con la eticidad es la que olvidan o desestiman las corrientes conservadoras que antes decíamos que entroncaban en Hegel.

1.2 Los errores de Hegel: también para él llega tarde el búho de Minerva

Hoy nos sobran los motivos para alejarnos del modo hegeliano de aunar eticidad y moralidad, pues resulta que el juicio sobre el cumplimiento de esta condición queda reservado a la consideración especulativa del filósofo. Esto es así porque el grado en el que las instituciones de la sociedad civil y del Estado responden a su concepto sólo puede

³⁵ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*, § 251: “En las *asociaciones*, lo en sí igual de las particularidades alcanza su existencia como algo *común*”.

³⁶ *ibid.*, (§ 274): “Puede por supuesto encontrarse con frecuencia en individuos la necesidad y el anhelo de una constitución mejor, pero que la masa esté penetrada por una representación tal, es algo totalmente diferente, que sólo sucede posteriormente. El principio socrático de la moralidad, de la interioridad, surgió en sus días de un modo necesario, pero se necesitó mucho tiempo para que se transformara en autoconciencia general”.

hacerse patente a un espíritu que ha hecho suyo el punto de vista del saber absoluto; pero como éste se encuentra más allá del espíritu objetivo, tampoco el mejor saber y entender del filósofo puede tener consecuencias prácticas porque su comprensión retrospectiva, como el búho de Minerva, llega demasiado tarde para la acción.³⁷

En lo que respecta a esto, Hegel comete dos errores de bulto. El primero es un error teórico, ya que pese a las acertadas críticas a las abstracciones kantianas no consiguió fundamentar acertadamente la intersubjetividad: introdujo el monologismo por la ventana mediante su especulativo absoluto.³⁸ Su segundo error en realidad no es nuevo, pues se trata de la consecuencia práctica de su monologismo. Pero fue tan grave que parece necesario señalarlo aparte. La colonización pudo hacerse al concebir que los pueblos o espíritus objetivos más avanzados en la línea imaginaria del progreso civilizatorio no cometían ninguna ilegitimidad imponiendo sus lenguas, sus prácticas y sus instituciones a otros espíritus más retrasados en dicha línea.³⁹ Es más, éstos deberían, según parece, agradecer que se les impulse en el progreso, como bien subrayan hoy muchos intelectuales críticos con la teleología política.⁴⁰ Hasta la segunda guerra mundial parece que cualquier agresión bárbara podía ser justificada (o aceptada con resignación, pues el individuo es un ser reactivo frente a las inasibles leyes de la Historia), en nombre del progreso, gracias a los instrumentos del sistema hegeliano, el cual olvida hacer extensiva nuestra responsabilidad al pasado⁴¹ (y, por tanto, al presente en que vivimos).

Esos mismos instrumentos permitieron a Marx, frente al pesimismo de Hegel, desvelar las leyes de la Historia, y de esta manera *predecir* el futuro, al cual trata de anticipar, avisando al proletariado e instándole a emanciparse, convirtiéndose en “sujeto de su propia historia”. Sin duda esto ahondó aún más en las tropelías del siglo XX, permitiendo a líderes totalitarios justificar sus regímenes alegando (desde su punto de vista espúreamente especulativo) que la Historia les absolverá.⁴² Pero de algún modo también ha permitido legitimar regímenes económicos y mantener el statu quo político alegando que ya habría llegado el fin de la Historia.⁴³ De ese modo quedó por ejemplo legitimado el hoy deslegitimado consenso de Washington que, inhalado como un mantra, ha conformado el sistema financiero que nos ahoga tras haber despojado de poder a la política.

La filosofía de la historia reconoce, en cualquier caso, demasiada razón en la historia y cuenta con un ámbito de acción demasiado grande. Desde una perspectiva unificadora sobre el conjunto de la historia universal se abre paso una confianza en la historiografía que pasa por comprender el “peso y la actualidad del propio presente en el

³⁷ Habermas, “Expresión simbólica y comportamiento ritual. Retrospectiva sobre Ernst Cassirer y Arnold Gehlen”, *Tiempo de transiciones*, p. 74

³⁸ Esta tesis canónica es puesta en cuestión por Vittorio Hösle: Vittorio Hösle, *Hegels system: der idealismus der subjektivitaet und das problem der intersubjektivitaet*, (Hamburg: Felix Meiner, 1998)

³⁹ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, (Madrid: Alianza, 1980), pp. 163-194

⁴⁰ Entre otros: Rafael del Aguila, *Crítica de las ideologías: el peligro de los ideales*, (Madrid: Taurus, 2008), pp. 99-101, 175. Benhabib, *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, p. 106

⁴¹ Jürgen Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, (Madrid: Tecnos, 1989), p. 121. Volveremos sobre una posible crítica desde la razón anamnética: cap. 4.3.3; y ver también cap. 2.3.3.3

⁴² Fidel Castro, *La historia me absolverá*, (La Habana: Ciencias Sociales, 1981)

⁴³ Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, (Barcelona: Planeta, 1992)

horizonte de un futuro cuya responsabilidad había que asumir”⁴⁴, orientándose audazmente hacia él.

Esta actualidad del presente constituye el fundamento reaccionario de la teoría hegeliana. Prueba de ello es la respuesta que él mismo se da al preguntarse angustiado por el sentido del sufrimiento provocado por el hombre, que ha convertido la historia en un inmenso matadero. Su respuesta autocomplaciente será que “el sacrificio por la individualidad del Estado es la condición sustancial de todos y por lo tanto el deber *general*”. “El verdadero valor [valentía] de los pueblos civilizados reside en la disposición a sacrificarse al servicio del Estado, con lo que el individuo sólo es uno entre muchos. Lo importante no es aquí la valentía personal, sino la integración en lo universal”⁴⁵.

La identidad del individuo, al cual se le pretende garantizar la autonomía sólo en cuanto “la esencia del nuevo Estado es que lo universal está unido con la completa libertad de la particularidad y con la prosperidad de los individuos” (§ 260) queda, en la práctica, sometida al espíritu de su tiempo, al espíritu objetivo encarnado en las instituciones de la comunidad en que se socializa.⁴⁶ Y es que Hegel considera “la humanidad” como una “mala abstracción”, pues la “totalidad de los individuos capaces de habla y acción no constituiría para él –dice Habermas– una unidad que pueda actuar políticamente”.⁴⁷ De ahí que, fruto de su tiempo, Hegel anteponga la política a la moralidad. Y de ahí que, como consecuencia de su nearistotelismo, le resulte difícil separar el autoentendimiento ético del individuo del autoentendimiento ético-político de una comunidad, entendida como un “nosotros”.

1.3 Una paradójica concepción de la sociedad civil

Si Hegel pide el sacrificio por la individualidad del Estado es debido, en buena medida, a su conceptualización de una *sociedad civil* que debería desplegar la libertad de “la particularidad subjetiva” para encarnar la universalidad en el espíritu objetivo que anida en la institucionalización del *Estado*. No obstante, su sociedad civil está mal conceptualizada; eso incapacita para pensar el progreso socio-económico y le aboca a concebir la guerra como salida éticamente necesaria.

La *sociedad civil* sería para él el espacio de encuentro entre los individuos, definidos como particularidades independientes, que gozan de libertad subjetiva y que se orientan por

⁴⁴ Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 121

⁴⁵ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*, §§ 325 y 327

⁴⁶ “El hombre vale porque es hombre y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano. La conciencia de este valor del *pensamiento* es de una infinita importancia, y sólo es imperfecto cuando se fija como *cosmopolitismo* para oponerse a la vida concreta del Estado” (§ 209). “Los miembros de ese todo, al saber así el todo, esto es, al saberlo como fundamento y base de ellos, se ‘ponen’ ellos mismos como precederos, como desaparecientes y como sólo de segunda importancia respecto a ese todo, que es lo último suyo y los más propio suyo; de modo que cuando la patria los llama toman las armas y corren con ardor a defenderla”. Así entiende Jiménez Redondo el § 324 de la *Filosofía del derecho* de Hegel (ver introducción en Habermas, *Más allá del Estado nacional*, pp. 30-31)

⁴⁷ Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 120.

un interés subjetivo, instrumental.⁴⁸ En una especie de reedición de la “mano invisible”, Hegel afirma que es precisamente orientándose hacia sus intereses como los individuos hacen emerger, sin saberlo, lo universal, que se encarna en un *Estado* concebido como la realización concreta de sus libertades. Serían, según él, las corporaciones (agrupaciones de profesionales) las que median el paso de lo particular (el sujeto privado) a lo universal concreto (Estado). El individuo comprendería, por fin, que es cumpliendo sus deberes como mejor satisface sus intereses particulares.⁴⁹ Pero entonces, es importante destacar que en tal arquitectónica, lo que caracteriza al Estado (al universal concreto, ni más ni menos) no sería una verdadera reconciliación de intereses sino la consumación misma de los antagonismos. Flacos cimientos.

Del principio de particularidad, que encarna un individualismo económico y que apuntala al Estado moderno, se deriva la contradicción básica de la economía liberal y lo que Hegel interpreta como una dialéctica inmanente de la sociedad civil: una dialéctica que lleva a ésta más allá de sí. Veamos.

Hegel observa que al mismo tiempo que se acumulan las riquezas “se acrecienta también la *singularización* y la *limitación* del trabajo particular, y con ello la *dependencia* y la *miseria* de la clase ligada al trabajo”.⁵⁰ Entiende que si todo el mundo tuviera que subsistir gracias a su trabajo se generaría un exceso de producción que, unido a la carencia de consumidores suficientes, provocaría un exceso de riqueza que no podría impedir un exceso de pobreza (§ 245): la riqueza de unos y la pobreza de otros, es el mal menor para evitar la miseria de todos. Pero para relajar los antagonismos la sociedad moderna se abre a una dialéctica de la sociedad civil que lleva a ésta más allá de sí: por una parte, la sociedad busca salir allende sus lindes, para encontrar consumidores y ampliar la demanda para sus productos; y, por otra, recurrirá incluso a la colonización para proporcionar a su población nuevos campos de trabajo.⁵¹ La necesidad de crecimiento propia de la economía de mercado enfrentará a unos Estados contra otros, propiciando guerras en busca de ampliación de los mercados.

El problema es que dichas guerras son inevitables según la perspectiva de quien ha entronizado los antagonismos de la economía liberal. Esto es lo que ha hecho Hegel cuando afirma que la sociedad moderna es la realización de lo racional y que el Estado moderno es la realización de Dios en la Tierra. Ésta es la gran paradoja en Hegel: su sociedad civil (propia de la concepción moderna) no es coherente con su filosofía de la historia. Es cierto, como ya se ha dicho antes, que al aunar lo particular con lo universal Hegel impide que se le lea como un crítico de la modernidad; pero no es menos cierto que paga un alto precio por la incoherente forma en que plasma dicha unión. Nunca debió

⁴⁸ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*, p. § 182, Agregado: “En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él”.

⁴⁹ *ibid.*, § 290 (Agregado): “El gobierno se encuentra aquí con intereses que deben ser respetados y en la medida en que la administración sólo puede promoverlos, pero al mismo tiempo tiene que tenerlos necesariamente en cuenta, el individuo encuentra el apoyo para el ejercicio de sus derechos, y un así su interés particular a la conservación del todo”.

⁵⁰ *ibid.*, § 243

⁵¹ *ibid.*, § 246 y § 248.

sacralizar como universal la concepción liberal de la sociedad civil. El antagonismo que detecta en el seno de una sociedad civil compuesta de libertades particulares no puede proporcionar las condiciones para que pueda emerger, de acuerdo con una dialéctica histórica, una nueva figura del espíritu, en la que tales antagonismos queden superados o reformulados de un modo cualitativamente nuevo.⁵²

Obviamente, tenía que llegar un momento en que la dialéctica inmanente de la sociedad civil (de características intemporales, por universales) se quedara sin recorrido. En el siglo XX la sociedad civil dejó de poder salir de sí misma por un evidente problema espacial. Si la única manera de avanzar del capitalismo es la colonización y la obtención de mercados fuera de nuestras fronteras, tenía que llegar un momento en que la guerra internacional entre potencias que buscan dar salida a sus productos fuese la única alternativa. Hegel anticipó realistamente las grandes guerras del siglo pasado; lo que resulta algo más cínico, al menos a toro pasado, es hablar, como él hace, de un “momento ético de la guerra”. Resulta complicado dar por buenas hoy las virtudes de la guerra mundial que, a juicio de Hegel, nos mostraría la contingencia y la transitoriedad de los bienes y de las cosas temporales, y que nos libraría de unas particularidades viciadas en tanto osificadas.⁵³ Pero parece que Hegel no nos ayudará a salir de este callejón.

La conceptualización hegeliana de una sociedad civil cuya función se reduce a saciar los intereses privados, abocan irremediamente a guerras internacionales cuyo “momento ético”, después de Auschwitz ha quedado en entredicho. Pretender que no hay más sociedad civil que ésa dibuja un “mundo dominado por la repetición de lo igual, lo que desde la perspectiva de Walter Benjamin le hace merecer consecuentemente la calificación de *infierno*”.⁵⁴

Sin embargo, y a pesar de los graves errores de su sistema de pensamiento e incluso a pesar de las horribles consecuencias políticas a las que en el pasado siglo abocó su idea de *universal concreto*, la obra de Hegel supuso un antes y un después en la Filosofía. Con él nace el “discurso filosófico de la modernidad”⁵⁵ que subraya esencialmente el problema del autocercioramiento filosófico desde el moderno principio de la subjetividad. Salvar la universalidad de la razón desde nuestra imperfecta (impura) razón a través de una crítica incesante a la propia razón. Esa es la cuestión. Por lo demás, tras abrirnos a la dimensión del tiempo histórico como un tema filosófico, su teoría, desde el episodio del amo y el esclavo, nos abrió al mundo dialéctico del “reconocimiento recíproco” y de las consecuentes luchas por el reconocimiento⁵⁶; de ese caldo nació el paradigma de la intersubjetividad en el que, tras el giro lingüístico, hoy se mueve la filosofía. Como señala

⁵² José Manuel Romero, *Crítica e historicidad: ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*, (Barcelona: Herder, 2010), pp.128-138

⁵³ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, § 324

⁵⁴ Romero, *Crítica e historicidad*, p. 138

⁵⁵ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*

⁵⁶ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, (Barcelona: Crítica, 1997). Nancy Fraser and Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*, (Madrid etc.: Morata, 2006)

Thomas McCarthy⁵⁷, la crítica hegeliana al concepto kantiano de razón divide el legado de Hegel en dos grandes grupos (y varios subgrupos, cabría decir). Algunos de ellos conservan el legado ilustrado al proseguir la dialéctica al tiempo que se salvaguardan los universales de la naturaleza humana; otros, sin embargo, sepultarán al hombre en la historia, bajo la losa de una tradición o de una lengua, o tratarán de desintegrarlo en la deriva relativista del posmodernismo.

Por un lado (2) están los que, tras la estela de la Filosofía de la Historia de Hegel y Marx, refunden las críticas hegelianas a Kant en moldes sociohistóricos: son los herederos de Hegel que tratan de “situar la razón” en la Historia. Aquí Habermas distingue dos grandes subgrupos⁵⁸: por una parte, el historicismo contextualista que desde Dilthey abandona el pensamiento de la Unidad y no reconoce ninguna razón en la Historia y cuyas correlaciones políticas creemos ver encarnadas en la teoría del jurista nazi Carl Schmitt. Y, por otra parte, quienes ahondaron en la reflexión hermenéutica sobre la *vida auténtica* y la capacidad de aprendizaje del individuo: nos detendremos brevemente en las sucesivas aportaciones de Kierkegaard, Heidegger y Gadamer, así como en las perniciosas improntas que cada uno deja en la teoría política. Aunque ninguno nos proporcionará la vía para salir del contextualismo ni para aprender reflexivamente de la Historia, sí constituyen un *continuum* reflexivo cuyas categorías y giro lingüístico servirán de base para la recepción habermasiana de Hegel y para la elaboración de su teoría de la acción comunicativa. Pero esto lo veremos en el siguiente capítulo.

Por otro lado (3) están los que, tras la estela de Nietzsche y Heidegger, atacan de raíz el pensamiento moderno de la Unidad de la razón (que enraiza en el idealismo metafísico desde Parménides y Plotino y se sublima en las concepciones trascendentales kantianas de la razón y del sujeto racional). Entre los autores que, con el agua del baño (la función enmascaradora de la razón) tiran también al niño (la función crítica de la razón), Habermas distinguiría también dos subgrupos⁵⁹. Por una parte, los contextualistas posmodernos que beben del existencialismo ontologizante de Heidegger y que abocan en propuestas nacionalistas como la de Gehlen; éstos carecen de cualquier rasgo subversivo que hubiera caracterizado a la modernidad y sólo tratan de conservar el sentido funcional de unas tradiciones que, tras tornarse no susceptibles de verdad contra pretensiones críticas impertinentes o exageradas, se blindan mediante una defensa cultural para reducir los riesgos de desintegración y desestabilización de la modernización social. Y, por otra parte, estarían los “contextualistas radicales, como Rorty o Lyotard”, en quienes pervive la intención moderna de salvar los momentos de lo no idéntico y lo no integrado que fueron sacrificados al idealismo.

⁵⁷ Thomas A. McCarthy, *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, MIT Press, 1995), p. 2. Ver en: Jürgen Habermas, *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, (Barcelona etc.: Paidós, 2002), p. 13

⁵⁸ Habermas, “¿Aprender de la Historia?”, *Más allá del Estado nacional*, pp. 41-48

⁵⁹ Jürgen Habermas, “La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces”, *Pensamiento postmetafísico*, (Madrid: Taurus, 1990), pp. 155-187.

Finalmente, es fundamental realizar algunos apuntes sobre la concepción de persona que deja entrever la teoría de sistemas (4).

2. Tras Hegel: “La razón situada”

2.1 Abandono del pensamiento referido a la Unidad: el historicismo de Dilthey y el realismo político de Schmitt.

2.1.1 El historicismo de Dilthey

Parece que no es reprochable que la filosofía haya tendido a alejarse de la vía escogida por Hegel para unir moralidad y eticidad. Pero si se renuncia también a su intención –tarea emancipadora de la razón– cobrará relevancia la siguiente pregunta: ¿en qué queda una eticidad que no pierde su sustancialidad, pero sí su referencia a la razón?

Pues bien, este es el camino que seguirá el historicismo desde las críticas de Johann Georg Hamann⁶⁰, pasando por Edmund Burke y una lectura conservadora de Hegel (desligada de referencias a la moralidad) hasta llegar al historicismo de Wilhelm Dilthey. Se abrirá paso una antropología filosófica que hace suyo el anticartesiano concepto de eticidad⁶¹ y que, en la recepción de Dilthey, queda ya despojada de toda referencia a la razón. El historicismo concibe la razón como descomponiéndose caleidoscópicamente en una diversidad de materializaciones inconmensurables entre sí, pues las actividades reflexivas del espíritu permanecerían prisioneras de los límites gramaticales del mundo particular que lingüísticamente constituyen. Tras situar a la razón en la cultura de una comunidad, no se podrá abandonar el propio estándar de racionalidad y adquirir uno nuevo, que vaya más allá de las obligaciones y vínculos locales que establece cada cultura. Cualquier tipo de práctica sólo podría justificarse desde su propio contexto; un contexto que debe ajustarse a los contornos de un Estado, que será el sujeto determinante del proceso histórico y en cuya acción deberá el historiador concentrar su atención. El ámbito de acción de la historiografía, la eticidad representada por cada Estado, es, por lo tanto, demasiado pequeño y estancado.

Con él se desarrolló una conciencia histórica, por la cual “el todo que representa la vida de los pueblos, la vida de cada pueblo nacido y crecido históricamente, conoce

⁶⁰ A pesar de centrarnos en la recepción hegeliana por mor de la claridad, y sujetándonos a los textos de Habermas, lo cierto es que tanto el historicismo como la hermenéutica de Gadamer, y de hecho también el propio Hegel, mantendrán una deuda impagable con J. G. Hamann. Éste ya comenzó a eticizar (si se me permite) la moralidad, al reprochar a Kant, antes que Hegel, el pretender hacer a la razón independiente de toda leyenda, tradición y fe; el excluir la experiencia y la intuición cotidiana; y, para nosotros lo más interesante, el olvido del lenguaje, “el único, primero y último, instrumento de la razón, sin otra garantía que la tradición y el uso” (J. G. Hamann, *Metakritik über den Purismus der Vernunft*. Werke, III Band, Herder, Wien 1951. p. 284, en Maestre, *Modernidad, historia y política*, pp. 36-7).

⁶¹ Este concepto ya fue definido por Hegel desde su época de Jena. “La concepción de la eticidad se debe a la comprensión del carácter constructivo y al mismo tiempo social del espíritu humano, que no es algo puramente subjetivo, ya que sólo persiste en la segunda naturaleza de unas objetivaciones generadas simbólicamente. (...) El espíritu humano sólo se encuentra consigo mismo indirectamente, a través de una relación con el mundo mediada simbólicamente” (En Habermas, “Expresión simbólica y comportamiento ritual. Retrospectiva sobre Ernst Cassirer y Arnold Gehlen”, *Tiempo de transiciones*, p. 75).

florecimiento y caída, pero no progreso”.⁶² Como mucho “el espíritu históricamente formado aprende a considerar y contemplar su propio mundo en el espejo de los mundos extraños y, por tanto, a reconocerse en otros”, pero así sólo se logra adobar al gusto la historia y encerrarla en un museo, otorgándole “una paralizadora preponderancia sobre un presente condenado a la pasividad” y privándole, consecuentemente, de la vitalidad de una fuerza configuradora. En resumen, una pluralidad emancipada de toda síntesis (de cualquier sustituto del Absoluto) sólo podía acabar en relativismo.

De ello a su vez se aprovecha el nacionalismo que, desde el XVIII (tras romper con el Antiguo Régimen y las identidades religiosas), se venía identificando como una forma específicamente moderna de identidad colectiva que requerían los individuos, recientemente emancipados, en el marco de libertades ciudadanas abstractas. Sin olvidar por completo estos objetivos liberales, el movimiento nacional, aprovechándose de las ciencias del espíritu impulsadas por Hegel, creará nuevas identidades profanas a base de hacer coincidir la herencia cultural común de lenguaje, literatura o historia, con la forma de organización que representa el Estado.⁶³ En ese empeño se focalizó la Asamblea de Germanistas celebrada en Francfort en 1846, con un doble objetivo: primero, ante la separación disciplinar que venía fraguándose trataron de fundar una asociación que reuniera el derecho, la historia y la lengua alemanas y tratara de institucionalizar una mejor comunicación científica; y, en segundo lugar, pretendían ir más allá de las necesidades académicas, en favor de la unión de la patria políticamente dividida. Pretenden crear así la imagen de continuidad del *Volksgeist*, basándose en la historicidad de un lenguaje y confiriendo a la nación-pueblo el carácter de algo “natural” y manteniendo viva la herencia de Herder, Friedrich, Schlegel, Schleiermacher, Humbolt, Savigny, etc.⁶⁴

Con esto, en la conciencia nacional perdurará por un tiempo, en precario equilibrio, la tensión entre los dos elementos que Hegel trató de aunar especulativamente: las orientaciones universalistas de valor del Estado de Derecho y la democracia, por un lado, y el particularismo de una nación que se delimita a sí misma frente al mundo externo, por otro. No obstante, al carecer el historicismo de conceptos para lo racionalmente general, la cuerda se acabará rompiendo, abandonándose así el cariz crítico de las ciencias del espíritu hegelianas: la identidad nacional exige ahora que cada nación se organice en un Estado para ser independiente, aun cuando dicha identidad sea una ficción. Rompen el equilibrio al afirmar que “sólo la construcción narrativa de un acontecer histórico dotado de un sentido cortado al talle del propio colectivo puede suministrar perspectivas de futuro orientadoras de la acción y cubrir la necesidad de afirmación y autoconfirmación”.⁶⁵

2.1.2 Una crítica del poder: el realismo político de Carl Schmitt:

Schmitt rechaza toda pretensión de validez universal al recurrir a la superioridad genética de una particularidad oculta. Cree que en el lenguaje normativo del derecho, y en

⁶² Habermas, “Aprender de la Historia”, *Más allá del Estado nacional*.

⁶³ Habermas, “Conciencia histórica e identidad postradicional”, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 100

⁶⁴ Habermas, “¿Qué es un pueblo? Sobre la autocomprensión política de las ciencias humanas en el 'Vormätz'”. El ejemplo de la Asamblea de Germanistas celebrada en Francfort en 1846”, *La constelación posnacional*.

⁶⁵ Habermas, “Conciencia histórica e identidad postradicional”, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 91

general en toda aspiración a una validez universal, no podría reflejarse otra cosa que no sean las ansias fácticas de poder de una autoafirmación política.⁶⁶

Ignorar que, como dijo Benjamin, “no existe un documento de la cultura que no sea un documento de la barbarie” es sin duda algo que une al historicismo con la teología política de Schmitt. Por lo demás, al tensar la cuerda del equilibrio hegeliano entre eticidad y moralidad, el nacionalismo integral de Mussolini o Hitler, fundamentado por el propio Schmitt, “destruyó ese precario balance, liberando por entero al egoísmo nacional de las ataduras a los orígenes universalistas del Estado constitucional democrático”.⁶⁷ Ahora la eticidad del pueblo, representada por un Estado cuyo fin es detentar, emplear y conservar el poder, se convierte en un fin en sí mismo. Lejos de buscar cualquier momento ético en el reconocimiento recíproco, la dimensión política quedaría reducida a un decisionismo sostenido por la “posibilidad real de aniquilación física del enemigo”.

Al desprenderse de la inefable especulación acerca del espíritu absoluto⁶⁸ y por tanto de la razón que habría en la historia ejerciendo de tribunal entre los distintos espíritus objetivos, de la teoría de Hegel parece que sólo queda la tesis de que “la individualidad [del Estado], en tanto excluyente *ser-por-sí*, aparece como *relación con otros Estados*, cada uno de los cuales es autónomo frente a los demás” (§ 322). Así, el Estado moderno lleva a cabo una refundición de las identidades colectivas preestatales en una identidad nacional, centrada en el Estado nacional. El ser el “otro de otro” es en realidad el modo positivo de ser del Estado moderno, “su propio y más elevado momento” y, por tanto, tal negatividad es constitutiva del Estado moderno (§ 323). Lo más objetivo de la voluntad es la autoafirmación de la particularidad estatal misma en la que la libertad de cada cual tendría su concreción (§ 260). Por eso decía Hegel que cuando la patria los llama toman las armas y corren con ardor a defenderla (§ 324); ese sacrificio sería la acreditación y contenido supremos de la libertad ciudadana (§ 328). De todo ello se deriva indefectiblemente la importancia de la guerra “para el mantenimiento de la sanidad ética de los pueblos” (§ 334 y § 326).

No parece ahora difícil comprender cómo, después de que Max Weber despojase al Estado de su hermanamiento con la razón y la religión, el hegelianismo de derechas pudo aprovechar una lectura hegeliana sin Absoluto (bastaba con leer literalmente –descontextualizándolos⁶⁹– muchos de sus párrafos), elevando contra la maquinaria del Estado burocrático una soberanía sustantiva (cual espíritu del pueblo neohegeliano) y exaltada. Además de en la teoría hobbesiana, Carl Schmitt encontrará en los elementos hegelianos que hemos visto las piezas para fundar, desde “una corriente romántica

⁶⁶ Habermas, *La constelación posnacional*, p. 155 y ss.

⁶⁷ Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 92

⁶⁸ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, (§ 340) “En su [de los espíritus objetivos] relación recíproca, sus destinos y actos constituyen la manifestación de la dialéctica de la finitud de esos espíritus, de la que surge, ilimitado, el espíritu universal, el espíritu del mundo, que es al mismo tiempo quien ejerce sobre ellos su derecho –y su derecho es el derecho supremo– en la *historia universal*, erigida en *tribunal universal*?”. Hegel explica de este modo cómo la Historia tiende hacia el desarrollo de la libertad en el mundo.

⁶⁹ Habermas, *Teoría y praxis: estudios de filosofía social*, p. 161: “este Hegel, difícilmente puede ser considerado como el causante de Carl Schmitt”.

anticivilizatoria”⁷⁰, su teoría del Estado como autoconciencia que, unida a la posición geográfica alemana de centro, quedó extremada en términos de darwinismo social.

En “Los terrores de la autonomía”, Habermas explica la obra de Schmitt para que podamos entender cómo fundamenta su apoyo al régimen nazi. Relata que en *Teología política* (1922), Schmitt trata de renovar el concepto de “soberano” en un sentido contrarrevolucionario. Fundamenta así una *teoría decisionista del Estado*, aduciendo que el Estado moderno se funda y se afirma gracias a un poder fáctico que le habilita incluso para el estado de excepción⁷¹ y, por tanto, para reprimir legítimamente cualesquiera impulsos emancipatorios o, que en nombre de la justicia, se produzcan en su interior.

Un año más tarde, en *Las bases ideológicas del parlamentarismo* (1923), a partir de la idea de soberanía de su anterior libro, lanzará una crítica contra el Estado liberal, erigido por un pensamiento fundado en el derecho natural racional y sobre un sistema de legalidad tomado por el “poder social”, es decir, por una melopea de partidos, sindicatos y asociaciones: “poderes indirectos” que tienen poder pero también tienen miedo a una genuina autoafirmación política, una autoafirmación a vida o muerte.

Más tarde, en *El concepto de lo político* (1932), se interesará por la “esencia” de lo político, que se revela en la autoafirmación colectivamente organizada de un pueblo “políticamente existente” contra los enemigos externos e internos, es decir, en el fenómeno de lucha emprendido por la propia identidad contra la alteridad de un enemigo que amenaza su propia existencia y que tiene en la guerra (entre Estados o civil) su manifestación más clara. La impronta hegeliana es evidente; aunque abandonada la razón en la Historia, Habermas, atendiendo al punto de vista de Aristóteles, ve en la teoría de Schmitt más bien la “esencia” de lo estratégico.⁷² De este modo “toda política es esencialmente política exterior” ya que incluso la política interior se subsume en las categorías del peligro que representa un enemigo que amenaza nuestra existencia.

En *El Leviatán*, de 1938, ensalza por un lado la perspicacia teórica de Hobbes por reconocer en el poder soberano la sustancia decisionista de la política estatal, al tiempo que le critica por arrendarse ante las consecuencias metafísicas y por convertirse, contra su voluntad, en antecesor del Estado de Derecho como lo entiende el positivismo jurídico. Schmitt interpreta este arrendo como consecuencia del error inconsciente en la elección misma del Leviatán como imagen: Hobbes habría sucumbido a la fuerza de la imagen del monstruo que él mismo escogió, puesto que según la interpretación judía que Hobbes desconocería en un inicio, se trata de un dragón diabólico con el que no se puede medir

⁷⁰ Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 76. Como Heidegger, hizo frente “con respuestas pseudorrevolucionarias a esa añoranza de lo prístino en lo completamente otro, que, como siempre suele suceder, erró lo otro, para quedarse con lo viejo y muy viejo”.

⁷¹ El poder soberano, comparado con el poder divino, se caracterizaría por no estar sometido a otras reglas más que a las suyas. Sería una omnipotencia análoga a la omnipotencia divina, que castiga al santo Job precisamente para demostrar lo ilimitado de su poder: si Dios se portase bien con quien cumple con su palabra se le podría controlar y dejaría de ser omnipotente. Sobre esta idea, Zygmunt Bauman, *Daños colaterales: desigualdades sociales en la era global*, (Madrid etc.: Fondo de Cultura Económica, 2011), pp. 141-172.

⁷² Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, pp. 67-68

ningún poder en la Tierra. Lo que en realidad está haciendo Schmitt es proyectar la idea de soberanía que desarrolló en *Teología política* para después acusar a Hobbes de no distinguir entre *faith* y *confesion*. Sólo el culto público estaría, según Hobbes, sometido al control estatal, mientras que habría una reserva para la fe privada. Esto lo entiende Schmitt como puerta de entrada de la subjetividad de la conciencia burguesa y de la opinión privada, que progresivamente desarrollan su fuerza subversiva, convirtiéndose en opinión pública burguesa que se hará valer como contrapoder político que pueda derrocar al Leviatán.

Frente a esta tesis, Habermas recuerda que Hobbes desarrolla desde el principio su concepto de soberanía en conexión con la positivación del Derecho. El Derecho positivo exige por su propio concepto un legislador político que ya no puede estar ligado a las normas superiores del Derecho natural y que sólo así es soberano. De ahí que en la propia idea hobbesiana de un legislador soberano que se ve ligado al medio que representa el Derecho positivo esté ya el germen de esa evolución conducente al Estado de Derecho, que Schmitt considera una tremenda fatalidad.

Con estos pasos, tras criticar primero a Hobbes a partir del concepto de soberanía desarrollado en su *Teología política*, podrá criticar después, a partir del escrito sobre *las bases del parlamentarismo*, los restos del Estado de Weimar que se disolvían en una apolítica “autoorganización de la sociedad”. Y, finalmente, sólo quedaba echar mano del estado de emergencia en su versión nazi para cumplir con su concepto de *lo político*.

Aunque en 1938 se distanciaba de una lectura conservadora de su crítica a la prohibición del uso de la fuerza en el derecho internacional e incluso tachaba de reaccionario un retorno al Derecho internacional clásico de los Estados belicistas, lo cierto es que en plena guerra (1941), y con vistas a la expansión del *Reich* hacia el este de Europa, Carl Schmitt desarrolla la concepción fascista del proyecto de un orden de grandes espacios que confiera de nuevo una forma autoritaria a las energías políticas que se desbordan peligrosamente. Para ello se sirve de la doctrina Monroe de 1823, haciendo una relectura: “la doctrina Monroe original tenía el sentido político de defender, mediante la exclusión de las intervenciones de potencias extrañas al espacio propio, una nueva idea política contra las potencias de la legitimidad del *statu quo* de la época”.⁷³ Y así es como, en definitiva, extrapola su concepto de lo político a la fuerza de autoafirmación de poderes imperiales que marcan la identidad de un gran espacio con sus ideas, valores y formas de vida nacionales.

Los regímenes continentales –también contemplados en la propuesta kantiana– aquí lindan con la teoría del “choque de civilizaciones”.⁷⁴ Opera con un concepto de poder dinámico-expresivo que ha hallado acomodo en las teorías postmodernas. Y se corresponde con el escepticismo, ampliamente difundido, hacia la posibilidad de un entendimiento intercultural, en torno a interpretaciones de los derechos humanos y la democracia, susceptible de aprobación universal.

⁷³ Carl Schmitt, en Habermas, *El Occidente escindido*, p. 186

⁷⁴ Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, (Barcelona: Paidós, 1997)

Como anticipábamos, lo que Habermas pretende con sus críticas a la teoría de Schmitt es advertir a una izquierda dogmática y a los demócratas aletargados, de la necesidad de justificación democrática del dominio público.⁷⁵ Por eso, para fundamentarlas, Habermas señala tres deficiencias de la teoría política no cognoscitivista de Schmitt. Primero, Schmitt se burla de las suposiciones de racionalidad de los participantes en la formación discursiva de la voluntad; pero para Habermas dicha racionalidad se presupone necesariamente por todo interlocutor (de ahí se seguirá la reglamentación de las discusiones parlamentarias). En segundo lugar, descreo de la universalidad de los discursos prácticos. En tercer lugar, elimina de la deliberación pública la posibilidad de determinar si los compromisos se han producido en condiciones de juego limpio.

Y a estos tres errores, añade el error (todos ellos interesados) que comete al distinguir entre democracia (una democracia identitaria que identifica con la toma de decisiones colectivas pero sin discusión pública) y liberalismo (que califica como un sistema que limitaría la discusión pública a la decisión parlamentaria y sin toma de decisiones colectivas). Con dichos cortes conceptuales, podrá separar la formación democrática de la voluntad colectiva de los presupuestos universalistas de una participación general. Limitará la formación democrática de la voluntad colectiva al sustrato de una población étnicamente homogénea y la rebajará a una aclamación de masa enardecida, ajena a toda argumentación. Es decir, con la sustancialización del pueblo del Estado, Schmitt erige una concepción existencialista del proceso de decisión democrático. “Lo que el pueblo quiere es bueno precisamente porque el pueblo (lo) quiere”.⁷⁶ Además, su concepto de “pueblo” polemiza con una “humanidad” concebida humanísticamente y con la que se asocia el concepto moral de respeto igual para todos: “el concepto central de la democracia es el pueblo, no la humanidad. Si la democracia ha de tener una forma política, sólo hay una democracia del pueblo y no una democracia de la humanidad”.⁷⁷ Por tanto, el sentido inclusivo de los derechos humano se agota en el goce privado de las libertades liberales iguales, en tanto que el ejercicio ciudadano de las libertades políticas debe obedecer a la lógica, completamente distinta, de la independencia nacional. Por esta vía es como finalmente obtendrá su ansiada democracia de caudillos, cesarista y étnicamente homogénea, en la que quedaría encarnado algo así como una soberanía.⁷⁸

Frente a esto, y apesadumbrado porque hoy parece volverse a Schmitt para objetar contra “el universal significado e importancia de la fe en la discusión”, Habermas asevera que “democrática es la condición de iguales oportunidades para todos en la participación en un proceso de legitimación canalizado a través del medio de la opinión pública”. Y para ello el liberalismo ya ha incluido para siempre la “idea de una formación general de la opinión y la voluntad colectiva en el seno del espacio público político”.⁷⁹

⁷⁵ Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 81. “También la regla de la mayoría puede interpretarse como un procedimiento que tiene por fin posibilitar aproximaciones realistas a la idea de un consenso lo más racional posible cuando urge la necesidad de decidir”.

⁷⁶ Schmitt, *Teoría de la Constitución*, p. 229, en Habermas, *La inclusión del otro*, p. 114

⁷⁷ Schmitt, *Teoría de la Constitución*, p. 234, en Habermas, *La inclusión del otro*, p. 115

⁷⁸ Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 82

⁷⁹ *ibid.*, p. 82

Queda claro que la autonomía del individuo no se tiene en absoluto en cuenta en la teoría schmittiana (ni siquiera de manera especulativa como en el § 260 de Hegel) puesto que lo que importa es la soberanía del Estado que se autoafirma frente al resto de Estados, sin la cual es inconcebible cualquier vida humana, libre o esclava.

2.2 “Razón situada” y reflexión hermenéutica sobre la *vida auténtica*:

2.2.1 De Kierkegaard al nacionalismo étnico:

Tras la deriva totalizante de Hegel, quien yerra su voluntad de incluir lo no-idéntico de la razón, y por tanto, de aunar convenientemente eticidad y moralidad, Kierkegaard tratará de retomar lo mejor de su legado, centrándose en los proyectos de vida individualizados, concretamente en el punto de vista formal de la autenticidad. Prosigue pues el legado de Hegel, pero criticando duramente que éste haga de la subjetividad un momento del sistema político, relegando a la persona a un mero momento del Estado. Ambos admiran a Sócrates por descubrir la moralidad en tanto toma distancia crítica frente a la sustancialidad ética propia del orden moral de los antiguos; pero Kierkegaard acusa a Hegel de no entender bien al maestro: Sócrates no habría pretendido hacer nada más que subrayar negativamente la distancia frente a la eticidad, abriendo la puerta a una idealidad infinita como infinita negatividad. De ahí que, según Kierkegaard, el concepto de absoluto para Sócrates no sería más que negatividad.⁸⁰ Tesis que para muchos autores abrirá la posibilidad de pensar la democracia como disenso mejor que como consenso.⁸¹

Frente a la deriva hegeliana, Kierkegaard se focalizará en la existencia concreta del individuo para que la perspectiva del participante que representan el “para nosotros” y el “para mí” hegelianos se hagan también teóricamente con el primado. Para Kierkegaard el significado de “individualidad” sólo se abre desde la perspectiva autobiográfica de primera persona, sólo yo mismo puedo realizativamente entablar la pretensión de ser reconocido como individuo en mi unicidad. Tal aprehensión y síntesis de la biografía individual se realizará mediante un proceso mediado por la conciencia cristiana del pecado y la autoelección radical. No se nos escapa, por lo demás, que al poner al individuo en el centro se ajusta más al modelo kantiano que al hegeliano.

“A la libertad subjetiva de la conciencia moral Hegel había querido darle consistencia en las instituciones del Estado nacional. Kierkegaard, tan receloso del espíritu objetivo como Marx, ancla ambas, en vez de eso, en una interioridad radicalizada. Por esta vía llega a un concepto de identidad personal que manifiestamente resulta más adecuado a nuestro mundo postradicional, a un mundo que no ya por eso es de por sí racional.

Kierkegaard se percató muy bien de que el sí mismo personal es a la vez un sí mismo social y civil”.⁸²

⁸⁰ Ojvind Larsen, *The right to dissent: the critical principle in discourse ethics and deliberative democracy*, (Copenhague: Museum Tusulanum Press, 2009), p. 71

⁸¹ *ibid.*, p. 100.

⁸² Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 100

Una correcta autocomprensión ética pasa por interpretar, de un modo coherente y crítico, nuestra biografía: esa es la función del “redactor responsable” kierkegaardiano.⁸³ Ello significa evitar los autoengaños –no debemos ocultarnos a nosotros mismos los deseos y formas de comportamiento que nos parecen escandalosos–, y mantenerse dentro de unos parámetros de moralidad –sin vulnerar expectativas de comportamientos que sean en interés de todos por igual–, que asumiremos de forma responsable.

Por supuesto que la “identidad del yo” de la que se ocupa Kierkegaard, confrontando existencialmente al individuo a escoger quién quiere ser y a hacerse responsable ante Dios⁸⁴, es lo más opuesto que puede concebirse a la homogeneización voluntaria de una identidad nacional que defiende el nacionalismo.⁸⁵ Sin embargo, la permanencia en la subjetividad permite a Fichte apropiarse en parte de este aparato conceptual: éste se atiene a la dialéctica de la relación del “yo” con el otro sin salir de la subjetividad de quien se sabe a sí mismo. Esto es lo que permite al nacionalismo secuestrar los términos kierkegaardianos para su causa: donde Kierkegaard dice que el individuo sobrevive a los estadios de desesperación sin esperanza sólo en la forma de un creyente que, al relacionarse consigo mismo, se relaciona con un absolutamente Otro al que le debe todo, el nacionalismo leerá “miembro” en lugar de “creyente” y “Nación” en lugar de “Otro”.⁸⁶ De este modo se abusa de una teoría centrada en la identidad individual de un sujeto vuelto reflexivo para con su propia biografía y se usa para promover irreflexivamente una no-identidad, es decir, para abrazar una identidad colectiva metafísicamente definida y acriticamente pensada.

2.2.2 Una crítica de la razón: el existencialismo de Heidegger y la versatilidad interesada del *Dasein*

Mediante un contextualismo no radical,⁸⁷ Heidegger tratará de superar la crítica a la razón de la Ilustración⁸⁸, abandonando el pensamiento metafísico de la Unidad que, enraizado en el platonismo, caracterizó a la modernidad desde Descartes hasta Hegel. Según él, la razón occidental ignora la validez local de todos los estándares supuestamente universales. Es preciso volver a los estándares locales y admitir, consecuentemente, la existencia de una inconmensurabilidad entre sí para determinar lo verdadero de lo falso.

⁸³ *ibid.*, p. 103

⁸⁴ Soren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, (Madrid: Trotta, 2007), p. 235. “Pero esta distinción no es, para el individuo ético, un fruto de su capricho (...). Es cierto que el individuo ético no se atrevería a decir que él es su propio editor, pero también es plenamente consciente de que él es responsable (...); responsable del orden de cosas en el que vive; responsable ante Dios”. En Jürgen Habermas, “Cómo responder a la cuestión ética: Derrida y la religión”, *¡Ay, Europa!*, (Madrid: Trotta, 2009), p. 31.

⁸⁵ Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 104. Más adelante añade que “a la mentalidad de toda una población no puede transferirse sin más la conceptualización de autenticidad e inautenticidad que la filosofía de la existencia acuñó para el individuo”.

⁸⁶ Habermas dirá que recuerda los primeros párrafos de la Doctrina de la ciencia de Fichte. En Habermas, “Cómo responder a la cuestión ética: Derrida y la religión”, *¡Ay, Europa!*, p. 34

⁸⁷ Habermas, “La Unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces”, *Pensamiento postmetafísico*. Como veremos, Heidegger acabará aferrándose a la misión funcional de blindar tradiciones que se han tornado no susceptibles de verdad contra pretensiones críticas impertinentes o exageradas a fin de que, al menos, dicha defensa cultural salvaguarde la deriva de la modernización social, que corre el riesgo de perder su estabilidad.

⁸⁸ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 163-195

Para ello se centrará en una explicitación del análisis existencial kierkegaardiano de aquello que sería necesario para vivir más allá de la desesperación.

No obstante, su traducción ontologizante de las modalidades kierkegaardianas de una vida “auténtica” privará a éstas de su núcleo moral. Habermas asegura que “la analítica que en *Ser y Tiempo* se hace del *Dasein* se quedó en una teoría, por existencialmente enraizada que fuera, del ser-en-el-mundo *en general*. Esto explica el contraste señalado una y otra vez entre esa pretensión de análisis radical y la persistente abstracción en que queda la historicidad (como condición de experiencia histórica en general) respecto de los procesos históricos mismos”.⁸⁹

Heidegger fracasaría en su intención de temporalizar radicalmente los conceptos básicos de la metafísica. Al centrar su atención en una presunta constitución invariante del *Dasein*, su ontología de la existencia no consigue abandonar el planteamiento trascendental, pues las estructuras que en ella se ponen al descubierto hubieron de ser atribuidas al *Dasein en general*, es decir, siguieron manteniendo un carácter suprahistórico. Consecuentemente no se sacan las conclusiones oportunas de la dimensión de la socialización y de la intersubjetividad. Pero más que el error teórico, Habermas reprocha a Heidegger el trasfondo motivacional por el que se enfrenta al universalismo de la Ilustración⁹⁰, que es lo que ideológicamente le acerca al nazismo, tanto a él como a su obra.⁹¹

Y es que los déficits teóricos de *Ser y Tiempo* que antes señalábamos, Heidegger los usa en beneficio de sus ideas políticas cuando, a partir de 1929, pone en marcha una cosmovisionalización de la teoría⁹² a partir de dos obras (“De la esencia de la verdad” y “La doctrina de Platón acerca de la verdad”). Esto, que para algunos intérpretes es “la vuelta” desde la ontología existencial a la “historia del Ser”, para Habermas es sólo el preludeo a la *Carta sobre el Humanismo*: el pathos de la escucha y del dejar-ser, la comprensión quietista del hombre como pastor del Ser, la tesis del lenguaje como la “casa del Ser en la que morando el hombre existe, en la que el hombre protegiendo la verdad del Ser pertenece a esa verdad”, todo ello no es sino el resultado posterior de una entrega del pensamiento filosófico a ese “destino colectivo del mundo”, dice.

Así, la cosmovisionalización de su teoría se lleva a cabo mediante la transformación de “los existenciaros” que, en lugar de definir la estructura básica del *Dasein*, ahora refieren al resultado de un proceso que viene de lejos y que ya no se refiere a un individuo que “ec-siste” sino a una “humanidad histórica”.

“Ahora es una ‘humanidad histórica’ y no el individuo el que ‘ec-siste’. No somos nosotros como individuos sino Nosotros con ‘N’ mayúscula los que nos vemos expuestos ‘a la necesidad que nos fuerza’ y al ‘dominio del misterio’. Pero con ello de ningún modo nos vemos eximidos de la necesidad de decidir: ‘El errar se apodera del hombre. Pero, en tanto que desconcierto, ese errar contribuye a la vez a crear la posibilidad, que el hombre puede extraer de su existencia, de no dejarse

⁸⁹ Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 26

⁹⁰ *ibid.*, p. 27

⁹¹ Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, (Barcelona: Muchnik, 1989)

⁹² Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 29

inducir a error ni desconcertar, mirando de frente a ese error y haciendo experiencia de él y no asustándose ante el misterio de la ec-sistencia”.⁹³

Con esos dos escritos cambia la orientación del criterio por el que valoramos la autenticidad de la autobiografía que debemos asumir responsablemente: “el concepto de verdad es objeto de tal transformación, que lo que cobra primacía, por así decirlo, es el desafío histórico por un destino *colectivo*.”⁹⁴ De este modo se liquida todo aspecto crítico de *Ser y Tiempo*, que la herencia individualista de la filosofía de la existencia había llevado consigo desde Kierkegaard. Por tanto y para colmo, al concebir al Ser como totalidad, tampoco parece desmarcarse, como pretendía, de la metafísica hegeliana: la identidad vendría sólo definida por la pertenencia a una comunidad lingüística, incapaz a su vez de comunicarse con otras comunidades con diferentes lenguas.

Con todo esto quedan dispuestas las agujas para una interpretación nacional revolucionaria de aquella “cura” de sí y de aquella autoafirmación que en *Ser y Tiempo* sólo tenían un alcance existencial. No será ahora difícil para Heidegger situar, en los años 30, la decisión sobre la verdad del Ser en un contexto político⁹⁵: se trata de saber “si el pueblo todo opta por su propio Dasein [es decir, por el partido nazi] o no opta por él”.⁹⁶ Habermas aclara que si luego Heidegger se alejó del nazismo fue porque el partido no le hizo caso en cuanto al significado exacto de la misión y acabaron siendo un síntoma del destino final de la técnica. “Pero ello no afecta a la evaluación nacionalista de los alemanes como la ‘humanidad’ más apta ‘para realizar históricamente y como destino el nihilismo incondicionado’”.⁹⁷

Será el posterior distanciamiento lo que produzca la revisión que sirve de fundamento a ese concepto de “historia del ser”, con que Heidegger se presenta después de la guerra. Recibirá entonces la superación de la subjetividad moderna el significado de un acontecer que sólo nos cabe sufrir.⁹⁸ Hasta ese momento el decisionismo del *Dasein* que se afirma a sí mismo, no sólo en la versión existencialista de *Ser y Tiempo*, sino también en la versión nacional-revolucionaria de los escritos de los años treinta, había mantenido su función de apertura del Ser. Sólo en la última fase de elaboración del desengaño cobra el concepto de historia del Ser su forma fatalista.

¿Qué queda de la hermenéutica de *Ser y Tiempo* en pie? La convicción de que la historia del Ser viene al lenguaje en la palabra de los pensadores esenciales y de que ese pensamiento del Ser acaece desde el Ser mismo. Este pensamiento se resume en la *Carta sobre el humanismo*, donde se borra el contexto político del que emerge y desaparece el

⁹³ *ibid.*, p. 35-36.

⁹⁴ Habermas, *¡Ay, Europa!*, p. 39. “En lugar de que la autocomprensión socrática del sí mismo ético se convierta en la conciencia de la dependencia absoluta respecto de la gracia y respecto del juicio del Dios redentor cristiano, ahora aparece el giro, aún pendiente, del pensamiento a algo superior. Este poder irreconocible, que se hace sentir mediante una ausencia que nos consume, exige la sumisa obediencia de discípulos dispuestos a escuchar atentamente la incierta aparición de un mensaje anunciado”.

⁹⁵ Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 39, citando a O. Pöggeler.

⁹⁶ *ibid.*, p. 37

⁹⁷ *ibid.*, p. 46, citando a Heidegger.

⁹⁸ *ibid.*, p. 47

nacionalismo (que pervive sólo en el peralte metafísico de que es objeto la lengua alemana), trocándolo por patriotismo.⁹⁹ En este libro, al equiparar a la ética con la ontología acabará respondiendo a la cuestión ética fundamental con una referencia al huero ethos de la oportunidad (*Schicklichkeit*), y exhortando a sus contemporáneos a someterse al destino (*Geschick*) de un poder superior; un poder de momento ausente, y del que hasta ahora nada sabemos con exactitud. Sustituye así al kierkegaardiano “Dios en la historia” por la historia del ser anónimo, cayendo en un deriva totalmente relativista.¹⁰⁰

Así es como, con ayuda de lo que Habermas llama “abstracción por vía de esencialización”, Heidegger logra desconectar la historia del Ser de los acontecimientos histórico-políticos. Y para acentuar la continuidad de su planteamiento se esforzará en limpiar el concepto de “historia del Ser”, mediante su retroproyección sobre *Ser y Tiempo*, de cualquier elemento cosmovisional que pudiera resultar delator.

La filosofía de Heidegger se convierte en *pensar rememorativo del Ser*, que pasa a través de la ética y, en lugar de detenerse en ella, se apresta a interpretar “lo ajustado, lo atenido al destino”.¹⁰¹ Así, tras el nazismo, alegará que “el peligro está en atreverse a la discordia para decir lo mismo –el Ser es siempre solamente él mismo– pues amenazan la equivocidad y la simple desavenencia”. Con esto ya no tiene nada de que disculparse: al colocar al pensador en la “errancia”, éste se halla suspendido de toda responsabilidad personal porque el error es algo que sólo puede advenirle ya como algo objetivo.¹⁰² Se asienta así una inmoral legitimación por vía de los hechos.

No es de extrañar que el absoluto relativismo moral de Heidegger, quien para nada piensa que se pueda aprender algo de la Historia (más allá de ser aprehendidos por un lenguaje “abridor del mundo”, histórica y metafísicamente cargado), sulfure a un Habermas que no entiende cómo éste puede considerar Auschwitz como un error que nos fue deparado como un destino en el contexto de la historia del ser: “bajo la mirada niveladora del filósofo del Ser, incluso la aniquilación de los judíos aparece como un suceso intercambiable a voluntad”.¹⁰³ Y en la misma línea dirá que “en la propuesta heideggeriana de un ‘pensamiento rememorativo’ dirigido al ser no queda ninguna huella del universalismo igualitario-individualista inscrito en las tradiciones monoteístas”.¹⁰⁴

A pesar de los nefastos corolarios morales que el propio Heidegger extrae de su reflexión sobre el lenguaje no se puede negar el valor de esta última. Con sus reflexiones sobre el “lenguaje abridor de mundo”, y aunque él acabase naufragando en el solipsismo metodológico¹⁰⁵, Heidegger propició el giro lingüístico (y el intersubjetivismo) del que

⁹⁹ *ibid.*, p. 48

¹⁰⁰ Habermas, *¡Ay, Europa!*, p. 40

¹⁰¹ Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 50.

¹⁰² *ibid.*, p. 50

¹⁰³ *ibid.*, p. 56

¹⁰⁴ Habermas, *¡Ay, Europa!*, p. 40

¹⁰⁵ Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 29

bebieron luego las éticas discursivas de Apel y Habermas¹⁰⁶. Ahora el lenguaje representa el medio en que se producen las materializaciones histórico-culturales del espíritu humano y por lo tanto el análisis de las expresiones lingüísticas es la forma fiable de analizar la actividad del espíritu. Su legado se hará evidente en la hermenéutica gadameriana.

2.2.3 De la hermenéutica de Gadamer a la “política del reconocimiento” de Charles Taylor:

2.2.3.1 La hermenéutica filosófica de Gadamer:

Por hermenéutica normalmente comprendemos la “capacidad” que adquirimos en la medida en que aprendemos a dominar un lenguaje natural, y que podemos cultivar. Como tal, engloba tanto la *capacidad de interpretación* o arte de entender los sentidos lingüísticamente comunicables (contenidos semánticos del habla y los fijados por escrito) y de tornarlos comprensibles en caso de comunicaciones perturbadas, como la *retórica* o arte de la convicción y persuasión en situaciones en que ha de decidirse sobre cuestiones prácticas. A diferencia de la epistemología, que se ocupa de la relación entre lenguaje y realidad, la hermenéutica considera la lengua en funcionamiento, pragmáticamente, en la forma empleada por los participantes para alcanzar una comprensión conjunta; una comprensión que presupone la posibilidad de entendimiento universal. De ahí que no sea nada raro que varias propuestas ético-políticas universalistas o cosmopolitas beban directa y exclusivamente de las fuentes de la hermenéutica filosófica, con la que tratarán de dar cuenta de fuerza de los diálogos interculturales.¹⁰⁷

Frente al monopolio hegemónico del *logos* (explicativo, demostrativo) que trajo la Ilustración griega, Gadamer se propone recordar que al principio fue el *mythos* (“proclamación”, “dar a conocer una noticia”) que, lejos de referir a algo falso o inventado, refería a “todo aquello que sólo puede ser narrado”¹⁰⁸, lo cual implica necesariamente una distancia insuperable con los verdaderos hechos.¹⁰⁹ Se refiere al concepto de *arché* (con lo que se hace referencia tanto a “comienzo” como a “dominio”) para responder a Weber que, si el conocimiento es una derivación a partir de principios, seguramente no podremos nunca fundar esos principios (politeísmo de los valores), pero tampoco debemos nunca dejar de retrotraernos a ellos, como nuevo comienzo. Se abraza, pues, la lógica de la inducción, más propia de la tópica que de la analítica; y esto dará pie a ver en el *mythos* el fundamento de la retórica aristotélica y, en consecuencia, de toda la filosofía hermenéutica.¹¹⁰ Tras advertir la conversión del pensamiento en lenguaje, se devuelve a la retórica su campo de validez dejando claro que “el proceso del entendimiento mutuo por

¹⁰⁶ Juan Carlos Siurana, *Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel*, (Granada: Comares, 2003), pp. 20-22

¹⁰⁷ Fred Dallmayr, "Ethics and international politics: a response," *Journal of International Political Theory* 7, no. 2 (2001): 252-263; Fred Dallmayr, "Globalization and inequality: a plea for cosmopolitan justice," *Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East* 26, no. 1 (2006): 3-14.

¹⁰⁸ Hans Georg Gadamer, *Mito y razón*, (Barcelona etc.: Paidós, 1999), p. 25

¹⁰⁹ *ibid.*, p. 31

¹¹⁰ *ibid.*, p. 75 y ss.

medio de la *dibairesis* es un proceso rememorativo que avanza convenciendo al otro porque el otro rememora.”¹¹¹

Gadamer califica a la hermenéutica filosófica como una reflexión que pone ante la conciencia las experiencias que hacemos cuando usamos nuestra competencia comunicativa que, como ya hemos dicho, se desarrolla con la experiencia de la hermenéutica y de la retórica. La reflexión acerca de estos dos artes no está al servicio de una fijación de sus respectivas reglas sino de una meditación filosófica acerca de las estructuras de la comunicación en el lenguaje ordinario, a partir de las cuales Gadamer funda su teoría de la “fusión de horizontes.”¹¹²

Al arte de *entender y hacer comprensible*, la hermenéutica filosófica debe las experiencias de una intersubjetividad ilimitada del entendimiento (cualquier plexo lingüístico es potencialmente comprensible, traducible, a plexos extraños de otros tiempos y lugares¹¹³), pero también la de su intersubjetividad discontinua (debido a la diferencia de bagajes culturales nunca llegamos a entenderlo todo completamente¹¹⁴, tanto en el seno de una misma comunidad de lenguaje socioculturalmente homogénea, como entre dos culturas o épocas distintas). Al *arte de convencer y persuadir* debe la hermenéutica filosófica la experiencia de que en el medio de la comunicación en el lenguaje ordinario, además de participarnos mutuamente cosas, también se forman y cambian actitudes orientadoras de la acción.

Por una parte, el poder de la retórica da cuenta de cómo el hablante, gracias a una gramática (sistema de reglas determinadas que permiten producir y entender un sinfín de oraciones) dispone de la creatividad del lenguaje natural para responder a los cambios de situaciones y definir nuevas situaciones mediante intervenciones lingüísticas en principio impredecibles. El “habla capaz”, que genera un consenso acerca de cómo resolver una cuestión práctica, nos dice que es posible incluso cambiar los esquemas de interpretación en los que hemos crecido para poder enseñar a ver de otro modo lo tradicionalmente preentendido. En otras palabras, el sujeto que experiencia e interpreta se transforma para

¹¹¹ *ibid.*, p. 77

¹¹² H.G. Gadamer “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik”, en *Keine Schriften I*, Tübingen, 1967, pp. 113-130, en Jürgen Habermas, “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, *La lógica de las ciencias sociales*, (Madrid: Tecnos, 2007), p. 277. Para otro resumen de la hermenéutica filosófica: Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, (Madrid: Trotta, 2010), p. 174.

¹¹³ Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico*, (Madrid: Cátedra, 1997), p. 223. “Existe una variedad inconmensurable de lenguas, pero en toda lengua es posible pensar. Se puede decir todo en cualquier lengua, si bien no siempre en una única frase o en una sola palabra. Para aquello que se quiere pensar se pueden buscar, y encontrar, las palabras. Eso es hablar”.

¹¹⁴ *ibid.*, p. 223. “En la multiplicidad del mundo de lenguas que ha ido creando la humanidad, toda lengua muestra también un raro distanciamiento y aislamiento. Al parecer, cada comunidad lingüística cuida con la puesta en práctica de la lengua su propia visión del mundo, aunque la ‘lengua’ de la lógica y del simbolismo matemáticos se corresponda con una necesidad general”. Sobre esto Habermas dice también lo siguiente: “la comprensión hermenéutica no puede penetrar libre de prejuicios (...), se ve atrapada por el contexto en que el sujeto que pretende entender ha empezado adquiriendo sus esquemas de interpretación. Esta precomprensión puede tematizarse, tiene que cotejarse con la cosa en todo análisis hermenéuticamente consciente. Pero incluso la modificación, en un caso dado, de esas anticipaciones inevitables no rompe la objetividad que el lenguaje cobra frente al sujeto hablante: las enseñanzas que obtenemos de esa modificación se articulan en una nueva precomprensión que a su vez nos sirve de guía en el siguiente paso hermenéutico” (Habermas, “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, *La lógica de las ciencias sociales*, p. 279).

hacerse cargo de lo sucedido. Es lo que sucede cuando alguien que trata de entender un texto clásico se percata de que hay algo que no ha entendido; esa distorsión será el punto de partida para la inmersión del intérprete en el mundo del autor (en las realidades, valores y normas en las que creía, así como en sus vivencias) hasta transformarse y comprender por qué el autor hace ciertas afirmaciones en su texto.¹¹⁵ Habrá que tener muy en cuenta, no obstante, que la creatividad del sujeto, en este caso del autor clásico, puede servir tanto para obnubilar como para ilustrar.¹¹⁶ Esto es lo que Habermas sabe y Gadamer parece ignorar.

Pero, por otra parte, la otra cara de ese poder creativo es una impotencia específica del sujeto hablante frente a los juegos de lenguaje en que ha crecido, a los que ha sido “arrojado”, diría Heidegger. No se pueden modificar los “juegos del lenguaje” sin antes haber crecido en ellos: “la ‘gramática’ de los juegos de lenguaje ha de convertirse en ingrediente de la estructura de la personalidad”. La experiencia retórica nos muestra un entrelazamiento de lenguaje y praxis. “El lenguaje y la acción se interpretan recíprocamente: éste es el contenido del concepto wittgensteiniano de juego de lenguaje que a la vez es una forma de vida”.

Habermas, siguiendo a Apel¹¹⁷, resume así la función de la hermenéutica y su limitada capacidad crítica:

“La hermenéutica filosófica desarrolla, pues, y aquí no puedo hacer otra cosa que limitarme a señalarlo, las enseñanzas que acerca de la estructura de los lenguajes naturales podemos obtener de un uso reflexivo de la competencia comunicativa: *la reflexividad y la objetividad son rasgos fundamentales del lenguaje al igual que la creatividad y la integración del lenguaje en la práctica de la vida*. Tal saber reflexivo, que se resume en la ‘conciencia hermenéutica’, se distingue a todas luces de la habilidad misma de hacer un uso disciplinado de la comprensión y del discurso”.¹¹⁸

Esta última habilidad es en la que se centrará la propuesta ética de Habermas, quien asegura que frente al historicismo de Dilthey, la hermenéutica se comporta como Marx con Hegel. Según la teoría de la “fusión de horizontes”, a la comprensión del historiador le ha tomado ya siempre la delantera un contexto de tradición que determina la situación hermenéutica de partida y, por tanto, su comprensión. Y precisamente por ello, a través de la comprensión histórica (habría, por tanto, razón en la historia) se efectúa a la vez la prosecución de la tradición que el historiador hace suya. Se podría, por tanto, aprender sólo positivamente de la historia.

Sin embargo esta prosecución permanece acrítica puesto que no podríamos, según Gadamer, trascender la tradición con la ilusoria intención de proseguir selectivamente determinados planteamientos contenidos en esa tradición y excluir otros.¹¹⁹ Al tener que

¹¹⁵ Jürgen Habermas, “Ciencias sociales reconstructivas versus ciencias sociales comprensivas”, *Conciencia moral y acción comunicativa*, (Madrid: Trotta, 2008), p. 40

¹¹⁶ Para esta y para las citas que siguen: Habermas, “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, *La lógica de las ciencias sociales*, p. 280 y s.

¹¹⁷ *ibid.*, p. 302. Sobre la crítica de Apel: Siurana, *Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel*, p. 26

¹¹⁸ Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, p. 281

¹¹⁹ Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 121.

dirigir al mismo tiempo la mirada al texto y a la cosa que en él se trata, el intérprete está obligado a “entenderse en la cosa” antes de poder “recoger y entender la opinión del otro como tal.”¹²⁰ El acontecer anónimo en que la tradición consiste cobraría así un núcleo de validez (donde yace la relevancia filosófica del prejuicio) que antecede a toda reflexión; y obtendría su fuerza vinculante de las operaciones interpretativas de los nacidos después y sobre todo de la fuerza espiritual de obras que se afirmen en su rango de “clásicas” por haber “resistido la prueba de la crítica histórica”.¹²¹ De este modo es como solamente aprendemos positivamente de las tradiciones, quedando descartada la viabilidad de toda crítica en el sentido pretendido por la Ilustración. Nos movemos toda la vida en diálogos con textos y con cabezas que a través de largas distancias históricas siguen siendo nuestros contemporáneos.¹²²

Pero, como veremos más adelante, para Habermas este aprendizaje, al igual que el que brindaba la filosofía de la Historia o el historicismo, sigue siendo incorrecto por ciego o acrítico: de la Historia sólo se aprenderá negativamente, por algo así como lo que Kierkegaard llamara la “conciencia de pecado”:

“Nuestra identidad no es solamente algo con que nos hayamos encontrado ahí, sino algo que es también y a la vez nuestro propio proyecto. Es cierto que no podemos buscarnos nuestras propias tradiciones, pero sí que debemos saber que está en nuestra mano el decidir cómo podemos proseguirlas. Gadamer piensa en este aspecto en términos excesivamente conservadores. Pues toda prosecución es selectiva, y es precisamente esta selectividad la que ha de pasar hoy a través del filtro de la crítica, de una apropiación consciente de la propia historia o (...) por el filtro de la ‘conciencia de pecado’”.¹²³

2.2.3.2 La ética de la autenticidad: una falacia de composición en favor de una “política del reconocimiento”

Como filósofo moral hegeliano, Charles Taylor sigue la tradición hermenéutica que conduce a Gadamer. Esto le lleva a la descomunal tarea de tratar de “recuperar una ontología moral” desde la que poder afrontar el proceso de “desencanto” descrito por Weber mediante la reconstrucción de nuestros horizontes de sentido.¹²⁴ Como filósofo político, no obstante, su teoría comunitarista no se puede entender al margen de su identidad como nacionalista quebequés. Es, evidentemente, en virtud de sus intenciones políticas (algo que habrá que tener siempre presente), como acuña el término de “política del reconocimiento”.

¹²⁰ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, (Salamanca: Sígueme, 1977), p. 363; en Habermas, *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, p. 82.

¹²¹ Gadamer, *Verdad y método*, p. 356; en Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, p. 173

¹²² Habermas, *Más allá del Estado nacional*, p. 45

¹²³ Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 121. El filtro crítico de la “conciencia de pecado” es algo que Habermas parece tomar de Kierkegaard: “pero éticamente sólo se elige uno a sí mismo arrepintiéndose, y sólo arrepintiéndose se torna uno concreto” (Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, (Barcelona etc.: Paidós, 1994); Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 99).

¹²⁴ Charles Taylor, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, (Barcelona: Paidós, 2006), pp. 28 y 38. Sobre esto ver también la noción de “búsqueda” en Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, (Barcelona: Crítica, 2009), pp. 218, 266, etc.

Corren tiempos distintos a los vividos por Kierkegaard; hoy puede parecernos acertada la preocupación que en 1991¹²⁵ Charles Taylor comparte con Allan Bloom acerca de lo que denomina el individualismo de la autorrealización: con la transición del “honor” a la “dignidad” democrática aparece un relativismo nacido del individualismo más atomista. Él también reivindica una forma original del *yo* que encuentre “su propia medida”, pero ligándolo dialógicamente:

“nadie adquiere por sí mismo los lenguajes necesarios para la autodefinición. Se nos introduce en ellos por medio de los intercambios con los otros que tienen importancia para nosotros, aquellos a los que George Herbert Mead llamaba ‘los otros significativos’”.¹²⁶

Tras advertir la sociabilidad del ser humano, y tomando como referente la razón astillada¹²⁷ que dibuja la hermenéutica heredera de Heidegger, Taylor concluirá que sólo podemos desarrollar nuestros propios puntos de vista y actitudes sobre las cosas como “articulaciones” impregnadas culturalmente por nuestro lenguaje, y no mediante la reflexión solitaria. Esto impele a Taylor a buscar cimientos culturales metafísicos, que supuestamente compartiríamos, para poder autorrealizarnos, usándolos como “fondo de inteligibilidad” u “horizonte sustantivo de valor”.¹²⁸ Aquí Taylor ya habría dado un salto, pues de ese horizonte, brindado por “su” cultura (que aquí es tanto como decir “racionalidad”), dependerá ahora, según él, el *ser* del individuo. Y es que desde *Las fuentes del yo* adopta una visión herderiana del lenguaje¹²⁹ y de la cultura: éstas constituirían nuestro mundo mediante prácticas discursivas y por ello tendrían que preservarse. Quedaría así aparentemente fundamentada la tesis de la importancia del grupo, según la cual, todo individuo requiere, para ser autónomo, de una “cultura común” que le posibilite darse una identidad y elegir unos valores: no existiría un yo fuera del marco comunitario. A esto subyace la falacia pseudometafísica de un supuesto “individuo-sin-cultura” al que el comunitarismo vendría a salvar garantizándole la socialización en “su cultura”. Así, so pretexto de preservar la cultura para preservar la autonomía del individuo, el comunitarismo sustenta al nacionalismo para, juntos, construir y promocionar la identidad del grupo a partir de una tradición en buena medida inventada¹³⁰, algo que es completamente incompatible con preservar la identidad del individuo.

Para sacar estas conclusiones en apoyo del comunitarismo Taylor realizará en realidad una recepción sesgada de Mead y, quizás, un abuso de las enseñanzas de Hegel: lo que de ambos podríamos extraer, como nos enseña Honneth¹³¹, es que si los más allegados

¹²⁵ Taylor, *La ética de la autenticidad*,

¹²⁶ *ibid.*, pp. 68 y 69. Y Charles Taylor y otros., *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2009), p. 52.

¹²⁷ Hilary Putnam and Jürgen Habermas, *Normas y valores*, (Madrid: Trotta, 2008), p. 87

¹²⁸ Taylor, *La ética de la autenticidad*, p. 72

¹²⁹ Charles Taylor, *Philosophical papers: Volume 1. Human agency and language*, (Cambridge etc.: Cambridge University Press, 1985), p. 10. “El lenguaje no sólo sirve para describirnos y describir el mundo; también contribuye a constituir nuestra vida”; en Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*, (Buenos Aires etc.: Katz, 2006), p. 105

¹³⁰ Habermas, *La inclusión del otro*, pp. 81-91

¹³¹ Honneth, *La lucha por el reconocimiento*

(“los otros significativos”) no nos reconocen en nuestra identidad, podríamos acabar padeciendo problemas de autoestima o de autorrealización, pero no de autonomía.

G. H. Mead es en realidad un cosmopolita¹³² que, desde su pragmática, defiende la expansión democrática mediante la eliminación de obstáculos que impidan la libre comunicación y, con ella, el desarrollo de una razón que él considera universal¹³³, no astillada. Mead, por una parte, señala que a base de absorber inopinadamente las reacciones del *otro generalizado* y de actuar en consecuencia, interiorizamos una conciencia moral convencional, una especie de *super ego* (Mead lo llama “*me*”, en inglés: una identidad que yo mismo objetualizo cada vez que intento pensarme a mí mismo), que parece conectado con la eticidad hegeliana. Pero, lo que no parecen aceptar ni Heidegger, ni Gadamer, ni Taylor, es que la individuación por vía de socialización continúa con el procedimiento psicológico de la “asunción ideal de roles”, algo que permitirá a la persona “ensancharse”, es decir, trascender a partir de su propia reflexión (o “anticipación de las voces del pasado y del futuro”) las estrecheces de la identidad convencional que todos nos formamos en un primer momento de nuestra socialización... Y es que Mead sabe que hay algo en todos nosotros que funciona como impulsos originales y críticos; ese algo original, que existe siempre antes de que consiga aprehenderlo y objetualizarlo en un “*me*”, es lo que Mead identificará con el vocablo inglés “*I*”. Pero Taylor prefiere dejar de lado el “*I*” o yo reflexivo y posconvencional que Mead dibuja como motor de la evolución social. Olvida así la faceta neokantiana de Mead –cuya idea de persona sería alguien capaz de entablar diálogos interculturales– y deja de lado el plano de la moralidad o del reconocimiento jurídico-político (autonomía) para centrarse, con su ética de la autenticidad, en la autorrealización que confiere la valoración de *mi* identidad por la comunidad.

Así es como en 1992, influenciado por el episodio de la lucha entre una autoconciencia servil y otra señorial de Hegel¹³⁴, Taylor será el primero en fundar derechos colectivos a la diferencia bajo el rótulo de “política del reconocimiento”, alegando que

“nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el *falso* reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo”.¹³⁵

Y de este presupuesto del reconocimiento recíproco pasa a reivindicar la espuria necesidad de salvaguardar la “integridad de las culturas” a las que, desde el supuesto de una

¹³² Mitchell Aboulafia, *Transcendence. On self-determination and cosmopolitanism*, (Stanford, California: Stanford University Press, 2010), pp. 71-88. Aboulafia concluye que en Mead se conjuga lo universal y lo particular; no obstante, si Mead valora la identidad nacional y la autodeterminación de las naciones es a favor de la estabilidad nacional y sobre todo del equilibrio interestatal. Si se evitan los desequilibrios de poder será más fácil que, juntos, los estados emprendan la busca de objetivos comunes hacia el cosmopolitismo.

¹³³ George Herbert Mead, *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*, (Barcelona etc.: Paidós, 1999), pp. 381-390

¹³⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *El sistema de la eticidad*, (Madrid: Editora Nacional, 1983). Y Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2007), pp. 113-121

¹³⁵ Taylor y otros, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, pp. 43, 44, 96. Taylor, *La ética de la autenticidad*, capítulo 5.

razón astillada, sólo queda presuponer “igual valor”.¹³⁶ De forma sutil, Taylor emplea una falacia de composición, transfiriendo a las comunidades la unicidad propia de la persona; ahora las comunidades se entienden como unidades concretas y delimitadas, caracterizadas por una supuesta homogeneidad cultural.

Con todo esto es claro que Taylor abusa y “da una vigencia inusitada” de un concepto que se acuñó para reflexionar sobre la formación intersubjetiva de las identidades individuales a través del enfrentamiento y la interacción con los otros y lo aplica para dar legitimidad a una melopea de reivindicaciones grupales socioculturales. Sin embargo, de la constitución intersubjetiva del sí mismo por medio de prácticas morales dialógicas no se pueden extraer corolarios para las políticas de identidad y diferencia.¹³⁷

En este contexto habrá que entender la obra de Habermas como defensa de “la idea de que es posible una vida digna en una comunidad que no plantea el carácter dudoso de comunidades sustanciales vueltas hacia el pasado”. Habermas, quien también parte, con Mead, de la esfera de las relaciones con los otros, se refiere “a las experiencias de una intersubjetividad íntegra, más frágil que todo lo que ha dado de sí la historia en materia de estructuras de comunicación: una red cada vez más tupida, con una malla más fina, de relaciones intersubjetivas que, al mismo tiempo, posibilita una relación entre libertad y dependencia como la que puede comprenderse dentro de modelos interactivos”.¹³⁸

3. Tras Hegel: posmodernismo y desintegración de la razón

3.1 Posmodernismo y nacionalismo:

3.1.1 La hermenéutica de la sospecha:

En el artículo titulado “Concepciones de la modernidad. Una mirada retrospectiva a dos tradiciones”, Habermas relata cómo la idea hegeliana de la modernidad desarrollada con medios de la teoría de la sociedad –desde Max Weber hasta la Escuela de Frankfurt– cae aporéticamente en la autorreferencialidad de una crítica totalizadora de la razón.¹³⁹ Pues bien, la única forma que la filosofía encontró para salir de tal aporía fue mediante el giro lingüístico. Y, de entre las tradiciones que lo adoptaron, se encuentra la “superación” posmoderna de la autocomprensión normativa de la modernidad, cuya misión es ahondar en la crítica hegeliana contra la idolatría de la razón: una crítica que desconfía de la totalizadora razón hegeliana y de su dialéctica. Huyen en general de todo pensamiento afirmativo que trate de transfigurar y armonizar lo carente de regla. Abandonando, consecuentemente, toda referencia a la Unidad de la razón en nombre de la pluralidad.

¹³⁶ Taylor et al., *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, pp. 91 y 95

¹³⁷ Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, pp. 96-98

¹³⁸ Jürgen Habermas, *Ensayos políticos*, (Barcelona: Península, 1988), p. 170 y s.

¹³⁹ Tan pronto como la crítica de la razón instrumental no puede proceder en nombre de la razón misma, pierde –y con ella la crítica de la modernidad– su propio fundamento normativo. De ahí la dialéctica negativa de Adorno.

Con su crítica de la ciencia y la técnica, Heidegger dio un giro desde la investigación trascendental hacia la hermenéutica y puso la primera piedra de la razón encarnada simbólicamente, insertada en los contextos culturales e históricamente situada. Como explica Cristina Lafont¹⁴⁰, Heidegger reconstruyó la historia de la metafísica como una consecuencia fatal de las aperturas de mundo epocales, que fijan un ámbito de acción para cada una de las interpretaciones y modos de actuación posibles en el mundo. La sintaxis y el vocabulario de los lenguajes dominantes en cada época metafísica llevan incorporados en cada caso su ontología, y funcionan como condiciones posibilitadoras (nos abren al mundo) puesto que, aunque en sí mismas no se las puede considerar como racionales, sí “determinan a priori si lo que se mueve en el interior de su horizonte de conceptos fundamentales aparece como racional o irracional”.¹⁴¹ (En un sentido similar se entenderían, por cierto, los juegos de lenguaje de Wittgenstein, para quien la “gramática” de un lenguaje es también constitutiva de la práctica o forma de vida correspondientes). El lenguaje se convierte así, desde Heidegger, en un sistema excluyente de reglas que operan inconscientemente.

Con este sobredimensionamiento de la creación lingüística de mundo (y olvido de los hechos sociales que todas las personas hemos de afrontar, en los que se centran Marx o Weber), la crítica de la razón se transforma en una hermenéutica de la sospecha que, a espaldas de la razón, sólo quiere desenmascarar lo otro de la razón. Estirando estas críticas recontextualizadoras de la razón, los actuales posmodernos privan de contenido normativo a las ideas de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización. “No debe únicamente desenmascarar las falsas pretensiones de la razón, sino también privar de poder a la razón como tal”¹⁴², sostendrá Habermas en defensa del discurso filosófico de la modernidad. Y es que toda crítica recontextualizadora de la razón se sitúa en los límites de una crítica inmanente: los umbrales de cada racionalidad (de cada lenguaje, claro) no podrían cruzarse sin consumir una transformación de mentalidad. “Dado que no es posible adoptar un ‘tercer’ punto de vista comparativo, tampoco es posible que haya una crítica trascendente que pudiera permitirnos organizar transitivamente las distintas racionalidades según una escala de niveles de validez o de ‘ semejanza a la verdad’”. Esto “presupone un concepto de razón fragmentada cuyas astillas se encuentran esparcidas por muchos discursos que entre ellos son inconmensurables”.¹⁴³

Habermas les critica que si no existe una razón que pueda superar su propio contexto, entonces el filósofo que propone esta imagen tampoco podrá reclamar para sí una perspectiva que le permita tal visión de conjunto. Y es que, de ser acertadas, tales críticas exigirían un alto precio. El precio es la hermenéutica de la sospecha: toda pretensión universalista sería directamente catalogada como manifestación imperialista de una particularidad encubierta que pretende hacerse pasar por la totalidad. Esta tesis coge el

¹⁴⁰ Cristina Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, (Madrid: Alianza, 1997)

¹⁴¹ Habermas, “Concepciones de la modernidad. Una mirada retrospectiva a dos tradiciones”, *La constelación posnacional*, p. 183

¹⁴² *ibid.*, p. 186

¹⁴³ *ibid.*, p. 191

relevo del realismo político clásico, el cual, debido a la amplia aceptación del programa de los derechos humanos en nuestras conciencias, ha debido trocarse en un minimalismo que “relaja la exigencia de los derechos humanos al privarles de su impulso moral esencial, a saber: la protección de la igual dignidad de cada cual”.¹⁴⁴

Evidentemente, Habermas es bien consciente del peligro que entraña toda pretensión de universalidad y toda idealización de la razón. Sin embargo, aunque desde el punto de vista del observador la hermenéutica de la sospecha puede explicar muchas cosas, no está dispuesto a tirar al niño junto al agua del baño. No quiere despojar a los derechos humanos de su contenido moral. Un contenido que no se explica, sino que se justifica a partir de una moral universalista.

La faceta crítica de la razón es la única que puede permitir desenmascarar hoy las prácticas eurocéntricas, igual que permitía ayer realizar la crítica a las ideologías. El problema es que “a partir de la premisa correcta de que en el contexto cero no hay razón alguna, sacan la falsa conclusión de que los parámetros de la razón misma se modifican en cada nuevo contexto”.¹⁴⁵ La hermenéutica de la sospecha jamás permitirá distinguir entre discursos colonialistas y discursos convincentes. Pero lo cierto es que los estándares occidentales no son los únicos desde los que la ciencia, la tecnología e incluso los Derechos Humanos¹⁴⁶ resultan convincentes y exitosos.

3.1.2 El nacionalismo de Gehlen:

Gehlen, al centrarse en la acción (conectando con la filosofía de Dewey), en lugar de centrarse en la mediación simbólica como hacen los comunitarismos, acabará concibiendo a la persona individual como “una institución en un caso”, que aprende al hacer frente a los retos que le van surgiendo. De este modo, por una parte, concibe al individuo como la consecuencia de la socialización en el ethos de su comunidad, sin que podamos enjuiciar las normas que conforman tanto a la sociedad como a los individuos.¹⁴⁷ Pero, por otra, su única preocupación es sofocar los peligros del “exceso instintivo” en el que puede caer el individuo y que pondrían en peligro la cooperación social. De ahí que el carácter incondicional de la validez de las normas obligatorias sólo cumpla una promesa de estabilidad. Gehlen no trata de hacer pasar falazmente ninguna esencia cultural como un bien necesario para la socialización del individuo porque él es bien consciente de que un individuo se podrá socializar allí donde haya otros individuos, es decir, en cualquier lugar donde haya Cultura (subrayando la mayúscula) de la que empaparse y con la que individuarse. Sin embargo, teme por las consecuencias para la convivencia de la comunidad. Y así como Hegel afirmaba que nadie tiene por qué inclinarse ante una autoridad normativa si no está en condiciones de convencerse por sí mismo de los fundamentos de su

¹⁴⁴ Jürgen Habermas, “El concepto de dignidad humana y los derechos humanos”, *La Constitución de Europa*, (Madrid: Trotta, 2012), p. 35

¹⁴⁵ Habermas, “Concepciones de la modernidad...”, *La constelación posnacional*, p. 188

¹⁴⁶ Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los Derechos Humanos”, *La constelación posnacional*. Trataremos este tema en el capítulo 6.2.1.2.

¹⁴⁷ Habermas, “Expresión simbólica y comportamiento ritual. Retrospectiva sobre Ernst Cassirer y Arnold Gehlen”, *Tiempo de transiciones*, p. 82.

legitimidad, para Gehlen el individuo tiene que meterse “en carne y hueso” en su estatus y “dejarse consumir por las instituciones vigentes, (pues) fuera de ellas no hallará lugar alguno en el que entrar”.

Para Gehlen la técnica nos domina a base de dominar la política. Pero, al mismo tiempo, se echa pragmáticamente e incluso cínicamente en manos de la política que, para él, en realidad no sería más que un intento conservador de convencerse de la posibilidad de controlar un proceso metahumano que no puede ser controlado de verdad. Sin embargo, no por ello deja de tener la función de una “estabilización antropológicamente necesaria” en el papel de “naturaleza secundaria” que juegan las instituciones mediante las cuales se forjan la socialización del los ciudadanos.¹⁴⁸

En suma, su fundamentación del nacionalismo es fruto de una mezcla entre un no cognoscitivismo ético, al modo de Heidegger y un cierto pragmatismo. La nación ha de ser creada y la identidad nacional impuesta, por el bien de todos. Así hay una identificación contingente e impuesta entre el autoentendimiento del individuo y el de la comunidad.

“No obstante –dirá Habermas– esta génesis del deber ser no explica por qué la validez de cualquier norma tiene que mantenerse fijada en ese origen”.¹⁴⁹ Evidentemente, Gehlen opera con una base muy estrecha de una teoría de la acción que desvía la mirada respecto de la racionalización cultural.

3.2 Contextualismo radical: la integración de lo otro de la razón.

Rorty critica la tesis de la inconmensurabilidad de las perspectivas tal y como la sostiene el anterior contextualismo. Él opta por radicalizar el perspectivismo, negándose a superar la perspectiva del participante. Como participante en un discurso que se sabría incapaz de trascender el propio mundo de la vida no se puede afirmar que la tesis perspectivista misma cobre validez allende nuestra propia perspectiva. El contextualista ha de evitar a toda costa traducir aquello que como participante de una determinada comunidad histórica de lenguaje y de la correspondiente forma de vida cultural puede afirmar, a un enunciado de tercera persona hecho desde la posición de un observador. De ahí que no solamente equipare las ciencias sociales con las ciencias del espíritu, sino también con la crítica literaria, la poesía, la religión y hasta la conversación culta en general. Esto supone aceptar con resignación pagar el precio de un confesado etnocentrismo.

Aunque Habermas pueda comulgar con las intenciones y el discurso político de Rorty, un intelectual neopragmatista de izquierdas, comprometido con el legado de Rawls y, por tanto, con la igualdad social y la integración de los marginados, nunca dejará de criticar –incluso después de su defunción¹⁵⁰– el fundamento último sobre el que asienta su teoría. Al usar los mismos métodos que el posmodernismo (por vía del científicismo y de

¹⁴⁸ Habermas, *Teoría y praxis*, p. 321

¹⁴⁹ Habermas, *Tiempo de transiciones*, p. 86

¹⁵⁰ Habermas, *¡Ay, Europa!*, p. 16

los paradigmas kuhnianos), Habermas sólo puede temer la deriva relativista a la que aboca su propuesta. Y es que, como los posmodernos, su gran fallo es no tomar en consideración la concepción hermenéutica de la estructura simétrica de toda situación de entendimiento. Hablaremos largo y tendido sobre esto, pues es base de la teoría habermasiana.

4. Sistemas y persona:

La teoría de sistemas es sucesora del “hegelianismo de izquierdas”, del materialismo histórico, cuyo paradigma explicativo era un mercado que se hacía con la hegemonía explicativa de las leyes sociales: el Derecho pertenece a la superestructura política de la base económica de una sociedad, en la que la dominación de una clase sobre otra se ejerce en la forma apolítica (ideológica, en realidad) de la capacidad de disposición privada sobre los medios de producción. En cierto sentido también seguirá, por tanto, la deriva abierta por la idea de Heidegger de no ser fundamento de sí: la “existencia” es verse –el Dasein– arrojado a un contexto de exigencias y posibilidades respecto de las cuales hay que comportarse afirmativa o negativamente.

Para Marx, los hombres hacemos nuestra historia, pero sin voluntad y conciencia, pues el modelo de evolución sociocultural de la especie dibuja un metabolismo que pasa por una “adaptación pasiva” de las relaciones de producción a la “activa” extensión de las fuerzas productivas. O, en palabras de quien trata de “reconstruir el materialismo histórico”¹⁵¹: el marco institucional que rige nuestra “interacción” simbólicamente mediada es el resultado (adaptación pasiva) de nuestro creciente poder de disposición técnica (adaptación activa mediante el “trabajo” o la acción racional con respecto a fines) sobre la naturaleza y las condiciones externas de nuestra existencia o autoconservación.

Parece claro que el propósito de Marx es transformar esa adaptación secundaria a la que queda abocado el marco institucional (según leyes sociales que él describe) en una adaptación activa, recuperando así nuestro control sobre el cambio estructural de nuestra sociedad. Sin embargo, la tarea propuesta ha sido interpretada equívocamente por los herederos de Marx.

Habermas se alinea con quienes en esa tarea entendieron que el control del cambio estructural se recuperaría con voluntad y conciencia, como tarea de una dominación *práctica* de los procesos de evolución social. Se trata, por tanto, de restablecer la autonomía de la interacción frente al trabajo, de recomponer un poder práctico que está siendo ocultado por el omnipresente poder técnico, pues una civilización penetrada por la ciencia no queda dispensada de responder a preguntas prácticas. Se trata de recordar que el potencial social

¹⁵¹ Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, (Madrid: Taurus, 1981) “Reconstrucción significa en nuestro contexto desmembrar una teoría y recomponerla en forma nueva para lograr mejor el fin que ella se ha propuesto: ésta es la confrontación normal (normal, digo, también para marxistas) con un teoría que en ciertos aspectos requiere una revisión, pero cuyo potencial de estímulo no está agotado todavía” [traducción de Raúl Gabás: Raúl Gabás, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, (Barcelona etc.: Ariel, 1980), p. 116]

de saber y poder técnicos no deben quedar desvinculados de nuestro querer y saber prácticos.¹⁵²

Sin embargo, otros neomarxistas, como los fundadores de la teoría de sistemas, son herederos del proceso de racionalización occidental analizado por Max Weber, quien distinguía la forma de consideración jurídica (qué vale idealmente como derecho) de la consideración sociológica (qué ocurre para que los sujetos consideren determinados órdenes subjetivamente válidos); y, tras eso, dejaba la primera pregunta para la especulación filosófica o para la teoría del derecho y aseguraba que la ciencia sociológica sólo puede responder con rigor a la segunda.¹⁵³ De modo análogo, los fundadores de la teoría de sistemas entendieron que el control sobre la sociedad no pasa por una adaptación activa sino por “poner bajo control a la sociedad de la misma forma que a la naturaleza, es decir, reconstruyéndola según el modelo de los sistemas autorregulados de la acción racional con respecto a fines y del comportamiento adaptativo”.¹⁵⁴

A pesar de lo que haya de cierto en ésta y en las sucesivas tesis sociológicas funcionalistas, Habermas diría que, si la hermenéutica nos mostraba que hay razón en el mito, la crítica marxista de las ideologías (en la que él profundiza sobre las mismas bases de la primera generación de la Escuela de Frankfurt) muestra que también hay mito en la razón. O en la racionalización... La ideología (no al uso) que hoy toca desenmascarar es la que consagra las bondades de una hegemónica y supuestamente definitiva civilización científico-técnica. La conciencia tecnocrática –dirá Habermas– dibuja aquí una utopía negativa bajo el supuesto “ideológico” de la autoestabilización de las sociedades.

La neomarxista teoría sistémica de la sociedad (Parsons, Luhmann, etc.), trata de dar cuenta de una sociedad policéntricamente descompuesta, sin base y sin cabeza; una “estructura”, sin centro, que remite a un sistema de relaciones entre elementos caracterizado por dar lugar a relaciones diferenciales, donde los múltiples subsistemas se cierran sobre sí mismos y constituyen entornos los unos para los otros.¹⁵⁵ Quedarían de algún modo alineados horizontalmente, observándose unos a otros y sin posibilidad de intervenir en el resto de subsistemas.

Luhmann completa a Parsons al aclarar que la sociedad tiene la función específica de ser el “sistema de los sistemas”: identifica a la sociedad con un “sentido”, que sería la estructura creada, producida, en un mundo muy complejo en posibilidades; esa estructura ordenadora depende de una “selección”, que por antonomasia tiene un carácter de negación, pues implica una diferencia entre las posibilidades que brindan la estructura escogida y todo el trasfondo de posibilidades (“mundo”), entre ellas las que quedan sin elaborar... Esa negación marca un “límite” que contrapone el sistema (un “dentro”) y su

¹⁵² Habermas, *Teoría y praxis*, pp. 288-334

¹⁵³ Max Weber, *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1979), pp. 25-27 y 251-253

¹⁵⁴ Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como "ideología"*, (Madrid: Tecnos, 1986), p. 104

¹⁵⁵ “Con esta radicalización del análisis sistémico-marxiano las nuevas teorías objetivistas de la sociedad se distancian de la estrechez y del lastre normativo de aquellas categorías holísticas, articuladas en términos de filosofía de la historia”, Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, (Madrid: Trotta, 2005), p. 111.

entorno (un “fuera” que se corresponde con el “mundo”). La sociedad engendrará por esta vía una selectividad organizada que hace pivotar la evolución de la sociedad y de cada uno de sus subsistemas en torno a tres mecanismos: *proyección*, *selección* y *estabilización*. En el caso del derecho esto se plasmaría en: diferenciación funcional de la sociedad; en procesos de hallazgo de la decisión (judicial y legal) que lleva a cabo la selección del derecho vigente; y dogmáticas jurídicas que estabilizan el derecho elegido.¹⁵⁶

Esta teoría da cuenta de cómo, con el abandono de la sociedad estamental (donde el individuo quedaba sujeto a los roles propios del estamento en que se le incluye a la fuerza) y el advenimiento de la modernidad, se multiplican las *inclusiones* que conforman la personalidad de cada individuo. Lo cual dará lugar a un sinfín de subsistemas funcionales (y de nuevas dependencias) que no sólo ponen fin a la idea de una realidad sustancial, sino en primer lugar a la idea misma de sujeto, que ya no serán concebidos como entidades autónomas, sino como “potencialidades funcionales” al servicio de una edificación de posibilidades complejas y contingentes. De este modo se incrementarían ingentemente las diversas expectativas de comportamiento en conflicto sin criterio alguno de valoración, exigiendo a los individuos “nuevos rendimientos en lo que a coordinación e integración se refiere”.¹⁵⁷

No obstante, Habermas se apoya en Beck para criticar el paralizante enfoque de la teoría de sistemas: las ingentes instancias secundarias que determinan la biografía del individuo, lo convierten ahora en “juguete de modas, relaciones, coyunturas y mercados”.¹⁵⁸ Según la teoría de sistemas, el individuo, en su proceso de maduración, no habría hecho más que cambiar la sujeción a valores, normas y entendimiento subjetivo, por otras sujeciones, como las instrumentalmente mediadas por el poder o por el dinero. En lugar de *individuación*, la individualización así adquirida no pasa de ser una suerte de singularización que sólo pide del sujeto *una elección racional determinada por sus propias preferencias* o, mejor aun, por sus romas apetencias. En otras palabras, aunque la consecuencia del mayor grado de diferenciación pueda ser la racionalización del mundo de la vida y con ello la obtención de mayores cotas de libertad, lo cierto es que el ámbito más amplio de opciones, además de ir acompañado de un desarraigo social, acabará imponiendo nuevas coerciones a los individuos mediante los imperativos sistémicos.

El problema de esta teoría es que adopta el punto de vista monológico y objetivante del observador que, cual etnólogo que se enfrenta a las prácticas y juegos de lenguaje vernáculos como un forastero no iniciado en ellos, congela todo fragmento de la vida social, concibiéndolo como una especie de segunda naturaleza no accesible en términos hermenéuticos. De ahí nace una teoría *behaviourista* que convierte las expectativas normativas en expectativas cognitivas libradas de deontologismo y que no da cuenta de ningún resto de libertad individual que pueda conducir, reflexivamente, hacia la evolución social, hacia la emancipación.¹⁵⁹ Pese a sus bondades que, como veremos, llevarán a

¹⁵⁶ Gabás, J. *Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, p. 96 y s.

¹⁵⁷ Habermas, “Individuación por vía de socialización”, *Pensamiento postmetafísico*, p. 234

¹⁵⁸ *ibid.*, p. 236

¹⁵⁹ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, p. 676. Habermas, *Facticidad y validez*, p. 111

Habermas a apropiarse de buena parte de esta teoría, nuestro autor luchará por desvelar el error de Luhmann: considerar que “el mundo de la vida ha perdido ya ahora toda significación en la sociedad funcionalmente diferenciada del mundo moderno”.¹⁶⁰

Si el “sentido” se produce y no nos viene ya dado, Habermas recrimina a Luhmann un “error categorial” al no indagar en quién crea el sentido¹⁶¹; le critica que prescindiera de la interacción social a través del lenguaje para la constitución del sentido. Y es que a la imagen neutral que se da de los incrementos y pérdidas de autonomía en el proceso lineal de individualización descrito por los funcionalistas, Habermas la tilda de imagen ciega y de asentarse en una conciencia tecnocrática que reproduce la función perversa de las ideologías.

En *La cuestión judía*, Marx lanzó una dura crítica contra la ideología liberal-burguesa, fundamentadora de una democracia formal basada en que el intercambio de mercancías equivalentes es una interacción justa y por tanto legítima. Como se ha visto, la ideología enmascaró la necesidad de buscar mercados hacia fuera de nuestras fronteras para poder mantener, hacia dentro, la autorrealización mediante el trabajo: en un mundo finito, la guerra por la colonización abocó, durante la primera mitad del siglo XX a las guerras más sangrientas de la historia de la humanidad. Además, como señalaba Marx en el texto al que aludíamos, la ideología enmascaraba la desigualdad de poder económico entre las partes contratantes a través de una aparente racionalidad de las relaciones de producción. Sin embargo, desde finales del XIX la organización estatal del capitalismo y la aparición del estado del bienestar dejó en latencia la lucha de clases; ¿cuál es por tanto la ideología que perversamente legítima hoy un sistema inicuo?

Habermas advierte que las desigualdades y las mayores vulnerabilidades de unos sujetos (asalariados, por ejemplo) respecto de otros, no han dejado nunca de existir y hoy queda más patente que nunca. Sin embargo, el aumento de las desigualdades ya no puede ser combatido como antaño, con huelgas que frenaban el funcionamiento de un sistema económico del que toda una clase social (proletariado, organizado como sujeto colectivo gracias a sindicatos) constituía una parte fundamental. Lo que ha sucedido es que, también desde finales del XIX, se ha producido una cientifización de la técnica (la investigación científica está aumentando exponencialmente gracias a la técnica y, al mismo tiempo, parece no tener otro objetivo que su inmediata aplicación técnica –con todas las perversiones que unos intereses económicos subyacentes pueden acarrear–) que hoy funciona como principal fuerza productiva, en detrimento de la fuerza de trabajo a partir de la cual teorizó Marx. De este modo, la forma privada de la revalorización del capital ha

¹⁶⁰ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 419

¹⁶¹ Habermas, “Discusión con Niklas Luhmann (1971: ¿Teoría sistémica de la sociedad o teorías crítica de la sociedad?”, *La lógica de las ciencias sociales*. Habermas, quien también tiene por sociológicamente básico el concepto de sentido (332), acusa a Luhmann en última instancia de caer en un monológico decisionismo/subjetivismo al fiar a la voluntad práctica del investigador la jerarquización de los problemas de referencia a partir de la cual se crearía el sentido. “Luhmann renueva de forma más sutil el irracionalismo de la filosofía de la vida al anclar en la propia autocomprensión metodológica de la teoría la sujeción acrítica de ésta a las coacciones de la reproducción de la sociedad. Con ello la teoría queda reservada para un uso tecnocrático”, (pp. 309-331).

quedado sustraída a la discusión. Se nos aparece así como variable independiente un progreso cuasi-autónomo de la ciencia y de la técnica; y de éste dependería la otra variable más importante del sistema: el progreso económico. (Es cierto que la ciencia y la técnica son factores que influyen en el progreso, pero de ningún modo constituyen una variable independiente, como pretenden los adalides de la ideología científico-técnica). Abocaríamos así a una ilusión de posthistoria en la que un Estado tecnocrático se legitima a sí mismo; la primera fuerza productiva sería a la vez fundamento de legitimación, lo cual allana el camino para el recurso propagandístico a la ciencia y la técnica que realiza el poder (por ejemplo, los intereses de la industria de armamento¹⁶²) para autolegitimarse: se sustituirá el papel (legitimador o ideológico -en el sentido marxiano-) de la formación democrática de la voluntad política (de la democracia formal) en relación con cuestiones prácticas, por unas decisiones plebiscitarias relativas a los equipos alternativos de administradores: esto es, por cierto, lo que habría dado pie a la reduccionista democracia agregativa de Schumpeter o al decisionismo de Schmitt.¹⁶³

Advertimos que esta nueva ideología científico-técnica, sobre la que también pisa la teoría de sistemas, “disocia la autocomprensión de la sociedad del sistema de referencia de la acción comunicativa y de los conceptos de la interacción simbólicamente mediada y los sustituye por un modelo científico”.¹⁶⁴ Por eso, para Habermas un análisis correcto no debe perder de vista ni las consecuencias liberadoras de la racionalización comunicativa del mundo de la vida ni los efectos que genera una desatada razón funcionalista.¹⁶⁵ Desde su teoría trata de rescatar una instancia que resista a la mera disolución sistémica, prima hermana de toda búsqueda de “objetividad del sujeto”, y que, de algún modo, dé cuenta del rastro de “subjetividad del sujeto” que nunca podríamos negar desde nuestra propia experiencia.

Hay que caracterizar la subjetividad como lo que surge cuando se desborda la identidad presupuesta desde la teoría sistémica; lo que surge en el momento de fractura con un orden sistémico o estructural que determina todas las acciones del individuo. Es por eso que, como veremos más adelante, metodológicamente la teoría de Habermas refiere¹⁶⁶ a dos conceptos de “reflexividad”, integrando dos niveles en su teoría social: uno que percibe a la sociedad como sistema (expansión de subsistemas de acción con respecto a fines – racionalización desde abajo-) y otro que la percibe como *mundo de la vida* simbólicamente estructurado (marco institucional anclado a la interacción simbólicamente mediada – racionalización desde arriba-).

¹⁶² Habermas, *Teoría y praxis*, p. 323

¹⁶³ Habermas, *Ciencia y técnica como "ideología"*, p. 88.

¹⁶⁴ *ibid.*, p. 89

¹⁶⁵ “El balance de estos resultados tan heterogéneos será negativo en la medida en que el sistema económico y administrativo invada ámbitos centrales del mundo de la vida: la reproducción cultural, la socialización y la integración social. Una creciente complejidad social puede también ampliar la libertad de opciones y las capacidades de aprendizaje sólo si la división del trabajo entre sistema y mundo de la vida se mantiene intacta”; en Habermas, “Concepciones de la modernidad. Una mirada retrospectiva a dos tradiciones”, *La constelación posnacional*. Para todo el desarrollo: Habermas, “Segundas consideraciones sistemáticas: sistema y mundo de la vida”, *Teoría de la acción comunicativa*.

¹⁶⁶ Al menos desde 1973: Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, (Buenos Aires: Amorrortu, 1986)

La primera reflexividad se referirá por tanto a la necesaria “autoaplicación” de mecanismos sistémicos. Pero si no queremos que una fría perspectiva sistémica lo explique todo hasta objetivar por completo a la persona, colonizando el mundo de la vida y arrebatándonos por completo la autonomía, será necesario atender al concepto de “autorreflexión”, es decir, autopercepción y autoinflujo de los actores colectivos. Aquí es donde adquiere sentido la obsesión de Habermas por recuperar un estatus activo de ciudadano basado en la teoría sociológica de George Herbert Mead, concretamente en el mecanismo de la “asunción ideal de roles” a partir del cual se describe la autonomía de la persona capaz, ahora, de ejercer una influencia democrática sobre el cambio de su propio status o situación.¹⁶⁷ Pasamos del elemento fáctico de una individualización atómica y objetivada a la volición del individuo como sujeto. Esto es lo que abre la posibilidad de autonomizar la interacción, la acción simbólicamente mediada, el derecho o la política, frente al trabajo o la expansión de subsistemas que rigen la acción con respecto a fines.

Por supuesto, cabe advertir ciertas debilidades en Habermas y preguntarse si “podrá el interés puro por la emancipación, por la autodeterminación, penetrar en las masas y suplantar los antiguos simbolismos que pretendían dar sentido a la vida”.¹⁶⁸ Pero de lo que no hay duda es que sólo si hay autonomía en el sujeto tiene sentido que podamos recuperar la capacidad política perdida. Por poner un ejemplo: si queremos afrontar el calentamiento global no nos ayudará ninguna autorregulación del propio mercado, que sólo reacciona ante costes expresados en “precios”, sino que sólo podremos regular las externalidades negativas como la contaminación mediante actuaciones a nivel “de política interior mundial” que recuperen el control sobre los mercados globalizados. Esta será la forma de canalizar las externalidades del mercado no traducibles a precios.

En definitiva, en este primer punto venimos a exponer que la apuesta de Habermas pasa, por una parte, por tratar de continuar con lo mejor del legado hegeliano, oponiéndose a la concepción kantiana tradicional de un sujeto centrado en la certeza de sí. Pero, al mismo tiempo, tratará de salvar lo mejor del legado kantiano y de la modernidad en general, frente a las teorías neohegelianas de la muerte del sujeto, desde el historicismo hasta la teoría de sistemas: la autonomía y la libertad del sujeto seguirán siendo presupuestos y fines clave de la teoría de Habermas. Sin ellos difícilmente poderíamos hablar de desarrollo o de progreso social en la historia. Además, serán la piedra de toque de una democracia cosmopolita que ha de asentarse principalmente sobre la voluntad y la opinión de los individuos y no exclusivamente sobre la de los Estados, pueblos u otros colectivos, estructuras, etc.

¹⁶⁷ Habermas, “Individuación por vía de socialización”, *Pensamiento postmetafísico*.

¹⁶⁸ Gabás, J. *Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, p. 114

Capítulo 2: Entre la razón comunicativa del interlocutor válido y una teoría de sistemas: una teoría de la evolución social como proceso de modernización

1. Hegelianizar a Kant: Mead en la recepción hegeliana de Habermas

Habermas se pregunta con Hegel si “de verdad es posible formular conceptos tales como el de justicia universal, rectitud normativa, punto de vista moral, etc., con independencia de la visión de una vida buena”.¹⁶⁹ Sin embargo es ya evidente que no le seguirá hasta el final pues, con el recurso a una Historia con rango metafísico (automediación del Espíritu absoluto), Hegel yerra sin duda su intención de mantener, tras sus críticas a las abstracciones kantianas, la unidad de una razón que él trataba de “situar” usando el concepto de espíritu objetivo. Su conciencia histórica pone en juego una instancia cuya fuerza subversiva acaba también arruinando su propia construcción: una historia con pasado fijo, futuro predecido y actualidad condenada ya no es historia alguna, dice Habermas.¹⁷⁰

El problema es que, aprovechándose de los instrumentos hegelianos, tanto el historicismo como la hermenéutica abandonan el interés moderno (que Hegel compartía) por esa emancipación del individuo autónomo que caracteriza a la moralidad kantiana. Desprecian el valor de lo no-idéntico, que ya se encontraba en el programa de Hegel, al tiempo que abandonan la idea de Unidad de razón por una concepción astillada de ésta, dando continuidad, en el fondo, a la herencia heideggeriana que, como hemos visto, a su vez traicionó el legado hegeliano e individualista (y por tanto más kantiano) de Kierkegaard. Así es como los hijos políticos del historicismo y de la hermenéutica filosófica, es decir, el nacionalismo (del tipo de Gehlen o de Schmitt) y el comunitarismo (Taylor o Walzer), crean o destacan desmesurada y artificialmente las determinaciones socio-históricas de unos sujetos que difícilmente podrían trascender su cultura.

Frente a ellos, Habermas se esforzará en recomponer la autonomía de un sujeto moderno que, en tanto interlocutor válido, no se orienta exclusivamente hacia la consecución de sus fines privados y que, por ende, compone una sociedad civil distinta a la concebida por Hegel; una sociedad civil con capacidad reflexiva (dialéctica) para evitar ese momento de guerra que él teorizó como inevitable. En este empeño, Habermas tratará de ser continuador de dos corrientes críticas a las que, no sin dificultad, dará un nexo de unión. Con la Escuela de Frankfurt, y Adorno en particular, nuestro autor secunda el imperativo categórico que manda “orientar el pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante”.¹⁷¹ Se trata de luchar contra el menosprecio de la actualidad del presente en la idea hegeliana de que la marcha del progreso “aplasta a su paso muchas flores inocentes”. Pero, al mismo tiempo, se

¹⁶⁹ Jürgen Habermas, “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética?”, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, (Barcelona etc.: Paidós, 1991), p. 117

¹⁷⁰ Habermas, “La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces”, *Pensamiento postmetafísico*, p. 170

¹⁷¹ Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 365

volverá de nuevo hacia Kant y a la herencia moderna ilustrada en su afán de salvar la Unidad de la razón, ahora situada, integrando lo no-idéntico, y sin recaer en la metafísica.

Lo hará desprendiéndose de los “fondos de inteligibilidad” a los que recurre la teleología comunitarista y, en consecuencia, luchando contra las políticas de exclusión nacionalistas. Y para ello adoptará el giro lingüístico, en términos de una “pragmática formal”. Su reconstrucción de los presupuestos cuasi-trascendentales del habla le permite criticar al relativismo contextualista, reprochándole que sus premisas no pueden defender su postura sin autocontradicción performativa.¹⁷² En otras palabras, si le espeto a alguien que no me puede convencer (porque todo sería relativo) ya estoy afirmando algo y elevando una pretensión de verdad; esto aún es más evidente a nada que trate de hacerle entender por qué no puede convencerme, ya que estaría adoptando necesariamente la posición del participante que *trasciende* (no metafísicamente, sino desde la inmanencia de los propios presupuestos comunicativos) su mundo de la vida para tratar de coordinar la comunicación, imaginando una comunidad ideal de comunicación liberada de toda provincialidad.

Con su razón comunicativa, Habermas acuña un concepto de razón escéptico y postmetafísico, pero no derrotista. Ésta no puede desatender nunca el interés emancipatorio desde el que Hegel diseñó su teoría del reconocimiento recíproco, desde su época de Jena hasta sus escritos acerca de las luchas entre el amo y el esclavo. Y es que Habermas tiene en cuenta tanto (o más) la función legisladora y crítica de la razón como la función enmascaradora que desafía la autocrítica. Veamos el camino que emprende.¹⁷³

En este sentido, tanto frente a las derivas posmodernas como frente a las abstracciones metafísicas que buscan la Unidad y niegan lo no-idéntico, una correcta recepción de Hegel debe sin duda remontarse a Kierkegaard como primer paso. De él saldrá la tesis de Habermas de que “cada uno tiene que ser él mismo de forma distinta que los demás. Y cómo sea ello posible es algo que tiene que averiguar cada cual examinando quién es y quién quiere ser”.¹⁷⁴

Sin embargo, ha quedado explicado cómo la permanencia en la subjetividad abre la puerta a un poso metafísico (en este caso, la referencia a Dios), que en su momento pudo ser aprovechado por el nacionalismo étnico embebido de romanticismo alemán. La solución pasa por abandonar el monologismo de la filosofía de la conciencia y la oportunidad la brindó el pragmatismo del que se aprovechó el giro lingüístico.¹⁷⁵ Éste fue

¹⁷² Habermas, “La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces”, *Pensamiento postmetafísico*, p. 176.

¹⁷³ “El primado metafísico de la unidad sobre la pluralidad y el primado contextualista de la pluralidad sobre la unidad me resultan cómplices secretos. Mis consideraciones se enderezan a la tesis de que la unidad de la razón sólo permanece perceptible en la pluralidad de sus voces, es decir, como posibilidad de principio de pasar, por ocasionalmente que sea pero siempre de forma comprensible, de un lenguaje a otro”; en *Pensamiento postmetafísico*, p. 157

¹⁷⁴ Habermas, *Más allá del Estado nacional*, p. 52. Cf también: Habermas, “Individuación por vía de socialización”, *Pensamiento postmetafísico*.

¹⁷⁵ Habermas, *¿Ay, Europa!*, p. 36. “Como seres históricos y sociales, nos hallamos ya siempre en un mundo de la vida estructurado lingüísticamente. Encontramos un poder que nos trasciende en las formas de comunicación en las que nos entendemos unos con otros acerca de algo en el mundo y acerca de nosotros

iniciado por Heidegger, captando el análisis existencial kierkegaardiano pero fracasando en la tarea, al ontologizar las modalidades de una “vida auténtica”.¹⁷⁶

Por ello no podemos prescindir de un segundo paso para una correcta recepción de Hegel. El pragmatismo de la teoría intersubjetiva de Mead¹⁷⁷ le permitirá a Habermas liberar el proyecto de una vida auténtica, tanto de la lacra metafísica de la interioridad absoluta (Kierkegaard) como de la metafísica del contextualismo neohegeliano. Con la ontogénesis (teoría de la personalidad moderna) propuesta por Mead, Habermas puede afirmar tranquilo, sin miedo a alejarse del espíritu de la Ilustración, que nuestro juicio depende de las valoraciones fuertes, y éstas, a su vez, sólo obtienen fuerza objetiva de su relación con experiencias prácticas y formas de vida “que son casuales, aunque intersubjetivamente compartidas.”¹⁷⁸

La clave de todo es la reconstrucción que Mead realiza, desde la dimensión pragmática del lenguaje, del famoso episodio entre el amo y el esclavo. Desde la filosofía de la conciencia, era el propio filósofo quien pensaba esa lucha a muerte entre dos conciencias que se van negando la una a la otra mientras hacen avanzar dialécticamente el proceso histórico. Cuando así sucedía la Historia pasaba a ser un juguete en manos del filósofo, quien la trenzaba a su voluntad anticipando cuál era el final. Hegel pareció concebir el dominio de la clase burguesa, que se autoafirmó tras negar a la aristocracia y al absolutismo, como la última estación de la dialéctica, encarnada en el imperio austro-húngaro. Marx, por su parte, usando también entre otros los instrumentos de la dialéctica, decidió dar otra vuelta de tuerca y, desde su lectura materialista, sería el proletariado quien acabaría negando a la burguesía. Una sociedad comunista y sin clases sería la última estación. Pero esta concepción dialéctica de la Historia siempre se ha mostrado tremendamente peligrosa en boca de un líder político. Pues bien, consciente de adónde nos conducía una Historia así pensada, Mead reelabora la noción de reconocimiento recíproco que Hegel erigió con ese episodio del amo y el esclavo, pero abandonando la filosofía de la conciencia.¹⁷⁹

Se trata de retrotraerse mejor al Hegel de Jena¹⁸⁰ quien, antes de abrazar el absoluto desde la filosofía de la conciencia, ya abrió la puerta al estudio de la dialéctica del yo con otro, no desde la propia conciencia individual (no como un yo que comunica consigo mismo como con su otro) sino en el marco de la intersubjetividad del espíritu: el yo comunica con otro yo, precisamente como con otro. Mead retomará la tesis hegeliana de un yo que es a la vez universal (abstraído de todos los contenidos, al modo kantiano, y en eso igual al resto de yoes –una subjetividad que quedará identificada con el vocablo inglés

mismos”. El logos del lenguaje se sustrae a nuestro control, y sin embargo somos nosotros, los sujetos capaces de hablar y actuar, quienes se entienden entre sí en este medio. “Desde esta perspectiva, aquello que posibilita nuestro ser sí-mismo aparece como un poder trans-subjetivo, y no como un poder absoluto”.

¹⁷⁶ *ibid.*, p. 40. “En la propuesta heideggeriana de un ‘pensamiento rememorativo’ dirigido al ser no queda ninguna huella del universalismo igualitario-individualista inscrito en las tradiciones monoteístas”.

¹⁷⁷ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 458-504. Ver también: Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 113.

¹⁷⁸ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 63

¹⁷⁹ Se trata, en realidad, de volver al Hegel de Jena: Honneth, *La lucha por el reconocimiento*.

¹⁸⁰ Habermas, “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena”, *Ciencia y técnica como "ideología"*, pp. 11-51.

“I”-) y particular (un yo absolutamente individuado para sí: el sujeto podrá pensarse a sí mismo –sus determinaciones– gracias a la reciprocidad propia del proceso socializador a través del cual aprende que es único y, al tiempo, asociado con otros no idénticos –para dar cuenta de ese paso de la subjetividad a la objetividad del espíritu subjetivo empleará aquí el vocablo inglés “me”-). Mead muestra que, forjado por la intersubjetividad pragmáticamente mediada por el proceso de socialización, el individuo no sólo reacciona frente a los estímulos del entorno sino que se da siempre una interacción en la que al menos dos organismos reaccionan el uno al otro. Por una parte es cierto que los propios individuos, al interactuar libremente entre sí, primero adoptarán irreflexivamente una conciencia moral convencional, puesto que aprenden a reaccionar tal y como creen que la sociedad o *el otro generalizado* espera que lo hagan. Cada norma que interioriza un individuo tiene por tanto *vigencia* previa en un contexto de comprensión dado o acuerdo de fondo. La coordinación de la acción dirigida al entendimiento será posible gracias a que los individuos son socializados en un común *mundo de la vida*, en la facticidad de unas normas concretas y vigentes que se interiorizan inopinadamente en el trato intersubjetivo. Pero, por otra parte, y frente a la ontologización del mundo de la vida que a colación realiza la “política del reconocimiento” de Taylor, la teoría de Mead permite recuperar la intención crítico-transcendental kantiana, salvando así, como decíamos, tanto el punto de vista moral que Hegel fía al tenebroso Absoluto como el proyecto kierkegaardiano de una vida auténtica que se remite a Dios. Y es que será gracias a esa conciencia moral (*me*) como pueda nacer la persona (*I*), mediante la “asunción ideal de roles”: esta es la clave de la teoría y refiere al proceso de individuación por el cual se irá aprendiendo, reflexivamente (mediante discursos y universalizaciones contrafácticos), cómo creo que debo ser (identidad ética) y cómo creo que debo actuar (moralidad). Al centrarse en este proceso de individuación por vía de socialización, Mead ya no necesita anticipar un decurso histórico; serán los individuos quienes, mediante el interaccionismo simbólico que dibuja la “asunción ideal de roles” (concibiéndose a sí mismos “como no se han concebido los individuos en el pasado”¹⁸¹, al tiempo que interactúan reflexivamente con la sociedad), descubran el momento de *valides* y quienes se conduzcan hacia el progreso moral. Se tornarán así en sujetos de su propia Historia. La razón y la autonomía quedan por fin salvadas. Aprender de la historia es posible. El progreso social queda a nuestro alcance.

De ahí que, en su artículo “Lawrence Kohlberg y el neoaristotelismo”, Habermas advierta cómo con el nuevo paradigma intersubjetivo se consiguen salvar las objeciones, formuladas por Hegel, contra la “falacia abstractiva” kantiana¹⁸² y, en consecuencia,

¹⁸¹ Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, p. 387. Además, dice Mead: “En nuestra conducta reflexiva estamos siempre reconstruyendo la sociedad inmediata a la que pertenecemos. Adoptamos ciertas actitudes definidas, que implican relación con otros. En la medida en que tales relaciones son cambiadas, la sociedad misma es cambiada. Reconstruimos continuamente. Cuando se llega al problema de la reconstrucción, hay una exigencia esencial: que todos los intereses involucrados sean tenidos en cuenta. Uno debe actuar con referencia a todos los intereses involucrados: eso es lo que llamaríamos ‘un imperativo categórico’.

(...) Uno está constituido por sus propios intereses; y cuando éstos son frustrados, se exige entonces, en cierto sentido, un sacrificio de esa persona estrecha. Esto conduce al desarrollo de una persona más amplia, que puede ser identificada con los intereses de los otros. Creo que todos sentimos que es preciso estar dispuestos a reconocer los intereses de los demás, aunque se opongan a los nuestros, pero que la persona que hace tal cosa no se está sacrificando, sino convirtiéndose en una persona más amplia.”

¹⁸² Cortina & Apel, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en K.O. Apel*, p. 224

proseguir correctamente con la intención truncada de aunar eticidad y moralidad. Aunque con su intersubjetivismo no se abandona el monologismo¹⁸³, lo cierto es que gracias a Mead “el espacio público universalizado de Rousseau y el mundo inteligible de Kant quedan socialmente concretizados y dinamizados en el tiempo [...]. Y en todo ello es la anticipación de una forma idealizada de comunicación lo que otorgaría al procedimiento discursivo de formación de la voluntad individual y común un momento de incondicionalidad.”¹⁸⁴

Este camino, ya previamente escrutado por Hermann Cohen¹⁸⁵, será el que permita a Apel y Habermas, mediante una reconstrucción pragmático-formal de los actos de habla, aunar la eticidad (donde se fragua la socialización de ese “me” o conciencia moral) con una moralidad que entronca en los presupuestos del propio actuar comunicativo, gracias al cual los individuos socializados en una eticidad concreta cuentan con la intercambiabilidad de sus perspectivas en las interacciones lingüísticamente mediadas. Como veremos más adelante, a ambos autores les bastará con presuponer la *asunción ideal de roles* (que para Mead no deja de ser un supuesto psicológico, y por tanto, si es que se puede decir, de una intersubjetividad monológica) como un elemento ineluctable de cada argumentación, que no es más que la forma reflexiva del actuar comunicativo. La recepción hegeliana de Mead es, en suma, el peldaño sobre el que reposa la pragmática formal habermasiana y, por tanto, toda la teoría del discurso.

“En tanto que, en una actitud performativa, entran en una relación interpersonal, tienen que reconocerse simétricamente como sujetos a los que se les puede imputar sus actos y que pueden orientar su actuar por pretensiones de validez. Y en el contexto normativo del mundo de la vida sus expectativas de conducta permanecen recíprocamente imbricadas entre sí. Los presupuestos necesarios del actuar comunicativo constituyen de esta manera una infraestructura de entendimiento mutuo posible que contiene un núcleo moral: la idea de intersubjetividad libre de coacción.”¹⁸⁶

Por una parte, Mead derrumba el paradigma filosófico de la conciencia del que bebía Kant, quien creía que un individuo nacido racional sería capaz, él sólo (desde su razón pura), de universalizar la forma de sus actos para contribuir, luego, a formar la sociedad.¹⁸⁷ Pero, al mismo tiempo, al abrir las puertas al paradigma de la intersubjetividad

¹⁸³ Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 18. Su teoría moral es deudora del “ideal role taking”, que no deja de asentarse en un plexo de interacciones hipotéticas que el sujeto piensa contrafácticamente en su foro interno, para forjar su juicio moral. Aunque supera así el individualismo, no pasamos de una empatía por la que nos hacemos portavoces del otro: “Más que diálogo entre el yo y el otro, lo que hay es... dinámica de grupo”, dirá con ironía (en Karl-Otto Apel, José Luis L. Aranguren, and Adela Cortina, “Justicia y solidaridad”, *Ética comunicativa y democracia*, (Barcelona: Crítica, 1991), p. 186)

¹⁸⁴ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 223.

¹⁸⁵ Hermann Cohen, *La Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, (Rubí: Anthropos, 2004)

¹⁸⁶ Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 103

¹⁸⁷ Como deja escrito Jesús Conill: “si las leyes universales de la razón práctica estuvieran basadas sólo en la razón pura, serían inútiles, porque carecerían de *contenido*. En la medida en que esas leyes han de tener contenido y ser *aplicadas* a la deliberación moral y a la acción (ambas condicionadas), no pueden ser completamente puras. En consecuencia, la razón práctica no puede tener contenido y seguir siendo pura y, si sigue siendo pura, no tiene contenido”. Y todo ello concluyendo que “es posible una razón crítica, aun siendo impura, (y que) por tanto, tampoco hará falta ser restrictivamente formal y procedimental, para posibilitar la reflexión crítica en el ámbito moral”; en Conill Sancho, *Ética hermeneútica*, pp. 205 y 207.

(“somos lo que somos gracias a nuestra relación con otros”¹⁸⁸; eso es lo que nos hace racionales) es la propia teoría de Mead la que contribuirá a salvar el imperativo categórico, universalizando el contenido de nuestros actos, y no sólo la forma. Así, la ética discursiva puede emprender lo que en palabras de Wellmer sería una “supuesta ‘superación’ del universalismo *monológico*-formal de Kant en un *universalismo* dialógico-formal.”¹⁸⁹

Insertando la *asunción ideal de roles* entre los presupuestos pragmáticos de la argumentación se dará respuesta a las críticas contra las abstracciones kantianas, tanto a las que refieren al *abandono formalista de la aplicación* como a *la crítica contra el rigorismo moral ajeno a las consecuencias* de la acción. Y es que la razón comunicativa que desarrollará Habermas no actúa en la mente del individuo solitario (como lo hacía la razón práctica kantiana) sino que se desarrollará en el seno de argumentaciones concretas.

Ahora bien, en una época posmetafísica, y como más adelante se detallará, dichas argumentaciones funcionarán del siguiente modo: los hablantes, que hasta un momento dado guiaban sus acciones de acuerdo con unas máximas de acción que habían interiorizado de forma acrítica, pasarán a cuestionar conscientemente y a reflexionar dialógicamente sobre esas pautas básicas que regían por completo sus vidas y les decían cómo debían vivir (cuestiones éticas, que corren el riesgo de estar metafísicamente impregnadas). Al tratar de comprobar, juntos, si es posible universalizar las máximas con las que aprendimos en un primer momento a guiar nuestras acciones, se vuelcan en cuestiones *morales, universalizables o de justicia* (las tres refieren a lo mismo).

El problema que se deriva es que una ética deontológica, que fundamenta obligaciones interpersonales,¹⁹⁰ sólo responderá a las preguntas sobre la posibilidad de los juicios morales y sobre qué significa juzgar moralmente¹⁹¹ (como veremos, remitirá para ello a condiciones cuasi-trascendentales de las argumentaciones, que constituyen el punto de vista moral). Puesto que de lo que se trata es de problematizar la vida buena y de tomar distancia respecto de la metafísica aristotélica, para adentrarnos en la moralidad que prometía el reino kantiano de lo inteligible, resultará difícil no tropezar con resistencias motivacionales.¹⁹² Tanto el pragmatismo de Mead como la ética del discurso abren un cisma demasiado grande en la antigua conexión entre razón (máximas universalizadas

¹⁸⁸ Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, p. 381

¹⁸⁹ Albrecht Wellmer, *Ética y diálogo: elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, (Barcelona: Anthropos, 1994), p. 38

¹⁹⁰ “El punto de vista moral fuerza a diferenciar lo correcto de lo bueno. Todos los bienes, también el supremo bien de mi proyecto de vida o de la forma de vida a la que tendemos colectivamente, quedan privados de su cualidad moral y arrojados al mismo puchero con cosas apropiadas para satisfacer necesidades y deseos contingentes: los bienes solamente satisfacen ahora preferencias subjetivas”; en Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 89.

¹⁹¹ *ibid.*, pp. 187-196

¹⁹² Ya en *Conciencia moral y acción comunicativa* (p. 184), Habermas, para subsanar los problemas de aplicación y motivación, recurriría a un “esfuerzo hermenéutico y la interiorización de la autoridad”. Y es que “la ética del discurso está bajo las premisas de la reflexión postmetafísica, y no puede asumir *todo* el potencial de significado de lo que las éticas clásicas pensaron en su día como justicia en el marco de la historia de la salvación o como justicia cósmica. La solidaridad sobre la que se apoya permanece atada a los límites de la justicia terrena” (Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 79).

procedimentalmente, desde el punto de vista moral) y voluntad.¹⁹³ (En realidad, sólo gracias a la “voluntad autónoma” del monologismo kantiano podían ir de la mano).

Para tratar de paliar la carencia motivacional, en múltiples ocasiones Habermas incide en que frente a la ética kantiana, la ética del discurso aporta al menos la fuerza de las buenas razones que no podemos negar ante sus abogados. Esta fuerza ya nos indica *por qué ser moral* y nos da buenos motivos para actuar correctamente: la débil, pero razonada, “buena voluntad” goza al menos del favor de la “coerción no coactiva del mejor argumento”. Más allá de eso, la sujeción al deber moral dependerá de las circunstancias, de los intereses en juego, de las instituciones y sobre todo de la educación, que poco a poco va creando, con los procesos de socialización, una conciencia moral postconvencional que se solapa con las normas justas, dando vida a lo que conocemos como remordimiento, emoción que nos impele a actuar correctamente. Por lo demás, y aunque Habermas no se adentra en la cuestión, parece que una compasión laica y universalista es la virtud que requiere su ética del discurso.¹⁹⁴ En este sentido se hace eco de la conclusión de Herbert Marcuse en su lecho de muerte: “¿Ves? Ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de los otros”.¹⁹⁵ Y, para abundar en el tema de la motivación, aún podremos rescatar el interés emancipador de la razón, al que Habermas recurre en sus inicios neomarxistas.¹⁹⁶ Sin embargo, nada de todo esto evitará que Habermas acabe recurriendo, para afrontar esta cuestión con garantías, al paso de la teoría moral a la teoría del Derecho: “el derecho es una compensación de las debilidades de una moral autónoma.”¹⁹⁷

Queda pues recogido cómo la ética del discurso, valiéndose de Mead, utiliza la teoría hegeliana del reconocimiento recíproco para recomponer intersubjetivamente la ética deontológica kantiana y salvar el imperativo categórico, “sin pagar por ello el precio de una *disolución* historicista de la moralidad en la eticidad”.¹⁹⁸ Como ya se ha dicho, para Mead la socialización mediante los otros significativos sólo nos brinda una identidad moral convencional (“*me*”) a partir de la cual, la fuerza reflexiva (y asocial) que es el “*P*” puede pensar en un diálogo interior que se lleva en solitario (“asunción ideal de roles”) y que nos permite enfrentarnos a nuestra identidad convencional, primero en forma de impulso hacia la igualdad (organización de una comunidad justa –moralidad y Derecho– que requiere de perspectivas simétricas) y, tras esto, en forma de impulso hacia la libertad (vida auténtica o autorrealización), que dependería del beneplácito, ahora contrafáctico, de las “voces del pasado y del futuro”.¹⁹⁹

¹⁹³ *ibid.*, p. 119

¹⁹⁴ Este camino ha sido explorado por la profesora Cortina; en Adela Cortina, *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, (Oviedo: Nobel, 2007).

¹⁹⁵ Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, (Madrid: Taurus, 2000), p. 296

¹⁹⁶ Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, (Madrid: Taurus, 1982)

¹⁹⁷ Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 204. Remite a: Habermas, *Facticidad y validez*, p. 558.

¹⁹⁸ Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 109.

¹⁹⁹ Es, decíamos, rescatando a Mead como Habermas asevera que “los implicados han de generar ellos mismos sus propias formas de vida socialmente integradas reconociéndose mutuamente como sujetos capaces de actuar autónomamente y además como sujetos que responden de la continuidad de su propia biografía cuya responsabilidad asumen” (Habermas, “Individuación por vía de socialización”, *Pensamiento postmetafísico*, p. 239)

En este sentido el legado hegeliano en Habermas sirve para profundizar en el discurso de la modernidad: una razón situada, ya siempre inmanente, no dejará por ello de tender a una trascendencia que pretende vincularla, solidariamente y en pie de igualdad, con toda la humanidad; una trascendencia ligada a cada acto de habla con pretensión de validez. Se podría resumir con la siguiente idea:

“Intersubjetividad no menoscabada es el anticipo o promesa de relaciones simétricas de libre reconocimiento recíproco. Pero esta idea no se la debe estirar convirtiéndola en la totalidad de una forma de vida reconciliada y lanzarla como utopía hacia el futuro; pues no contiene más, pero tampoco menos, que la caracterización formal de las condiciones necesarias para formas no anticipables de vida no errada. Tales formas de vida, aunque las doctrinas proféticas, ni siquiera nos han sido prometidas, tampoco en abstracto. De ellas sólo sabemos que si en general pudiesen realizarse tendrían que ser producidas mediante nuestra propia cooperación, no exenta de conflictos, pero solidaria. ‘Producir’ [significa aquí, M.A.] (...) un surgir no pretendible a partir del esfuerzo cooperativo, falible y una y otra vez fracasado, de aliviar, derogar o impedir dolor de creaturas capaces de sufrir menoscabo y quebranto. (...) Ello lleva anejo el sentido moderno de un humanismo que hace tiempo que encontró en las ideas de vida autoconsciente, de autorrealización auténtica y de autonomía, de un humanismo que no se empecina en la idea de autoafirmación.”²⁰⁰

Aclaremos, para finalizar, que para Habermas el concepto de “autorrealización” refiere tanto a biografías individuales que se vuelven reflexivas como a tradiciones culturales que se problematizan mediante discursos ético-políticos para adoptarlas intersubjetivamente como “nuestras” tradiciones. El concepto de “autodeterminación”, por su parte, refiere a las normas de convivencia que se vuelven reflexivas y a las que se imponen orientaciones valorativas de tipo universalista. No sólo son dos conceptos que refieren a temas distintos, sino que se dirimen en dos formas diversas de discurso. Los que están cortados a la medida de la lógica de las cuestiones éticas son discursos que se orientan al *telos* de una vida no fallida en cada caso mía (yo) o nuestra (nosotros). Y los que se refieren a las cuestiones morales son discursos que se desarrollan bajo el punto de vista moral o lo que es lo mismo, bajo el igual respeto de todos los participantes en el discurso: las máximas, estrategias de acción y reglas de acción, no quedan ya legitimadas por el solo hecho de que se apele a la masa de tradición que las arroja, sino que ahora necesitan ser justificadas en discursos morales posibilitados por la regulación imparcial de conflictos de acción, desligándose del egocentrismo o etnocentrismo propios de las cuestiones éticas.²⁰¹ La autodeterminación se subdivide, a su vez, en “autonomía moral” para el individuo y en “autolegislación” democrática, si hablamos de la sociedad justa.

El modo de vida consciente de la persona individual pasa a medirse por el ideal expresivista de autorrealización junto con la idea deontológica de libertad y la máxima utilitarista del aumento de oportunidades en la vida individual.

La eticidad de las formas colectivas de vida o tradiciones culturales, que se dirimen en discursos dirigidos al autoentendimiento, se miden por las utopías de una convivencia

²⁰⁰ Habermas, “La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces”, *Pensamiento postmetafísico*, pp. 186-187

²⁰¹ Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp 127-231

no alienada y solidaria en el horizonte de tradiciones de las que el colectivo se ha apropiado de forma autoconsciente.

En cuanto a los modelos de sociedad justa se medirán por las instituciones estructuradas de suerte que las expectativas de comportamiento y los conflictos se regulen en interés de todos los actores por igual.

2. La unidad de la razón comunicativa contra las “continuidades históricas”: la hermenéutica “profunda” o “críticamente ilustrada”²⁰² como crítica de la hermenéutica.

“Desde su perspectiva, la teoría social debe proceder a identificar en las estructuras normativas de las sociedades (y, en particular, en las prácticas políticas), partículas y fragmentos ya encarnados de una ‘razón existente’, para luego poder reconstruirlos reflexivamente con el objeto de que resulte factible remitirse a ellos como potencial emancipador. Encontrar tales asideros resulta crucial dado que hoy sólo cabe concebir el inconcluso proyecto normativo de la modernidad, como subraya una y otra vez el filósofo alemán, como un proyecto metafísico y secularizado, desprovisto además de cualesquiera garantías que una concepción metahistórica pudiera aportar”.²⁰³

Con la reflexión hermenéutica se problematiza la apropiación (lingüística) de las tradiciones intersubjetivamente compartidas, en cada caso nuestras. Un sujeto se torna consciente de los presupuestos inconscientes de sus operaciones efectuadas hasta entonces *intentione recta* y así toma conciencia de sus “peculiares libertades y dependencias respecto del lenguaje”.²⁰⁴ Pero así sólo se clarifican las experiencias que el sujeto hablante hace en el uso de su competencia comunicativa, sin poder sin embargo explicar esa competencia. Al proceder siempre *ad hoc*, no puede constituir un método científico. Y en ese sentido, Gadamer contrapone “método” a “verdad”. La hermenéutica se basaría en la idea de que la verdad depende absolutamente de la praxis de la comprensión y por eso se acaba definiendo a sí misma como el arte de la comprensión, prescindiendo por completo de un método. Todo método o marco es deudor de interpretaciones.

Frente a lo que parece un reduccionismo que incapacita para la crítica, Habermas se plantea si puede haber una teoría adecuada a la estructura de los lenguajes naturales que pueda servir de base a una comprensión *metódicamente asegurada*. Para reflexionar correctamente acerca de la conciencia hermenéutica, Habermas recurre, en su texto titulado *La pretensión de universalidad de la hermenéutica*²⁰⁵, de 1970, a la gnoseología genética de Piaget. A partir de la misma, Habermas cree que hay indicios de que los seres humanos poseemos una inteligencia operativa prelingüística (independiente del lenguaje), compuesta por intereses u orientaciones (como el interés emancipador, que se encontraría trascendentalmente detrás de la acción comunicativa), por categorías (como espacio,

²⁰² Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, 302. Sobre el concepto de hermenéutica crítica: Conill Sancho, *Ética hermenéutica: crítica desde la facticidad*.

²⁰³ Juan Carlos Velasco Arroyo, *La teoría discursiva del derecho: sistema jurídico y democracia en Habermas*, (Madrid: Centro de estudios sociales y constitucionales, 2000), p. 10

²⁰⁴ Habermas, “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, *La lógica de las ciencias sociales*, p. 281-282.

²⁰⁵ *ibid.*, p. 277.

tiempo, causalidad y sustancia) y por reglas de conexión lógica de los símbolos, que conformaría una condición previa necesaria para poder servirse del lenguaje, el cual se “asentaría” sobre ellas. Habermas concluye que los sistemas lingüísticos de la ciencia y de la elección racional de los que *nos servimos* estratégica y, por tanto, monológicamente, ponen un límite a la pretensión de universalidad de la hermenéutica. Los cálculos construidos monológicamente *no pueden interpretarse sin referencia a un lenguaje natural, pero sí “entenderse”* prescindiendo de la problemática propia de la hermenéutica. Jesús Conill nos aclara que esto lleva a Habermas a concluir que “las condiciones del comprender no serían a la vez las condiciones de comunicación lingüística corriente”²⁰⁶, como daba por hecho Gadamer. Si las primeras son necesariamente intersubjetivas, en las segundas cabe la estrategia monológica. Esto finalmente conduce a poner en tela de juicio la tesis hermenéutico-gadameriana fundamental de que “no podemos trascender el diálogo que somos”, tesis que en el fondo sólo alberga inmovilismo.

“¿En qué estriba entonces el significado de la conciencia hermenéutica?”, se pregunta. Esto, a su vez, le lleva a plantearse en otros términos la cuestión por la validez de la pretensión de universalidad de la hermenéutica: “¿Es posible en relación con los propios plexos de símbolos del lenguaje ordinario una comprensión que no esté ligada a los presupuestos hermenéuticos de los procesos de comprensión dependientes del contexto y que en este sentido rebase el lenguaje natural como último metalenguaje?” Parece que sí

La hermenéutica gadameriana parece seguir una peligrosa deriva ontologizadora, secundada hoy por diversas corrientes comunitaristas que priorizan la perspectiva del narrador sobre la perspectiva del participante, adoptando una noción culturalista del mundo de la vida.²⁰⁷ Al reducir la acción comunicativa al aspecto del entendimiento, identificando las condiciones del comprender con las condiciones de la comunicación lingüística corriente, la hermeneutización gadameriana de la transmisión lingüística no concibe la acción estratégica y acaba hipostasiando el mundo de la vida, tapándose los ojos ante los sesgos cognitivos o cargas del juicio, y neutralizando toda posibilidad de crítica. Se centra exclusivamente en la interpretación del lenguaje como algo último y objetivo, determinando en exceso a las personas que lo usan como su medio de transmisión –con ello, por cierto, también el concepto de tradición queda artificialmente objetivado desde la perspectiva de un observador–, lo cual sólo puede abocar en el bloqueo del verdadero diálogo libre y abierto y no distar en la práctica de pregonar la inconmensurabilidad entre diferentes mundos de la vida o bagajes culturales. La consecuencia es que se ponen en primera línea la recepción cultural a partir de los textos denominados clásicos (desde el romanticismo los “clásicos” serán los así considerados por una comunidad –o por su establishment–), y se acaba priorizando la autoridad de éstos (de un pasado esencializado y comprendido en términos continuistas) frente a la razón. Y toda aclaración del malentendido pasaría por referirse a un consenso establecido de antemano por tradiciones convergentes (estamos obligados a referirnos a las precomprensiones concretas en que nos

²⁰⁶ Conill Sancho, *Ética hermenéutica*, p. 198

²⁰⁷ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 129 y ss. y p. 176. Una crítica al funcionalismo en pp. 618 y ss.

hemos socializado). Si se puede hacer crítica es siempre desde dentro de la socialización y toda otra tentativa de crítica será una sospecha abstracta que caería en una falsa conciencia.

Frente a esto, Habermas advierte de dos cosas que la hermenéutica parece ignorar, más o menos interesadamente: por una parte incide en la relatividad de las propias culturas, de su falta de coherencia, homogeneidad y continuidad; y, por otra parte, recuerda la tesis más general de la teoría de sistemas, advirtiendo que existen lógicas estratégicas pensables más allá del lenguaje natural (es el caso de los imperativos sistémicos que funcionan según su propia lógica y que amenazan con colonizar otras lógicas sistémicas o incluso el mundo de la vida, en cuyo caso pervertirían la acción orientada al entendimiento). Consecuentemente, aunque nuestro autor también parta del mundo de la vida, no le otorga el mismo peso ontologizante sino que lo comprende como referente para la construcción social de la realidad: no cree que éste nos condene a una comprensión diferente, sino precisamente a una comprensión mejor. Apoyándose en la “experiencia hermenéutica del límite” (manifestaciones vitales difícilmente inteligibles), asume las dificultades de interpretación debidas a la distancia cultural, temporal o social. Y entiende que para la comprensión habrá que empezar descifrando un alfabeto, familiarizándonos con un léxico o averiguando reglas de aplicación específicas del contexto. Pero, contra Gadamer, él advierte que donde la conciencia hermenéutica se revelará siempre insuficiente no es en las comunicaciones interculturales, sino en los casos de “comunicación sistemáticamente distorsionada”. Y esta distorsión, desde luego, también comprende a los textos que el nacionalismo sabe manipular como nadie. Es por eso que, en lugar de centrarse en el texto, Habermas pone en primera línea al sujeto cognoscente, al intérprete del texto (a su reflexión crítica, en realidad), que pasa a ser no sólo traductor, sino también transformador. Está claro que con esto Habermas trata de mantener abierta una vía crítica. Ello es porque sabe bien que la transmisión de una tradición está marcada por reinterpretaciones y discontinuidades, analizables desde una perspectiva histórico-social concreta de manipulación: “la conversación que somos” no es precisamente diáfana sino que en su interior esconde facticidades como la violencia, las coacciones y las estrategias. “Todo consenso está bajo sospecha de estar forzado pseudocomunicativamente” y la tarea ilustrada consiste en revelar el plexo de poder para favorecer la verdadera comunicación.²⁰⁸ Y es que la retórica como arte de producir consenso en cuestiones que no pueden decidirse con argumentos concluyentes esconde “el momento de violencia que hasta el día de hoy no ha podido eliminarse de los procesos de formación de la voluntad colectiva”.

Consecuentemente, la “hermenéutica profunda” que propone Habermas en realidad prolonga la reflexión hermenéutica²⁰⁹: se trata de un saber metahermenéutico

²⁰⁸ “La pretensión de universalidad del enfoque hermenéutico sólo puede mantenerse si se parte de que la tradición como lugar de verdad posible y de acuerdo fáctico es también el lugar de la no-verdad fáctica y de la perpetuación del poder” (Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Franckfurt, 1969, pp. 48 y ss.; en Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, p. 301).

²⁰⁹ La crítica “permanece ligada al plexo de tradición sobre el que reflexiona. La objeción hermenéutica de Gadamer está en lo cierto frente a todas las autocertezas que osara atribuirse una crítica que procediese monológicamente. Pues la interpretación hecha en términos de hermenéutica profunda no puede tener otra confirmación que la autorreflexión efectiva de todos los participantes lograda en el diálogo” (Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, pp. 305-306) Sobre esto, también: Conill Sancho, *Ética hermeneútica*, p. 198.

acerca de las condiciones de posibilidad de la comunicación sistemáticamente distorsionada que “se extiende a las formas de intersubjetividad del lenguaje y al nacimiento de sus deformaciones”.²¹⁰ En resumen, su teoría entroniza la unidad de la razón comunicativa (en la multiplicidad de sus voces) y pasa por reconstruir trascendentalmente los presupuestos pragmáticos universales de la comunicación, que constituyen nuestra inteligencia operativa prelingüística, y que servirán de referencia para desenredar las coacciones y violencias fácticas que distorsionan sistemáticamente la comunicación, incluso dentro de la misma cultura; la cual, por lo tanto, puede ser incorrectamente transmitida e interiorizada. Será cuando caigamos en la cuenta de las violencias que esconde la transmisión consensuada de la tradición cuando aprendamos, negativamente (como no puede ser de otra forma), de la historia.

Habermas retoma la tesis hermenéutica esencial según la cual sólo gracias al “lenguaje abridor del mundo”, del que hablaba Heidegger, dos sujetos con dos bagajes culturales distintos podrían ir poco a poco comprendiendo lo que quiere decir el otro, hasta entenderse. Pero añada que sólo gracias a un entendimiento libre de coacciones podríamos liberarnos de las cadenas que nos impone la tradición y, en general, los imperativos sistémicos (poder y dinero). Con ambas tesis lo que está manteniendo, desde su *Teoría de la acción comunicativa* y aún más profundamente en *Facticidad y validez*, es que la moral, el Derecho y la política sólo pueden ser analizados certeramente si empleamos, críticamente, tanto los instrumentos de la teoría de la acción (comunicativa) como los de la teoría de sistemas.

Es decir, la hermenéutica o la teoría de sistemas, por sí solas, son reduccionistas, lo cual conduce a Habermas a pensar el mundo social desde un enfoque metodológico particular, mediante una teoría que, como ahora veremos, aúna dos niveles.

3. Entre la reproducción simbólica y la reproducción material de la sociedad: una teoría de la modernización (o evolución social) de dos niveles para afrontar las patologías de la comunicación sistemáticamente distorsionada

En su empeño por proseguir la tarea que se autoimpuso la Ilustración, buscando un criterio frente a las distorsiones de la comunicación hemos visto cómo Habermas busca sobrepasar la propuesta de la hermenéutica filosófica. Pero para apuntalar esta primera parte de la tesis es todavía necesario dar cuenta de un giro teórico en su teoría del conocimiento social²¹¹; reconstruiremos y sistematizaremos todos sus pasos hasta exponer la teoría social en dos niveles desarrollada en su *Teoría de la acción comunicativa*: el nivel del

²¹⁰ Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, p. 299. Ver también: Habermas, “Ciencias sociales reconstructivas Vs ciencias sociales comprensivas”, *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 42

²¹¹ Si la hermenéutica profunda consistía en una síntesis entre la perspectiva comprensiva (hermenéutica) y la funcionalista, mediada por su crítica mutua, su nueva teoría de la acción comunicativa separa ambas perspectivas como válidas; cada una, para el conocimiento de las sociedades modernas, “pero incapaces de una mutua contraposición crítica en tanto que se tratan de perspectivas epistémicas heterogéneas”: la perspectiva del participante (donde la sociedad aparece como mundo de la vida) y la perspectiva objetivante del observador no implicado que se somete a sistemas de acción racionales con respecto a fines (Romero, *Crítica e historicidad: ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*, p. 159 y ss.)

mundo de la vida y el de los sistemas que se han ido diferenciando de éste último.²¹² Sólo retomando esta original teoría que concilia dos perspectivas teóricas completamente antagónicas entenderemos el punto de vista panorámico que Habermas toma en cada uno de sus análisis y, por tanto, su método para explicar la evolución social y también para criticar las patologías sociales.

En primer lugar expondremos cómo en la forma interactiva propia de la razón comunicativa los participantes buscan realizar sus planes sobre la base de un consenso de entendimiento previo o con el objetivo de establecer dicho consenso. Ese consenso incardina a la acción comunicativa (orientada al entendimiento) dentro de un concepto de sociedad como “*mundo de la vida*”, el cual condensa los valores y las normas compartidas a través de estructuras de sentido y conforma el primer nivel en la teoría de Habermas (3.1). Pero en el curso de la evolución social, la racionalización del mundo de la vida traerá consigo la aparición/diferenciación de unos *sistemas* (segundo nivel de su teoría), principalmente el económico y el político, mediados respectivamente por el “dinero” y por el “poder”, y en el seno de los cuales la acción no se orienta hacia el entendimiento y el consenso, sino por el autointerés que calcula las consecuencias de la acción en función de los parámetros objetivos que vengan dados en cada caso; la acción se orienta, pues, vía una racionalidad estratégica (3.2). Puesto que la extensión de estas formas (económica y burocrática) de racionalidad amenaza la “reproducción simbólica del mundo de la vida” mediante unas crisis sociales a las que denomina “colonización del mundo de la vida”, Habermas busca construir una teoría social que comprenda a la sociedad desde la doble perspectiva del mundo de la vida y de la teoría sistémica. Sobre esas bases, con su *Teoría de la acción comunicativa* construirá su teoría de dos niveles cuya bisagra será el derecho (3.3).

3.1 Primer nivel: reproducción simbólica de la sociedad. Teoría de la acción comunicativa e integración social

3.1.1 La irrebasabilidad del diálogo racional: una razón comunicativa pragmático-formalmente reconstruida

“La ‘racionalidad’ es un concepto límite con un contenido normativo que transgrede los límites de toda comunidad local en dirección hacia una comunidad universal”.²¹³

Mediante lo que él denomina “pragmática formal” Habermas da cuenta de la razón comunicativa sobre la que asienta toda su teoría y salva así el proyecto formalista kantiano, que buscaba fundamentar los espacios de diálogo, deliberación y crítica desde el que definir las normas y los valores que, en una época posmetafísica, ya no pueden fundar su universalidad sustancialmente. Se trata, con su pragmática, de reconstruir pragmáticamente los presupuestos del habla, para dar cuenta de cómo las sociedades modernas hacen frente al conflicto y al disenso, tratando de mantener las acciones humanas dentro de los límites de sentido e inteligibilidad. Y, en eso, observa que cuando la comunicación se rompe, la interacción para sobrepasar el disenso puede adoptar tres vías: 1º) proseguir la

²¹² Thomas A. McCarthy, *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, (Madrid: Tecnos, 1992), 165 y ss.

²¹³ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 177

conversación dejando entre paréntesis el desacuerdo; 2º) tratar de resolver el desacuerdo de manera comunicativa; 3º) seguir la comunicación por la vía de la acción estratégica; 4º) romper la comunicación.²¹⁴ Saber distinguir qué vía se ha escogido en cada momento (cuando un gobierno firma un tratado con otros Estados, por ejemplo) servirá, como poco, tanto para guiar a quienes tienen voluntad de llegar a un acuerdo como para poner en evidencia a quienes no hayan tenido esa voluntad y hayan enturbiado el diálogo. Ese es el objetivo de una razón comunicativa que eleva pretensiones de validez esencialmente revisables o criticables, es decir, abiertas a la revisión argumentada y razonada. Y, como acabamos de observar, en esto se diferencia la propuesta de Habermas de otras propuestas hermenéuticas cuyas ideas de razón, también lingüísticas y situadas, se ven incapaces de distinguir entre cauces limpios y turbios de prosecución de las tradiciones. Porque es evidente que la crítica no siempre se ejerce (y mucho menos *correctamente*), pues en los contextos reales siempre hay presiones que limitan el potencial racional de la acción comunicativa. Tratar de averiguar cuándo no se ha ejercido y ha triunfado el poder o la estrategia (crítica negativa) o incluso proponer cómo es posible llegar a construir críticamente el acuerdo (crítica positiva) es el objetivo de quien mantiene el interés emancipador que caracterizó al impulso ilustrador del siglo de las luces —obviamente ya sin la confianza ciega en el progreso—. Y para ello evitará caer en el relativismo contextualista, sin enterrar completamente la hermenéutica de Gadamer y sin apelar a ningún punto de vista extramundano de un sujeto desmundanizado.

En su empresa conceptualiza cuasi-trascendentalmente un rasgo universal de todo hombre: el concepto de persona kantiano muta en el de *interlocutor válido*, toda vez que se destrascendentaliza la razón práctica kantiana²¹⁵, reduciéndola a *razón comunicativa*. Ahora lo que se plantea es la *trascendencia en la inmanencia* de una “razón situada”: desde ella proferimos “actos de habla” cuyas pretensiones de validez dependen del contexto a la vez que lo trascienden. Así pues, la clave para establecer un criterio desde el que hacer frente a las presiones fácticas que distorsionan sistemáticamente la comunicación será la *reconstrucción racional*²¹⁶ de las condiciones presuntamente universales, pero sólo irrebasables *de ipso*, que coordinan la comunicación en el trasfondo de un mundo de la vida con el que opera el lenguaje ordinario.

La pragmática formal es “pragmática” porque no consiste en otra cosa que en centrarse en el uso del lenguaje, en lo que denomina, con John L. Austin, “actos de habla”. Por oposición a la corriente analítica que se venía centrando en la semántica y la sintáctica, Austin revela en *How to do things with words* que cuando usamos el lenguaje para decir algo (acto locucionario), no sólo describimos la realidad sino que también generamos o hacemos cosas: en cada ocasión (muchas veces en concurrencia) además de los *actos locucionarios*, consumamos actos ilocucionarios (acciones que realizamos al decir algo —ordenamos, enjuiciamos, preguntamos, etc.—) y actos perlocucionarios (efectos provocados en el mundo

²¹⁴ Habermas, *Facticidad y validez*, 83

²¹⁵ Habermas, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, pp. 17 y ss.

²¹⁶ Michael K. Power, "Habermas and the Counterfactual Imagination," in *Habermas on Law and democracy: critical exchanges*, eds. Michel Rosenfeld and Andrew Arato, (California: University of California Press, 1998), 207-225.

con lo que decimos –damos miedo, tranquilizamos, etc.–). Esto nos inserta de lleno en la práctica cooperativa del lenguaje, que busca el éxito ilocucionario y nos saca de la “lógica egocéntrica”.²¹⁷

Y es “formal” porque no trata de describir las comunicaciones cotidianas que operan en una lengua particular (lo que él denominaría pragmática “empírica”), sino que trata de reconstruir racionalmente las presuposiciones necesarias de la práctica comunicativa en general, y de la práctica argumentativa en particular.²¹⁸ A partir de ellas los interlocutores usarán los actos de habla para establecer, mantener o transformar las relaciones sociales con los demás.

3.1.1.1 *Primer estadio: la acción comunicativa*

Al reconstruir racionalmente la práctica comunicativa mediante su pragmática formal (“universal” o “cuasitrascendental”), Habermas descubre que toda acción comunicativa²¹⁹ contiene unos presupuestos “idealizantes” o contrafácticos que los actores adoptan *inevitablemente* en actitud performativa o realizativa, es decir, cuando tratan de comunicarse *en serio*. Apel iría incluso más lejos (su pragmática formal en lugar de apellidarse “universal” tomará el apellido “trascendental”) y afirmaría que, análogamente al método cartesiano (“pienso, existo”), el principio de no autocontradicción realizativa (la imposibilidad de ser irracional desde el momento en que trato de responder a la pregunta “¿por qué hay que ser racional?”) “sirve como criterio de selección de lo que puede valer como fundamentado de forma reflexiva y última”.²²⁰ Veamos, en cualquier caso, cuáles son los presupuestos contrafácticos que los hablantes siempre adoptan, y en los que tanto Habermas como Apel coinciden:

Si la trascendencia en la inmanencia es posible es, primero y esencialmente, porque el uso de todo lenguaje presupone siempre, pragmático-formalmente, un mundo objetivo común del que poder entenderse “sobre algo” (totalidad de objetos) o arreglarse, en actitud práctica, “con algo” (totalidad de hechos). Esta es una presuposición “trascendentalmente” necesaria, pues no puede ser corregida a través de unas experiencias que, sin tal suposición, no podrían darse.

Gracias a esta presuposición, lo “real” pasará a ser todo aquello que puede ser representado en enunciados verdaderos, a pesar de que los hechos son interpretados en un lenguaje que es siempre “nuestro lenguaje”. Aunque no se tenga acceso a aquello que sea

²¹⁷ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 85

²¹⁸ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 16, 21, 36 etc. Sobre las diferentes pretensiones de fundamentación última entre la sociologizante, hegeliana y menos ambiciosa (por falibilista) pragmática universal de Habermas y la más kantiana y filosóficamente ambiciosa pragmática trascendental de Apel: Cortina and Apel, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en K.O. Apel*.

²¹⁹ La “acción comunicativa” comprende las interacciones sociales para las cuales el uso del lenguaje orientado al entendimiento asume un papel de coordinación de la acción. Ver Habermas, “Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida”, *Pensamiento postmetafísico*.

²²⁰ Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, (Barcelona: Paidós, 1991), p. 130. Sobre la diferencia entre la pragmática “universal” de Habermas y la pragmática “trascendental” de Apel: Cortina & Apel, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en K.O. Apel*. Ver también: Boladeras, *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*, pp. 158-162

verdadero, solucionaremos el problema pragmáticamente, pues para nosotros la verdad tendrá una función regulativa: valdrá lo justificado o racionalmente aceptable. Así es como “en la disputa discursiva sobre la interpretación correcta de aquello que nos sale al encuentro en el mundo, los contextos de los mundos de la vida enfrentados deben superarse ‘desde dentro’”.²²¹ Habermas acepta, por supuesto, la lección de Heidegger y Wittgenstein de que no hay ninguna referencia al mundo que esté absolutamente libre de contexto: por lo tanto, todo sujeto le sale a otro al encuentro desde el horizonte de su respectivo mundo de la vida. Sin embargo, aun consciente de las dificultades de traducción que existen en función de la densidad de los contextos del mundo de la vida, Habermas niega que eso ofrezca alguna razón para sostener una teoría de la inconmensurabilidad.

En segundo lugar, en el trato cooperativo con los otros *los sujetos se presupondrían, recíprocamente, racionalidad* (éste, a diferencia del anterior presupuesto que sí era trascendental, aunque funciona antes de todas y cada una de las conversaciones, es refutable si con el tiempo se percibe que el interlocutor no es racional). Aunque esto no es fuente de obligatoriedad moral, sí que implica que consideramos a todos los participantes como actores responsables que toman posiciones racionalmente motivadas respecto a las pretensiones de validez. Hablante y destinatario se encuentran, en los papeles de primera y segunda persona, a la misma altura.

En tercer lugar, la “capacidad de las ideas” kantianas de trascender todo lo condicionado y lo incondicionado se reduce a una mera *incondicionalidad de las pretensiones de validez sostenidas en la acción comunicativa*.²²² Para que el entendimiento y la coordinación comunicativa de la acción sean posibles, los actores, al “orientarse por la verdad”, fijan unos *roles ilocutivos* (relación establecida entre interlocutores a partir de su intención al emplear una proposición) que coordinan la acción gracias, además de al uso de los pronombres personales, a las cuatro pretensiones de validez con las que podemos categorizar las acciones comunicativas orientadas al entendimiento. Éstas son: la *inteligibilidad* de lo que decimos (dimensión lógico-sintáctica del lenguaje); la *veracidad* o sinceridad que nuestro interlocutor nos supone (dimensión expresiva); la *verdad* en cuanto a la correspondencia con la realidad (dimensión constatativa); y la *corrección* o correspondencia con la justicia (dimensión normativa). En consecuencia, no podríamos dejar de presuponer *tres mundos*: uno subjetivo, en el que evaluar la sinceridad de un acto de habla o de un estado emocional; uno objetivo, sobre el que discutir sobre hechos; y uno intersubjetivo en el que discutir sobre normas.

Pues bien, suponemos siempre a los interlocutores como capaces de posicionarse frente a las pretensiones de validez criticables y de orientarse a su vez por sus propias pretensiones de validez. Y es que a las acciones comunicativas se les vinculan unos *compromisos de fundamentación*²²³ (a menudo percibidos en forma de sentimientos morales) que adquirimos con cada acto de habla inherentemente pronunciado con pretensión de validez, y que se activan cuando la comunicación se trunca: repetiremos lo ininteligible; trataremos

²²¹ Habermas, *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, p. 32.

²²² Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 134 y ss.; y pp. 62-70

²²³ *ibid.*, pp. 135-6, 347, 352-3, etc.

de persuadir al interlocutor acerca de nuestra sinceridad; aportaremos fundamentos para convencer sobre la verdad de nuestro aserto; y, finalmente, daremos razones para convencer sobre la justicia de una norma.

Esto significa que los actores tratarán de neutralizar *in actu* las pequeñas divergencias comunicativas con relación a un criterio idealmente presupuesto, que consiste en una abstracción provisional de las divergencias, las diferencias individuales y los contextos limitadores. En este primer momento, la comunicación es deudora de pretensiones de validez que hunden sus raíces en razones que dependen de un mundo de la vida históricamente condicionado e intersubjetivamente compartido.²²⁴ Sin embargo, aunque este mundo de la vida (sobre el que teorizaremos más adelante) posibilita el entendimiento y la interacción cotidiana, es evidente que el hecho de que se pueda recurrir a estas normas morales *vigentes* para coordinar la acción no significa todavía que éstas sean *válidas* o legítimas, que tengan un contenido cognitivo con razones que las avalen. Lo *funcional* no es de por sí *racional*.

Esto implica que muchas veces la interrupción de la comunicación no será causada por la ininteligibilidad o la falta de sinceridad. Y, consecuentemente, por más veces que repitamos lo mismo puede que la coordinación de la acción siga truncada más allá de lo tolerable²²⁵: en estos casos entraremos de lleno en un segundo estadio de la acción comunicativa: el estadio reflexivo o de la argumentación. Significará que el mundo de la vida como saber de fondo (un saber social interiorizado acriticamente, no un saber estricto porque no es falsable) que antes quedaba a nuestras espaldas y facilitaba la comunicación mediante pretensiones de validez susceptibles de crítica, ha sido criticado, ha quedado fragmentado y debe ser problematizado reflexivamente.

3.1.1.2 *Segundo estadio: de la argumentación en serio a la “situación ideal de diálogo”*

Es el momento de recordar un cuarto y último presupuesto pragmático-formal, con el que se hace patente la herencia que Charles S. Peirce lega a Habermas: el papel del *discurso racional como foro último e irrebasable de toda posible justificación* (que sustituye a la razón kantiana como “tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones”). Si queremos de verdad *comprender*, no queda otra manera *correcta* de volver a coordinar la acción comunicativa, cuando la interacción se rompe, que adoptar la actitud performativa y comenzar a argumentar, *en serio*, en un discurso racional.²²⁶

²²⁴ La “obligación” presupone ciertamente el reconocimiento intersubjetivo de normas morales o de prácticas comunes que fijan para una comunidad *de modo convincente* aquello a lo que están obligados los actores así como lo que han de esperar unos de otros (Habermas, *La inclusión del otro*, p. 29). Sobre esto, también: Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 597 y ss. “Desde la perspectiva de los participantes el mundo de la vida aparece como el contexto, creador de horizonte, de los procesos de entendimiento, el cual, al delimitar el ámbito de relevancia de la situación dada en cada caso, se sustrae él mismo a la tematización dentro de esa situación” (p. 616).

²²⁵ Habermas, *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, p. 43

²²⁶ Al margen de las matizaciones que Habermas ha podido ir introduciendo, la especificidad del concepto de “discurso” queda clara desde la *Teoría de la acción comunicativa*: “Sólo hablaré, pues, de ‘discursos’ cuando el sentido mismo de la pretensión de validez que se ha tornado problemática fuerce conceptualmente a los

Es cierto que en estos casos de quiebra del mundo de la vida, la “fusión de horizontes” de Gadamer, ya contemplaba la capacidad de superar reflexivamente nuestras diferentes situaciones hermenéuticas de partida y llegar a concepciones intersubjetivamente compartidas sobre la materia discutida. No obstante, frente a esta teoría ya hemos dicho que las condiciones del comprender no serían a la vez las condiciones de comunicación lingüística corriente. Y esto es fundamental tenerlo siempre presente porque, aunque sólo existe un uso originario, “serio y vinculante” del lenguaje (el de la acción orientada al entendimiento o acción comunicativa que alcanza objetivos ilocucionarios –comunicación– y efectos perlocucionarios –respuesta del interlocutor–), no se pueden olvidar los usos estratégico y funcional que, si bien es verdad que dependen del uso orientado al entendimiento, lo cierto es que de facto pervierten la transparencia y distorsionan la coordinación de la acción.

Por eso, retomando el espíritu ilustrado, Habermas trata de desvelar la violencia comunicativa que la hermenéutica de Gadamer ignora. La propia comunicación exige que el fragmento en cuestión pase a problematizarse *correctamente*, es decir, a ponerse reflexivamente ante nuestros ojos para intentar volver a coordinar la acción tras un proceso de interacción argumentativa que, mediante los mejores argumentos, va cambiando a su vez el contexto. Será esto lo que suponga un verdadero proceso de *aprendizaje* y ensanchamiento de la persona, mediante un proceso hermenéutico-crítico calcado a la *asunción ideal de roles* de Mead en relación con lo que éste denomina “ever wider community” (“comunidad cada vez más amplia”).²²⁷ De esta forma la comunidad moral queda insertada en cada comunidad concreta.²²⁸

Al problematizar el mundo de la vida y entrar reflexivamente en un discurso, la eticidad ya no dirige la acción de modo inmediato, sino que las reglas morales preconcebidas ahora sólo orientan la voluntad de los actores²²⁹ debido a que “lo que los participantes tienen que convertir en objeto de la discusión no puede servirles al mismo tiempo de medida en la discusión”.²³⁰ La justicia, al igual que la verdad, se identificará con una idea heurística capaz de dar unidad y sentido a las facticidades contextuales, esa unidad a la que tiende la razón comunicativa habermasiana desde la multiplicidad de las voces.

Por una parte, en caso de que se ponga en duda una afirmación que hagamos, tendremos que hacer frente a nuestros compromisos de fundamentación a los que nos obliga la propia estructura del lenguaje sostenida en nuestra pretensión de verdad: esto da lugar a un *discurso teórico*. Y así, la aceptabilidad racional de un enunciado podrá depender de la fuerza de convicción del mejor argumento, cuya pretensión de validez deberá poder

participantes a suponer que en principio podría alcanzarse un acuerdo racionalmente motivado, significando aquí ‘en principio’ la siguiente reserva idealizadora: con tal que la argumentación fuese suficientemente clara y durase el tiempo suficiente”; en Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, p. 70.

²²⁷ *ibid.*, p. 622 y ss. Ver también Habermas, *Facticidad y validez*, cap. 1 (especialmente, pp. 84 y 98)

²²⁸ Sobre esto, también: Karl-Otto Apel, “El a priori de la comunidad de la comunicación”, *La transformación de la filosofía*, (Madrid: Taurus, 1985), p. 407.

²²⁹ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 30

²³⁰ *ibid.*, p. 47

justificarse en foros cada vez más amplios. Por otra parte, si lo que se pone en duda o desobedece es una orden, nuestro *compromiso* nos lleva a *justificarnos* dando razones en un *discurso práctico*.

No obstante, hay que advertir que esta analogía entre verdad y corrección no debe pasar por una asimilación ramplona.²³¹ Así como *la verdad* (el mundo objetivo que presuponemos trascendentalmente) es inamovible, la hayamos descubierto y revelado con *enunciados verdaderos* o no, lo cierto es que en el mundo social la validez está en función del comportamiento crítico de los actores y de su relación recíproca con las normas. De ello depende, pues, que una norma correcta llegue a *conocerse* y a tener vigencia social, a valer fácticamente, o no llegar a hacerlo nunca.²³² Por eso es más peliagudo y más importante si cabe esforzarse por alcanzar “verdades prácticas”, y por eso Habermas concibe el aprendizaje moral como un procedimiento por el cual, siguiendo a G. H. Mead (y en menor medida a Piaget y Kohlberg)²³³, las perspectivas iniciales de los participantes, enraizadas en el mundo de la vida respectivo, van “descentrándose” cada vez con más fuerza a medida que el proceso de interrelación mutua de perspectivas se acerca al valor límite de la inclusión completa.²³⁴

En este sentido, y para alejarse definitivamente tanto del conservadurismo moral de Gadamer como del conservadurismo social de la teoría de sistemas (ambos, adoptando más o menos inconscientemente la perspectiva objetivadora y externalista propia del observador, acaban objetivando la facticidad –saber de fondo proporcionado por el mundo de la vida– y, con ella, esas violencias que distorsionan la comunicación), la pragmática formal se centra en sacar a la luz las reglas que subyacen a la resolución consensual de conflictos de acción; esto es, se centra en la perspectiva del mundo de la vida en la que se mueve el participante, una perspectiva hermenéutica e internalista.

Los participantes en la argumentación deben aceptar un universalismo igualitario que viene exigido (incluso en un sentido epistémico y no moral) por la misma estructura de la argumentación. Ahora la “imparcialidad” como cercioramiento de las pretensiones de validez cognitivas converge con la “imparcialidad” en el sentido de la justicia. La aceptabilidad racional será deudora de lo que Habermas denomina “situación ideal de diálogo/habla”²³⁵ o, con Apel, “comunidad ideal de comunicación”.²³⁶ Tal situación ideal será contrafáctica, y dependerá de que en la argumentación se satisfagan unas

²³¹ Jürgen Habermas, *Verdad y justificación*, (Madrid: Trotta, 2002), p. 299

²³² “No es el mundo social como tal el que no está a nuestra disposición, sino las estructuras y procedimientos del proceso de argumentación, proceso que sirve a un tiempo a la generación y descubrimiento de las normas de una vida en común regulada rectamente” (Habermas, *La inclusión del otro*, p. 70).

Sobre esta necesaria distinción entre el hecho social del reconocimiento y el hecho de que una norma *merezca* reconocimiento, se estructura el orden moral: V. Domingo García Marzá, *Ética de la justicia*, (Madrid: Tecnos, 1992), p. 53

²³³ Jean Piaget, Marie Thérèse Cevasco, and Víctor Fischman, *Introducción a la epistemología genética*, (México etc.: Paidós, 1987); Lawrence Kohlberg, "Estadios morales y moralización: la vía cognitivo-evolutiva," en *Psicología del desarrollo moral* (Vizcaya: Desclee de Bouwer, 1992),

²³⁴ Habermas, *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, p. 53

²³⁵ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, p. 50. Habermas, *Facticidad y validez*, pp 400-401

²³⁶ *ibid.*, p. 400

presuposiciones pragmáticas que Habermas desvela como requisitos cuasi-trascendentales de toda acción reflexiva orientada al entendimiento: por un lado, la obligación argumentativa de ser sinceros y por otro, unos derechos argumentativos que repartan simétricamente las libertades comunicativas *en el discurso*²³⁷: 1) No se podrá excluir de la participación a quien tenga una contribución relevante que hacer; 2) se darán iguales oportunidades de hacer aportaciones; 3) la comunicación tiene que estar libre de coacciones, tanto internas como externas, de manera que la toma de postura con un sí o con un no ante las pretensiones de validez susceptibles de crítica dependa de la coacción no coactiva del mejor argumento.²³⁸

Así es como Habermas presenta al mismo tiempo dos puntos fundamentales de su teoría. Por una parte, esa “situación ideal de habla” compone un ideal regulativo, un momento propositivo que entronca su obra con la voluntad emancipadora de la Ilustración y lo aleja algo de la negatividad de sus antecesores de Frankfurt. Al desvelar la estructura argumentativa otorgará una nueva oportunidad a la acción comunicativa para conseguir la legítima coordinación de la acción. El punto de vista moral, así descrito, está incrustado en la práctica argumentativa misma: será el discurso racional el que garantice la inclusión de todos los afectados y la consideración equitativa de todos los intereses en juego. Lo que antes era convencimiento mutuo, ahora *debe ser* consentimiento razonado unánime.²³⁹

Por otra parte, puesto que “el consenso racional como principio regulativo (...) confiere a todo aquel implicado el derecho a denegar el consentimiento a menos que, y hasta que no, sea convencido”²⁴⁰, la “situación ideal de habla” no puede dejar de ser en realidad un momento crítico, digno sucesor de la Escuela de Frankfurt:

“La anticipación de una situación ideal de habla es lo que garantiza que podamos asociar a un consenso alcanzado fácticamente la pretensión de ser un consenso racional. Al propio tiempo, esa anticipación es una instancia crítica que nos permite poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado y proceder a comprobar si puede considerarse indicador suficiente de un entendimiento real”.²⁴¹

Se trataría, en cualquier caso, de un baremo crítico que no debemos pensar como un proyecto que deba ser realizado en la historia. Se trata más bien de un “conjunto de criterios (metanormas) que le permiten a uno distinguir entre normas legítimas e

²³⁷ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 50-51

²³⁸ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 76

²³⁹ “La fusión de horizontes de interpretación, a la que según Gadamer tiende todo proceso de entendimiento, no significa una asimilación a ‘nosotros’, sino siempre una convergencia entre ‘nuestras’ perspectivas y las ‘suyas’, gobernada por aprendizaje –ya sean ‘ellos’ o ‘nosotros’ o ambas partes las que hayan más o menos de reformar las prácticas de justificación que les son meramente habituales-. Pues el aprendizaje mismo no pertenece ni a nosotros ni a ellos, ambas partes se ven incursas en él de forma similar. Incluso en el proceso de entendimiento más difícil, todas las partes se apoyan en el punto de referencia común, aun cuando proyectado en cada caso desde el propio contexto, de un consenso posible. Pues conceptos como el de verdad, racionalidad o justificación cumplen en *toda* comunidad de lenguaje, aunque se interpreten de forma diversa y se apliquen según criterios diversos, la *misma* función gramatical”; en Habermas, “La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces”, *Pensamiento postmetafísico*, p. 179. Ver también: Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, p. 173

²⁴⁰ Thomas A. McCarthy, "La pragmática de la razón comunicativa," *Isegoría*, no. 8 (1993): 65-84, p. 79

²⁴¹ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, (Madrid: Cátedra, 1989), p. 105

ilegítimas”²⁴², para lo cual, no hay más apoyatura que el *uso público de la razón*, que ejercemos mediante derechos de participación en la *esfera pública*.

Puesto que el igual origen de los discursos (moral, ético, jurídico, filosófico) impide que ninguno en particular predomine sobre el resto y puesto que todos estos asuntos se dirimen por igual mediante la argumentación racional, se puede concluir que la unidad de la razón comunicativa es compatible con la diversidad de discursos teóricos. En ese sentido, Juan Carlos Velasco Arroyo hace el juego con un par de artículos de Habermas para designar “la unidad de la razón práctica en la multiplicidad de sus usos”.²⁴³

3.1.2 Conceptualización del “mundo de la vida”

Puesto que la coordinación de las pretensiones de validez encontradas es deudora del “mundo de la vida”, mejor será que aclaremos este trascendental (en los dos sentidos) concepto.

Edmund Husserl opuso el concepto de mundo de la vida al mundo construido por las “ciencias objetivas”.²⁴⁴ Se trataba de un mundo preteórico, de aquello que suponemos ya siempre con certeza cuando nos comunicamos y que nos provee de la base necesaria para llevar a cabo las actividades humanas (incluyendo las actividades científicas que construyen el mundo científico objetivo). Schütz continuó con el legado de Husserl pero, debido a su formación sociológica y su interés por la obra de Max Weber se interesó más en la metodología de las ciencias sociales y de ahí su influencia (y la de su discípulo, Luckmann) en la obra de Habermas.

El mundo de la vida es un concepto básico para la hermenéutica filosófica, y por tanto para la propia teoría de la acción comunicativa, que engloba un conjunto de presupuestos, un acervo que provee a los participantes de convicciones aproblemáticas gracias a las cuales nos desenvolvemos espacial, temporal y socialmente. Junto al *mundo natural u objetivo*, compuesto de cosas, también nos encontramos con un *mundo social*, compuesto por otros seres humanos. Y nuestro trato con dichos mundos es moldeado por las experiencias pretéritas; unas experiencias que son principalmente intersubjetivas y no, como en el *mundo subjetivo*, meramente privadas. El “segmento del mundo de la vida” donde la acción toma lugar se denomina “situación” de la acción: un contexto de relevancia circunscrito por un “horizonte” más que por fronteras fijas. Y lo que está dentro de ese horizonte de relevancia, e incluido por tanto en la situación de la acción, dependerá del tema de la acción y de los planes de los actores. Una situación y unos planes que dependerán, a su vez, de un bagaje de conocimiento socialmente condicionado y transmitido e irregularmente distribuido entre los miembros de la sociedad.

²⁴² Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, (México: Fondo de Cultura Económica etc, 2000), p. 398

²⁴³ Velasco Arroyo, *La teoría discursiva del derecho: sistema jurídico y democracia en Habermas*, p. 4

²⁴⁴ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, (Barcelona: Crítica, 1991)

A diferencia de Schütz, quien vincula el mundo de la vida a toda acción y a toda experiencia subjetiva en general²⁴⁵, Habermas se hace eco de la inteligente crítica que Luhmann lanza a los herederos de la filosofía trascendental de Kant y de la fenomenología trascendental de Husserl (Schütz, Lukmann y Berger)²⁴⁶, y se ve obligado a introducir un análisis del mundo de la vida reducido como un background, no de la experiencia en general ni tampoco de la acción en general, sino como el background y el horizonte intersubjetivo de la acción comunicativa: el mundo de la vida “es complementario a la acción comunicativa”.²⁴⁷ Las acciones de los actores o bien presupondrían o bien estarían dirigidas a reestablecer el consenso o “definición común de la situación” sobre la que poder asentar la comunicación. “El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus elocuciones o manifestaciones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo”.²⁴⁸ Por consiguiente, hay que entender el mundo de la vida, además de como un trasfondo u horizonte aporético sobre el que toda acción social cobra sentido, como un trasfondo de acuerdos tácitos gracias al cual incluso el desacuerdo es posible sin grandes traumas (en un gran abanico de temas podemos entender que se piense de forma distinta a nosotros, conociendo la postura del otro, y sin escandalizarse).

“La acción comunicativa no solamente es un proceso de entendimiento; (...) los actores, al entenderse sobre algo en el mundo, están participando simultáneamente en interacciones a través de las cuales desarrollan, confirman y renuevan lo mismo su pertenencia a los grupos sociales que su propia identidad. Las acciones comunicativas no son solamente procesos de interpretación en el que el saber cultural queda expuesto al “test del mundo”; significan a la vez procesos de interacción social y de socialización.”²⁴⁹

Se descubre aquí el esquema cultura/sociedad/personalidad ya trazado por Parsons²⁵⁰ y desarrollado en la sociología americana.

“Llamo cultura al acervo de saber, en el que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. Llamo sociedad a las ordenaciones legítimas, a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Y por personalidad entiendo las

²⁴⁵ Alfred Schütz & Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, (Buenos Aires: Amorrortu, 1973)

²⁴⁶ Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, p. 335. Retoma la siguiente cita de Luhmann: “Para el proceso de la constitución intersubjetiva de un mundo objetivo y a la vez dotado de sentido es presupuesto esencial la *no-identidad de los sujetos vivenciantes*. De ello se sigue una objeción de principio contra la hipostatización de un sujeto trascendental unitario. Tal sujeto no podría vivenciar nada en absoluto por faltarle un horizonte de perspectivas mantenidas a punto que por un momento no fueran las suyas. De atribuirle objetividad, habría que atribuirle un vivenciar omnicompreensivo y no selectivo, cosa que rompe toda interpretación posible del concepto de vivencia”.

²⁴⁷ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 596, 626 y 697.

²⁴⁸ *ibid.*, pp. 604-605

²⁴⁹ *ibid.*, p. 621

²⁵⁰ Talcott Parsons & Edward A. Shils, *Toward a general theory of action*, (Cambridge MA: Harvard University Press, 1954); en Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, p. 694

competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad.”²⁵¹

Conviene aclarar que con el confuso componente “sociedad” dentro de la sociedad como mundo de la vida, Habermas refiere al sistema de instituciones sociales que definen la pertenencia a un grupo y que coordinan la interacción mediante normas vinculantes y valores institucionalizados.²⁵²

Cómo, cabe preguntarse, se mantiene (se reproduce) una sociedad a lo largo del tiempo a pesar de (o gracias a) los cambios en la tradición cultural, la estructura institucional y en las competencias que conforman la personalidad. Habermas señala en esa línea dos aspectos de la reproducción social: la reproducción simbólica y la material.

3.1.3 Tres componentes estructurales para la *reproducción simbólica* de la sociedad como mundo de la vida: reproducción de “cultura”, “sociedad” e “identidad personal”

A cada componente de la sociedad como mundo de la vida corresponde una función en la reproducción simbólica.

“Bajo el aspecto funcional de entendimiento, la acción comunicativa sirve a la tradición y a la renovación del saber cultural; bajo el aspecto de la coordinación de la acción, sirve a la integración social y a la creación de solidaridad; y bajo el aspecto de la socialización, finalmente, sirve a la formación de identidades personales. (...) A estos procesos de reproducción cultural, integración social y socialización corresponden los componentes estructurales del mundo de la vida que son la cultura, la sociedad y la personalidad.”²⁵³

La “escuela”, el “derecho” y la “familia” serían sistemas de acción especializados respectivamente en las funciones de reproducción cultural, integración social y socialización. La reproducción de cualquiera de estos componentes contribuye a la renovación de los otros dos, así como la perturbación o interrupción, en cada uno impide la reproducción de los otros dos.

La reproducción simbólica de los componentes estructurales del mundo de la vida llevará aparejada una racionalización comunicativa; esto quiere decir que con ella se “libera” o se “desata” el “potencial de racionalidad de la acción comunicativa”.²⁵⁴ ¿Qué es un mundo de la vida racionalizado? En la teoría social la noción de racionalización va ligada a la figura de Max Weber, cuya estrategia reduccionista le llevó a interpretar los procesos de racionalización social sólo bajo la perspectiva de la racionalidad instrumental-teleológica (Habermas tratará de continuar críticamente su planteamiento introduciendo los

²⁵¹ *ibid.*, p. 619

²⁵² Hugh Baxter, *Habermas*, (Stanford, Calif.: Stanford Law Books, 2011). Baxter critica que todo el aparato conceptual de la teoría de la acción comunicativa deje al margen del mundo de la vida la integración sistémica (por medio del dinero o del poder), estableciendo una escisión entre dos modos de integración a su modo de ver insostenible.

²⁵³ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, p. 619

²⁵⁴ *ibid.*, p. 547, y ver también pp. 560, 628, 669 y 801

parámetros de la acción comunicativa y replanteando una racionalización comunicativa que debe darse, por ejemplo, en el seno de la escuela, el derecho o la familia).

Weber recopiló múltiples desarrollos que se dieron bajo el título de “racionalismo occidental”; y, de entre ellos, a partir de su lectura del esquema cultura/sociedad/identidad personal de Parsons, Habermas estableció el siguiente orden para caracterizar la modernización: racionalización de la tradición cultural (*la ciencia* –en la esfera cognitiva, regulada por pretensiones de verdad–; *la ley y la ética* –en la esfera evaluativa regulada por pretensiones de corrección–; y *arte autónomo* o *secularizado* –en la esfera expresiva, regulada por pretensiones de veracidad–); racionalización de las instituciones sociales básicas; y la racionalización de las motivaciones, competencias y disposiciones personales.

Y para que cada uno de esos tres procesos de racionalización se produzca será necesario que se den siempre tres condiciones:

En primer lugar, mediante un proceso de *diferenciación*, la cultura tradicional, que se basaba en el mito e impregnaba todos los roles sociales imponiendo un código moral inamovible, irá dando lugar a un orden institucional que se desacopla de la cultura tradicional y que da lugar a unos procedimientos formales de positivación y justificación de las normas. Cambia así el canon de la legitimidad de las instituciones sociales. En cuanto a la identidad personal, los procesos de diferenciación abren el campo de posibilidades de acción individual para establecer relaciones interpersonales y adquirir competencias y motivaciones. Por último, el oscurantismo y dogmatismo de las tradiciones se tambalea y su renovación depende cada vez más de una lectura crítica de cada individuo y de su habilidad para innovar.

“Estas tendencias sólo pueden imponerse en la medida en que las tomas de postura de afirmación o negación que sirven de sostén a la práctica comunicativa cotidiana no tengan su fuente en un acuerdo normativamente adscrito, sino que broten de los procesos cooperativos de interpretación de los propios participantes. Señalizan, por tanto, la liberación del potencial de racionalidad que la acción comunicativa lleva en su seno.”²⁵⁵

En segundo lugar, mediante una *diferenciación entre forma y contenido* la cultura pierde la fuerza incuestionada de la tradición asentada en el pensamiento mítico y va desarrollándose gracias a valores abstractos. En el ámbito institucional esta nueva diferenciación forma-contenido conlleva la abstracción, desde una eticidad cerrada, de los principios morales y legales que ahora deben tender a universalizarse.²⁵⁶ Para ello unos procedimientos formales serán los encargados de aportar una justificación basada en una legitimidad procedimental. Finalmente, en el ámbito de la identidad personal la separación refuerza las competencias formales del sujeto.

Y, en tercer lugar, habrá un proceso de *reflexión* que, en el proceso de reproducción cultural, dará lugar a la institucionalización de los sistemas de acción ya mencionados por

²⁵⁵ *ibid.*, p. 629

²⁵⁶ *ibid.*

Weber (escuelas, pero también academias y laboratorios científicos, instituciones de formación jurídica, asociaciones religiosas, y comunidades de creación y crítica artística). De esta forma las prácticas e instituciones sociales se someten a revisión y crítica de forma que la cultura ya no se reproduce de manera incuestionada, sino que se reapropia críticamente y se transforma discursivamente. La reflexión en el ámbito institucional se percibe, primero, porque la creación y la justificación de normas se regulan normativamente. Y, segundo, porque la institucionalización democrática de los discursos políticos permite afrontar las normas tradicionales con una actitud crítica. Finalmente, en el ámbito de la identidad personal la reflexión consiste en la profesionalización de la educación y el desarrollo de las ciencias sociales relacionadas. También así los patrones tradicionales se someten a la revisión crítica.²⁵⁷

En definitiva, podemos concluir que con la racionalización del mundo de la vida se ha producido una triple ganancia. En primer lugar, en el ámbito cultural las *interacciones sociales se vuelven deudoras de un consenso alcanzado comunicativamente* y se alejan de un consenso prescrito acríticamente por la tradición. En segundo lugar, la racionalización del mundo de la vida acarrea la *institucionalización* del discurso en la sociedad, como reclaman las teorías de la justicia. Y, en tercer lugar, las estructuras de la personalidad se enriquecen, pues esa racionalización trae consigo un aumento de la importancia del *discurso frente a la simple acción comunicativa irreflexiva*.

Cabe apuntar, por cierto, que mientras la mayor parte de las teorías de la justicia se centran exclusivamente en el elemento sociedad, Habermas propone una teoría que contempla de forma conjunta los tres ámbitos, con sus respectivas patologías. El motivo, obviamente, es que los tres están estrechamente unidos y son necesarios para entender y perseguir lo que de verdad nos importa: una coordinación de la acción que concluya en una correcta integración social; se haría así lo que está a nuestro alcance para construir una sociedad justa.

3.1.4 Reproducción material de la sociedad como mundo de la vida que incumbe al mantenimiento del sustrato material del mundo de la vida.

Como ya se ha avisado, para completar la concepción habermasiana de la sociedad como mundo de la vida hará falta hacer referencia a un elemento distinto al de la racionalización comunicativa que entraña la reproducción simbólica del mundo de la vida. Habermas se ve obligado, al menos por dos motivos, a hacer también referencia a una reproducción material de la sociedad que comprende la forma de producción, la distribución, el consumo de bienes y servicios o la defensa interna y externa de la sociedad.²⁵⁸ Se trata de elementos que nos posibilitan intervenir propositivamente en el mundo y que conforman la otra cara de esa acción comunicativa por la que nos encaminamos hacia el mutuo entendimiento.²⁵⁹ Se trata en definitiva de una

²⁵⁷ *ibid.*, pp. 629-630

²⁵⁸ *ibid.*, pp. 644-645

²⁵⁹ *ibid.*, pp. 734

institucionalización que debe conseguir, sanción mediante, que coordinemos, aunque sea artificialmente, nuestras acciones.

Las razones que llevan a Habermas a echar mano de la teoría de sistemas para completar su teoría de la evolución social son varias. En primer lugar, evitar el idealismo de la hermenéutica. Una teoría de la sociedad permite hacer frente a tres ficciones de la hermenéutica: una concepción fuerte de la autonomía del individuo; una concepción de la cultura como independiente de constricciones externas; la idea de que los interlocutores se encuentran unos a otros en un horizonte de comunicación transparente ideal para el mutuo entendimiento. Puesto que estas ficciones son peligrosas²⁶⁰, Habermas trata de complementar con una teoría sistémica su teoría de la sociedad como mundo de la vida.²⁶¹ Desde este asiento teórico resulta evidente que su propuesta cosmopolita tratará siempre de evitar idealismos que dejen de lados las facticidades con que nos topamos siempre en cada comunicación.

En segundo lugar, habida cuenta de la complejidad creciente de nuestras sociedades, era inevitable que surgieran unas instituciones que permiten coordinar la acción sin los costes y los riesgos propios del entendimiento sujeto a la interacción lingüística. Precisamente porque se ha roto la realidad social acrítica afirmada por la tradición, la reconstrucción crítica del acuerdo y la coordinación de la acción en general (es decir, la racionalización del mundo de la vida) se realiza perdiendo apoyaturas, lo que lo vuelve una tarea mucho más frágil.²⁶² Y así, para ayudar a coordinar la acción, el proceso de racionalización dará *necesariamente* luz a unos sistemas (el mercado, la economía capitalista y administración estatal) que, regidos por medios generalizados y deslingüistizados (dinero y poder, respectivamente), acabarán con el disenso de forma objetiva.²⁶³

Sin embargo, *estos nuevos sistemas coordinan la acción e integran a la sociedad de un modo muy distinto* a como lo hace el medio del mundo de la vida donde rige la acción comunicativa que, mediante las pretensiones de validez, se orientaba hacia el entendimiento e integraba a la sociedad a través de un consenso de normas y valores institucionalizados.²⁶⁴ En tanto las nuevas instituciones tienen por fin reforzar las debilidades volitivas de la moral, en su seno no solo cabrá conducirse hacia el entendimiento (mediante la acción comunicativa) sino que la gente se conducirá principalmente hacia el éxito (acción estratégica), es decir, atendiendo al cálculo de las previsibles consecuencias que sus acciones puedan tener en el marco del sistema.²⁶⁵

Frente a la “integración social” creadora de solidaridad que se da en el mundo de la vida, Habermas llama “integración sistémica” a la que producen el mercado o la

²⁶⁰ No obstante, como aclara Hugh Baxter, esos peligros no afectarían a su propuesta, también hermenéutica, de la sociedad como mundo de la vida (Baxter, *Habermas*, p. 32).

²⁶¹ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 627-628 y 633

²⁶² *ibid.*, pp. 672 y 772

²⁶³ *ibid.*, pp. 670, 673, 771-774, 783-784 788-789 y 794

²⁶⁴ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 434

²⁶⁵ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 633-634

administración. Y para entender este tipo de integración y las acciones que provoca es para lo que Habermas necesitará recurrir a la teoría sistémica.

3.2 Segundo nivel: reproducción material de la sociedad. Teoría social e integración sistémica

La reproducción sistémica del mundo de la vida nos obliga a aclarar en este punto la diferencia entre dos tipos de acciones racionales sociales (dejaremos al margen la acción instrumental porque atañe a decisiones que un sujeto, orientado al éxito, toma en soledad, sin mayores implicaciones): una orientada al entendimiento y otra, al éxito. La primera, como hemos visto ya, es la *acción comunicativa*, una acción orientada a la búsqueda de un acuerdo sincero entre los participantes en el diálogo. La segunda sería la *acción estratégica* y refiere a la intención de un sujeto de influir en las decisiones de otro sujeto racional, de acuerdo a las reglas de la elección racional.

Este segundo tipo de acción no trata de buscar el entendimiento mediante una persuasión que de verdad convenza al otro, sino que intenta influir en las decisiones del otro en sentido negativo²⁶⁶, es decir, mediante una coerción externa, más o menos sutil.²⁶⁷

Habermas distingue dos tipos de acción estratégica: la “abiertamente” estratégica y la “encubierta” o “solapada”. La acción estratégica conscientemente encubierta (no tendremos en cuenta la inconsciente por falta de interés aquí) supone que al menos uno de los participantes en el diálogo sabe que no puede conseguir su objetivo sin lograr engañar al otro.²⁶⁸ De lo que se extrae que no puede haber acción estratégica si al menos un interlocutor no presupone, al mismo tiempo, que dicho diálogo se sustenta sobre la acción comunicativa. De esta necesaria presuposición Habermas deduce que la acción comunicativa es la base de nuestra comunicación.²⁶⁹

Por su parte, la acción estratégica abierta respondería al “simple” o “puro imperativo”; es decir, se trataría de la acción que obedece al miedo a las consecuencias (por ejemplo, doy mi dinero si me atracan para que no me claven un cuchillo) y se opondría por lo tanto frontalmente a la acción comunicativa. Es el caso de las acciones que regulan y enmarcan un “sistema de acción”: la acción por la que se rige un sujeto privado en el mercado, un partido político que compite por obtener el poder, o un administrado que busca evitar una multa o una pena.

La teoría de “sistemas abiertos”, de la que bebe Habermas, tiene su origen en Talcott Parsons.²⁷⁰ Éste, siguiendo una perspectiva sociológica que concibe unos sistemas que se abren y cambian en función de los estímulos que reciben de los sistemas de su entorno, propone²⁷¹ un modelo complejo y ambicioso de “sistema general de acción”

²⁶⁶ *ibid.*, pp. 331 y ss.

²⁶⁷ Habermas, “Crítica de la teoría del significado”, *Pensamiento postmetafísico*, p. 131

²⁶⁸ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 382-383

²⁶⁹ García Marzá, *Ética de la justicia*, p. 40

²⁷⁰ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, p. 693

²⁷¹ Talcott Parsons, *Social systems and the evolution of action theory*, (New York: Free Press, 1977)

compuesto por sistemas de acción (de entre los que destaca el sistema social) que, de acuerdo con su “paradigma de cuatro funciones”, deben cumplir, cada uno, cuatro funciones concretas (AGIL): “adaptación” en relación a los medios y recursos (A), “logro de objetivos” o “goal-attainment” (G), “integración”, en relación a normas (I) y “mantenimiento del modelo latente” o “latent pattern-maintenance”, en relación a valores (L). A cada una de esas funciones corresponderá un subsistema. Al sistema social, por ejemplo, corresponderán los siguientes subsistemas sociales: la economía servirá a la función adaptativa; la política al logro de objetivos; la comunidad social abonará el campo para la función integradora; y el mantenimiento del modelo latente hace lo que su propio nombre indica. Y a cada uno de esos subsistemas corresponderá un medio que los rige y que, por una parte, estructura las operaciones internas del subsistema y, por otra, controla los inputs/outputs de sus relaciones con otros subsistemas. Siguiendo con los subsistemas sociales, estos medios serían el “dinero”, el “poder”, la “influencia” y el “compromiso con los valores”, respectivamente. Mediante éstos se producirán intercambios (siempre dobles) entre los subsistemas. Toda acción quedaría así subsumida y explicada por la teoría sistémica.

Por eso mismo, la teoría social de Habermas, más preocupada por la individuación que por la individualización, tratará de afirmarse frente a la pretensión totalizante de la teoría sistémica de Parsons y, por supuesto, de Luhmann.²⁷² Él afirma que sólo el dinero y el poder son genuinos medios que conducen o controlan la acción en el seno de unos sistemas que, con el proceso de racionalización, se han ido diferenciando –y desacoplando– del mundo de la vida (e imponiendo un control a los individuos al tiempo que producen y reproducen unas pautas de orientación distintas). Por tanto, sólo el mercado y la administración son sistemas susceptibles de ser analizados de acuerdo con la teoría funcionalista. Hay al menos dos grandes razones para creer esto. En primer lugar, mientras que las interacciones u operaciones mercantiles sólo obedecen a la búsqueda instrumental de beneficio de acuerdo a las reglas del sistema (cada uno se orienta por las previsibles consecuencias de unos cálculos orientados al éxito –maximización del beneficio– y al intento de influir estratégicamente en las acciones de los otros), una pretensión de verdad puede (y pretende) ser racionalmente justificada. Y, en segundo lugar, mientras que las decisiones del poder y los procedimientos de intercambio mercantiles, para generar la seguridad y confianza necesaria, deben ser regulados por leyes e instituciones gubernamentales y financieras de ámbito nacional e internacional, la interacción en el mundo de la vida, en nuestro lenguaje ordinario, no requiere de tal institucionalización.

Es cierto que en el mercado las sanciones serán positivas (me mueve el hecho de que tener éxito me conduce a maximizar el beneficio) y en la relación con la administración, negativas (debo evitar determinadas consecuencias para evitar la sanción); y también es verdad que existe una llamativa diferencia en el hecho de que el poder, a diferencia de los intercambios monetarios, implica una asimetría entre dos partes y por ello debe estar

²⁷² Habermas, “Excurso sobre Niklas Luhmann: apropiación de la herencia de la filosofía del sujeto en términos de teoría de sistemas”, *El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 434 y ss.

legitimado si pretende perdurar²⁷³ (aunque la necesidad de un *empírico* consenso legitimador tras el poder no implica que ese apoyo sea de por sí *racional*). Pero en cualquier caso, las similitudes estructurales entre dinero y poder permiten realizar fácilmente una analogía.

A diferencia de los medios “dinero” y “poder” que regirían los ya diferenciados subsistemas económico y político según el esquema de Parsons, la “influencia” y el “compromiso con los valores” están muy relacionados con las personas (identidad personal) y con los contextos particulares (sociedad) y no son tan susceptibles de ser sometidos al cálculo, a la acumulación y al almacenamiento: “junto al poder administrativo y al interés individual aparecen la *solidaridad* y la orientación por el bien común como una *tercera fuente* de integración social”.²⁷⁴

Para lidiar con la división entre un mundo de la vida integrado socialmente mediante la acción comunicativa y estos dos sistemas funcionalmente diferenciados y regidos por los medios “dinero” y “poder” se torna necesaria su teoría de dos niveles, cuyo engarce lo hará posible el hecho de que ambos medios deberán ser institucionalizados por medio del derecho; el primero mediante un derecho privado y el segundo mediante derecho público. En otras palabras, mientras que la comunicación ordinaria mediante la acción comunicativa se produce siempre en el mundo de la vida, si el medio “dinero” y el medio “poder” quieren producir sus efectos sistémicos tienen que institucionalizarse y regularse jurídicamente para que las acciones estratégicas por las que se guiarán los individuos en su seno, queden ancladas en dicho mundo de la vida (concretamente en el componente que Habermas denomina “sociedad”).²⁷⁵

3.3 Una teoría social de dos niveles:

3.3.1 Un primero momento: surgimiento de la diferenciación sistémica

Los sociólogos clásicos teorizarán sobre los caracteres distintivos de la sociedad moderna (phylogénesis) en los ámbitos de la cultura, la sociedad y la personalidad. Durkheim trató de hacerlo antes, en *La división del trabajo social*, con una análisis de la transición desde las formas tradicionales de solidaridad (lo que él llama “solidaridad mecánica”, basada en viejas creencias religiosas/teleológicas que repartían los roles sociales de forma asimétrica y consensuada) a las formas modernas de “solidaridad orgánica” en las que la carga de la legitimidad de las normas e instituciones sociales recae en las espaldas de los miembros de la sociedad. Recuperar una solidaridad posreligiosa es el reto para reducir la anomia y el suicidio, crecientes en la sociedad moderna. También a Weber le preocupará la manera de reestablecer la solidaridad más allá de la “jaula de hierro”: la paradoja de la modernidad consiste en que la racionalización del mundo de la vida se sigue del desencantamiento del mundo y acaba produciendo una solidaridad funcional (una integración sistémica) bastante deficiente, que desintegra el mundo de la vida.²⁷⁶ Ambos autores brindan descripciones sociológicas que no están exentas del propósito normativo

²⁷³ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, p. 869

²⁷⁴ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 342

²⁷⁵ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 637, 826, 830, 869 y 777

²⁷⁶ *ibid.*, p. 393

de restablecer la mejor solidaridad posible para la reproducción de la cultura, la sociedad y la personalidad.

Reemprendiendo estas tareas sociológicas, y manteniendo siempre la tensión entre lo fáctico (funcionalismo) y lo normativo (su crítica de la hermenéutica), Habermas tiene fuerzas suficientes para plantar cara a una teoría sistémica que, según cree él, ha anulado la normatividad, priorizando el romo funcionalismo: la solidaridad orgánica de nuestros días sería deudora simplemente de la especialización de cada cual, es decir, de una integración sistémica guiada estratégicamente.

Para poder enfrentarse a teóricos como Luhmann, se preguntará por las razones o procesos que produjeron el desacople de sistemas y mundo de la vida para proseguir sus respectivos procesos de diferenciación.²⁷⁷ Tratará de explicar su desacoplamiento a partir de una *teoría de la evolución social* que daría cuenta del cambio desde las relaciones de intercambio y de poder propios de una sociedad tribal hasta las sociedades modernas.²⁷⁸

Sólo en las sociedades primitivas, características del primer estadio de la teoría de la evolución social (el estadio preconventional), cabe presuponer que se superpusieran una integración sistémica y una integración social: el sistema moral marcaba a fuego la solidaridad (mecánica) en la integración social, otorgando unos roles a los individuos de los que no podían escapar en sus relaciones con los demás miembros.

Pero, a partir de ahí, la evolución social depararía caminos distintos para los dos tipos de integración que hemos ido viendo, la sistémica y la social. Estos dos caminos, que conducen a dos tipos diferentes de integración de la acción, conforman los dos niveles que componen la teoría social de Habermas, desde la *Teoría de la acción comunicativa* hasta hoy. Atendiendo al enfoque sistémico, la transición a los estadios siguientes estará marcada por la aparición de nuevos mecanismos de diferenciación sistémica (como la administración burocrática y el mercado —a partir de *Facticidad y validez* Habermas considerará sobre todo al mercado como sistema diferenciado— y que quedan desanclados de un mundo de la vida coordinado por una acción comunicativa orientada al entendimiento) que incrementan la complejidad social.²⁷⁹

Tanto quien busca vender un producto o servicio como quien busca comprarlo, actúa estratégicamente, dentro de las reglas y la lógica del mercado. Resulta por lo general poco creíble esperar la máxima honestidad por parte de los contratantes habida cuenta de que sus intereses están enfrentados: difícilmente el comprador querrá pagar mucho más de su valor (deseará incluso pagar menos, aprovechándose de la necesidad del vendedor) y, a su vez, el vendedor tratará de obtener la máxima contraprestación posible por su producto.

²⁷⁷ Para una crítica sobre el concepto de desacoplamiento: Baxter, *Habermas*, p. 45-51. Éste sugiere que la tesis del desacople depende de un exagerado concepto de sistema: integrar la acción estratégicamente (como lo haría la administración o el mercado) no significa necesariamente hacerlo al margen de todos los recursos del mundo de la vida y de toda normatividad).

²⁷⁸ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 639-690.

²⁷⁹ *ibid.*, pp. 639-660

Por lo demás, la negociación quedará dentro, en principio, de lo acotado por las reglas de derecho civil (derechos de propiedad, acciones mediante las cuales un contratante puede impugnar el acuerdo, etc).

3.3.2 Un segundo momento: reacople de los sistemas diferenciados al mundo de la vida por una evolución social no patológica

Una vez se han diferenciado los sistemas, y de acuerdo con el enfoque de la sociedad como mundo de la vida, la transición a estadios de desarrollo social más avanzados dependerá de la institucionalización o regulación (“juridificación”) de dichos mecanismos de diferenciación.²⁸⁰ Es decir, sólo cuando se produce correctamente esta institucionalización vuelven a quedar de algún modo “anclados” dichos sistemas a una nueva y moderna “solidaridad”²⁸¹, que es el medio rector del mundo de la vida y que, por tanto, se asienta en la acción comunicativa. Sólo así el campo abonado para la acción estratégica en el marco del sistema no sobrepasaría los parámetros de lo moralmente admitido por la sociedad. Y sólo así esos sistemas podrán coordinarse y alcanzar los objetivos para los que fueron creados.²⁸² En este sentido la propuesta de Habermas destaca la importancia de la ley y la moralidad, pues son ellas las que permitirán esa correcta institucionalización y, con ella, el paso del estadio preconvencional al convencional, y al postconvencional.²⁸³

El re-anclaje de los sistemas diferenciados en el mundo de la vida requiere una serie de intercambios entre los sistemas económico y político y dos órdenes institucionales del mundo de la vida: una “esfera privada” que mantiene intercambios con el sistema económico y una “esfera pública” que se comunica con el sistema administrativo. Ambas gracias a los medios “dinero” y “poder”: en la esfera privada los “empleados” cambian su fuerza de trabajo (poder) por ingresos de sus empleadores (dinero) y los “consumidores” intercambian por dinero los bienes y servicios que demandan al sistema económico; y en la esfera pública los “clientes” pagarían tasas (dinero) a cambio de determinados servicios públicos (poder) y los “ciudadanos” otorgarían una lealtad en masa (poder) a cambio de decisiones políticas (poder).²⁸⁴ De esta forma Habermas acaba dibujando un mundo de la vida que, a pesar suyo²⁸⁵, está a caballo entre la teoría sistémica y la teoría de la acción comunicativa.

Frente a lo que sostienen algunas tesis neomarxista, Habermas no cree que los sistemas regidos por medios sean necesariamente patológicos. Lo que intenta con su propuesta teórica es conformar un marco para analizar cuándo las crisis se convierten en patológicas: esto es lo que Habermas conoce como “colonización” de un ámbito por otro. Diagnosticado el problema bastará recomponer las piezas para proceder a solucionarlo.

²⁸⁰ *ibid.*, pp. 660-668

²⁸¹ “La integración social por medio de la fe es sustituida por una integración social nacida de la cooperación”; *ibid.*, p. 556

²⁸² *ibid.*, pp. 827-829

²⁸³ *ibid.*, pp. 661-668

²⁸⁴ *ibid.*, pp. 839-843

²⁸⁵ Baxter, *Habermas*, pp. 51-59

Destacaremos dos ejemplos de colonización que desvelan patologías que una correcta regulación deberá corregir. En primer lugar, respecto a las crisis económicas, frente al marxismo ortodoxo Habermas sostiene que, gracias a la política y al derecho, el Estado del bienestar consiguió (y por tanto hoy podría conseguir de nuevo) aplacar sus efectos mediante un desplazamiento hacia el sistema administrativo. Sin embargo, cuando no somos nosotros quienes mediante la política o el derecho enmarcamos a la economía, será fácil que ésta acabe rigiendo perversamente la actuación política y provocando lo que en su día llamó crisis de racionalidad administrativa.²⁸⁶

Pero, en segundo lugar, su teoría también da también cuenta de crisis en la reproducción simbólica de la sociedad que pueden ser inducidas *internamente* (por ejemplo, una expertocracia que empobrece las comunicaciones corrientes) o *externamente*.²⁸⁷ En *Teoría de la acción comunicativa* se presta sobre todo atención a esta última que toma forma en lo que denominará “colonización del mundo de la vida”: esto ocurre cuando los dominios de acción comunicativamente estructurados e informalmente organizados que corresponden al mundo de la vida (encargado de la reproducción cultural, la integración social y la socialización) son invadidos por formas sistémicas de organización y racionalidad.²⁸⁸ Y como paradigma de estas patologías sociales encontramos lo que Habermas denomina procesos de “juridificación”, es decir, de extensión (colonización) de la forma jurídica a áreas que habitualmente se regulaban informalmente. Se trata de un proceso de hiperburocratización y de una consecuente individualización que afecta, por ejemplo, a la forma en la que una sociedad comprende la solidaridad o a la forma en que una persona entiende su situación de vulnerabilidad en relación con un Estado asistencial.²⁸⁹ El equivalente económico sería la monetarización de nuestras relaciones.

²⁸⁶ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, p. 919. Sobre esto, también: Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, pp. 110-121. “El aparato del Estado se encuentra entonces ante dos tareas simultáneas: por un lado, debe recolectar la masa de impuestos requerida en detrimento de ganancias e ingresos privados, aplicándola con racionalidad suficiente como para evitar las perturbaciones de un crecimiento sujeto a crisis; por otro lado, la recolección selectiva de los impuestos, el modelo de prioridades reconocido para su aplicación y los propios rendimientos administrativos han de procurarse de tal modo que resulte satisfecha la creciente necesidad de legitimación” (p. 112).

²⁸⁷ Antes trató esto en: Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, pp. 121-132. “Aun cuando el aparato del Estado lograra incrementar la productividad del trabajo y distribuir ese aumento asegurando un crecimiento económico no exento de perturbaciones, sin duda, pero sí de crisis, ese crecimiento se cumpliría siguiendo prioridades que no se establecerían de acuerdo con los intereses generalizables de la población, sino de acuerdo con los fines privados de la optimización de la ganancia (...) Vimos que el Estado no puede hacerse cargo sencillamente del sistema cultural, y que más bien la expansión de los ámbitos sometidos a planificación estatal problematiza los sobrentendidos culturales. El ‘sentido’ es un recurso escaso, y que pasa a serlo cada vez más. Por eso entre el público de los ciudadanos aumentan las expectativas orientadas hacia los valores de uso, o sea, controlables según el resultado. El creciente nivel de exigencias es proporcional a la necesidad cada vez mayor de legitimación: el recurso ‘valor’, obtenido por vía fiscal, debe reemplazar al ‘sentido’, recurso escaso. Así, déficit de legitimación debe compensarse con recompensas conformes al sistema. Una crisis de legitimación surge cuando las demandas de recompensas conformes al sistema aumentan con mayor rapidez que la masa disponible de valores, o cuando surgen expectativas que no pueden satisfacerse con recompensas conformes al sistema (...) Así, la puja democrática entre partidos, como forma de legitimación, implicaría costos que no podrían afrontarse.” (p. 129 y s.)

²⁸⁸ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 837-838

²⁸⁹ *ibid.*, pp. 890-891

Tal y como se ha expuesto la propuesta, destaca mucho más su capacidad crítica que la propositiva: se exponen los dos niveles; se explica cómo detectar las patologías; y se advierte la necesidad de que un medio rector saque sus narices del normal funcionamiento de otro sistema.

3.3.3 ¿Hay evolución social en la diferenciación sistémica del mercado? Entre la “actitud performativa” y la “actitud objetivante”.

Expuesta ya esta ambiciosa teoría de la evolución social, pasaremos, para cerrar el epígrafe, a considerar una importante crítica que quizás quepa hacerle a Habermas. Una crítica desde la historicidad permite remover algunos cimientos que Habermas parece haber naturalizado y hoy, anquilosados, nos nublan cuando queremos echar una mirada sobre el futuro, limitando nuestras probabilidades de emancipación. En otras palabras, aunque Habermas pretenda poner en el centro de su teoría la acción comunicativa como acción propiamente moral, sus esfuerzos pueden resultar baldíos si resulta que los sistemas diferenciados son intocables.²⁹⁰

Con el concepto de mundo de la vida en el que se integra socialmente un interlocutor válido, Habermas dota de la potencia del poder comunicativo a la sociedad civil. Es así como su teoría de la evolución social trata de solventar las perversas derivas de Hegel, quien caracterizó a una sociedad civil, supuestamente universal, conforme a los parámetros liberales de su época. En realidad, toda la arquitectónica de Habermas pivotará en torno a la capacidad de la sociedad civil de integrarse en torno a la acción comunicativa para lo cual será necesario preservar un espacio frente a los imperativos sistémicos que siempre tratan de extender sus medios rectores más allá del ámbito al que deben acotarse. Sólo así se conseguirá preservar la solidaridad suficiente, que es condición necesaria para que el poder comunicativo mantenga a raya los imperativos sistémicos.

Tras el giro dado con su *Teoría de la acción comunicativa* la perspectiva hermenéutica y la funcionalista quedan radicalmente separadas como válidas, cada una, para el conocimiento de las sociedades modernas, “pero incapaces de una mutua contraposición crítica en tanto que se tratan de perspectivas epistémicas heterogéneas”. Tanto la perspectiva del participante (donde la sociedad aparece como mundo de la vida) como la perspectiva objetivante (del observador no implicado que se somete a sistemas de acción racionales con respecto a fines) son necesarias, irreductibles e irrenunciables para los procesos de integración de nuestras acciones, pero cada una en su campo. En este sentido podría decirse que coloca en un mismo nivel de validez lo que, partiendo de la base de la teoría de la acción comunicativa, “no puede ser equiparable en ningún sentido: la coordinación a través del acuerdo intersubjetivo y la coordinación de los trabajos de los productores a través del mercado capitalista”.²⁹¹

²⁹⁰ Se reproduce aquí, con un enfoque mucho más práctico, la crítica de Baxter.

²⁹¹ Romero, *Crítica e historicidad*, p. 154

Pese a la seducción de Habermas por la teoría de sistemas²⁹², no parece justo poner el mismo nivel lo que es intencionado y voluntario y lo que es inintencionado e indisponible; lo que se preocupa por las necesidades humanas y la reproducción material de la sociedad que queda al margen de nuestros criterios y necesidades. Y, sin embargo, toda su teoría de la evolución social presupone que el proceso de desenganche de los sistemas, el proceso de diferenciación sistémica, es un proceso natural, neutro²⁹³ y sin vuelta atrás, inherente a cualquier modernidad pensable. Luego ya cada proceso concreto de diferenciación sistémica tendría su particular evolución (patrón selectivo) y sus problemas. Así pues, *las distorsiones comunicativas* que perturban la paz de Habermas y a las que pretende hacer frente con su teoría *no derivan*, según él, *de la autonomización de la economía capitalista* (o de la administración estatal) respecto del mundo de la vida *sino* del hecho *de que* esa diferenciación *sobrepasara los límites de la institucionalización* funcionalmente necesaria.²⁹⁴ Todo consistiría en encauzar la modernización, protegiendo el espacio de la acción comunicativa de las intromisiones sistémicas e institucionalizando correctamente (mediante un derecho legítimo) los sistemas diferenciados.

El problema es que Habermas no tiene en cuenta que al supuesto surgimiento “natural” del mercado autorregulado en las sociedades modernas le subyace más bien una dimensión ideológica (arraigada en forma de paso necesario para el progreso) desvelada por la mirada que Polanyi lanza a la historia económica, por la crítica de la economía política que nos desvela Gramsci o por la arqueología del liberalismo emprendida por Foucault.²⁹⁵ Más bien fue necesaria la intervención y la planificación de un Estado que obedecía a intereses de clase muy concretos: en ese sentido dice Romero no ser “capaz de representar(se) una evolución social orientada a la diferenciación de la economía capitalista en forma de sistema autónomo fuera de un contexto de sociedad de clases y de conflicto de clases, que es lo que, precisamente, provocaría para Habermas la aplicación del patrón selectivo de modernización causante de la colonización”.²⁹⁶

Presuponer que el proceso de diferenciación sistémica, en concreto el de la economía capitalista, es un proceso natural, neutro y sin vuelta atrás nos oculta la lucha de clases y, al reducir la política prácticamente a un saber de regulación y control sistémico, acabará teniendo consecuencias muy conservadoras. Entre esas consecuencias²⁹⁷, José

²⁹² McCarthy, “Complejidad y democracia: las seducciones de la teoría de sistemas”, *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, pp. 165-192

²⁹³ Para una crítica sobre esta supuesta neutralidad que Habermas mantiene en su Teoría del Derecho: Luis Martínez de Velasco, “¿Es posible un verdadero Estado de derecho democrático? Jürgen Habermas y las aporías de la sociedad liberal”, *Eidos* 9 (2008): 198-239.

²⁹⁴ Romero, *Crítica e historicidad*, pp. 147-151

²⁹⁵ *ibid.*, pp. 142-147

²⁹⁶ *ibid.*, p. 151. Sobre esto, ver también Manuel Jiménez Redondo, “Jürgen Habermas, *Factividad y validez*”, *Debats* 43-44 (1993): 116-120, p. 120

²⁹⁷ Algunas de ellas no escapan a Habermas: “en las sociedades funcionalmente diferenciadas [...] la política sigue siendo el destinatario de los problemas de integración no resueltos; pero a menudo la regulación y el control políticos sólo pueden ejercerse de forma indirecta y tienen que dejar intactos [...] la lógica específica y el específico modo de operar de los sistemas funcionales y de otros ámbitos altamente organizados. De ello se sigue que los movimientos democráticos que surgen de la sociedad civil han de renunciar a aquellas aspiraciones de una sociedad que se organiza a sí misma en conjunto, aspiraciones que, por ejemplo,

Manuel Romero advierte que los países periféricos, como ya sucedía en el esquema hegeliano al que Habermas pretendía superar con su teoría, se someterán a una temporalidad lineal donde la meta del progreso les obliga a promover unas transformaciones económico-sociales que aboquen en unas diferenciaciones sistémicas y en unas democracias liberales análogas a las occidentales. Sin embargo, las sociedades occidentales, las más avanzadas, ya no tendrán ninguna meta que les impulse a realizar transformaciones cualitativas en aras del progreso.²⁹⁸ Habermas congela el tiempo, y por ende castra la creencia en novedades cualitativas, con un modelo según el cual el mundo de la vida “está obligado a una continua resistencia frente a la *hybris* sistémica y a un esfuerzo continuo por reinstalar a los sistemas dentro de sus propios y justos límites”.²⁹⁹

Frente a la tesis de la división natural, neutra e irreversible del sistema económico, es decir, del mercado capitalista, hay que desenmascarar el peligroso potencial ideológico de la pretensión exclusivamente reformista que se esconde tras toda la obra de Habermas: desde diversos ámbitos se acusa a Habermas de ir abandonando la pretensión de “transformación” para ir adoptando una pretensión de mera “contención”. Ciñéndose rigurosamente a los escritos de Habermas, Romero advierte que “si ‘el sistema económico capitalista’ no consiste en una mera relación de poder entre clases, sino ‘un subsistema emancipado de contextos normativos’, ‘un fragmento de socialidad exenta de contenido normativo’, entonces la teoría de la modernidad de Habermas puede postular sin mala conciencia [que]: ‘toda sociedad moderna, cualquiera sea su estructura de clases, tiene que ofrecer un alto grado de diferenciación estructural’”.³⁰⁰

Esto conduce a Romero a concluir, con Kozlarek, que la posición de Habermas “pone de manifiesto un problema esencial: el cosmopolitismo abstracto en el momento de concretizar tiende siempre a absolutizar lo particular de lo propio”.³⁰¹ Esto significa, en definitiva, que Habermas quita del debate político la dinámica misma de diferenciación sistémica y por tanto contribuye, en un momento ideológico, a inhabilitarnos para lanzar críticas contra el capitalismo.

De algún modo, Romero aviva así las ascuas de la vieja crítica de otro estudioso español de Habermas, Raúl Gabás:

“[Habermas] quiere ser un materialista cabal, pero su interaccionismo simbólico sugiere – sin categorizar– dimensiones históricas, perdidas ya para la unidad social, que de suyo se acercan a lo que acostumbramos a entender por ‘espíritu’. Habermas tiene que pronunciarse sobre la medida en que la interacción se despliega precisamente en el medio del trabajo, o bien, por el contrario, se desarrolla desde un autónomo contenido humano universal. (...) Habermas tiene que responder con precisión a la pregunta: ¿puede la discusión política versar sobre intereses humanos generales, o más bien ha de atender a la conciliación de los intereses por los que en el fondo luchan los hombres, a

estuvieron a la base de las representaciones marxistas de la revolución social” (Habermas, *Facticidad y validez*, p. 453).

²⁹⁸ Romero, *Crítica e historicidad*, p. 173

²⁹⁹ *ibid.*, p. 174

³⁰⁰ *ibid.*, p. 172

³⁰¹ Oliver Kozlarek, *Crítica, acción y modernidad. Hacia una conciencia del mundo*, (México: Diada/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004), p. 233; en Romero, *Crítica e historicidad*, p. 172)

saber, los económicos? Sobre una base estrictamente materialista, parece obvia la segunda opción”.³⁰²

Creo que, secundando el propio espíritu de Habermas, resulta fundamental tener todo esto en cuenta si no queremos agotar las múltiples posibilidades de emancipación que debe brindar un horizonte que siempre debe quedar abierto. No obstante, no está de más traer aquí dos argumentos en descargo de Habermas.

En primer lugar, lejos de cerrar las puertas a otros horizontes, lo que parece suceder es que el resultado de su hegeliano método reconstructivo tiende a arreglárselas con lo que el mundo social nos brinda en la actualidad: sí, por un lado, esta puede ser una táctica limitante, por otro resulta realista dejar claro cuáles son las condiciones de posibilidad³⁰³:

“Partiré de la hipótesis de que los derechos humanos se deben menos al particular trasfondo cultural de la civilización occidental que al intento de ofrecer una respuesta a una modernidad social que, entre tanto, se ha extendido globalmente. Las condiciones a partir de las cuales surge esta modernidad podemos valorarlas como queramos, pero para nosotros representan un *factum* que no nos deja ninguna opción y, por lo tanto, no necesitan ni admiten una justificación retrospectiva. En la disputa acerca de una adecuada interpretación acerca de los derechos humanos no se trata sobre lo deseable de la *modern condition*, sino acerca de una interpretación acerca de los derechos humanos que haga justicia al mundo moderno *también desde la perspectiva de otras culturas*.”³⁰⁴

En segundo lugar, la tajante diferenciación de los dos niveles emprendida en *Teoría de la acción comunicativa* variará algo –quizás no lo suficiente³⁰⁵– tras comprender que no es posible establecer una rígida distinción entre la acción comunicativa y determinadas acciones abiertamente estratégicas que vengan reforzadas por reglas normativamente autorizadas. En otras palabras, obedecer a alguien por miedo a su navaja no es más que un caso extremo de entre múltiples tipos de acción estratégica abierta. En otro orden, puedo pagar impuestos redistributivos porque hay sanción pero, además, la ley gozaría de la fuerza legitimadora del consenso social. De ahí que Habermas considere ahora que hay un “continuum” entre el puro poder “de facto” y el “poder transformado en autoridad

³⁰² Gabás, J. *Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, p. 73 y s.

³⁰³ “Lo que simplemente muchos críticos han pasado por alto es el hegelianismo de izquierdas de Habermas. Habermas no está tratando de demostrar conceptualmente que lo que es racional es (o será) real ni que 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”; en Thomas A. McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, (Madrid: Tecnos, 1987), p. 464, nota 12.

³⁰⁴ Habermas, *La constelación posnacional*, p. 156

³⁰⁵ Jiménez Redondo sigue criticando duramente el idealismo habermasiano y la naturalización de la diferenciación sistémica presupuesta en *Facticidad y validez*. Le critica que su reconstrucción, “deducción” o “génesis lógica” del “sistema de los derechos” –que veremos a final de este capítulo y en el siguiente– pase por unos presupuestos que Habermas expresa así: “En nuestro contexto conviene tener presente que con estas descripciones del proceso democrático (modelo ideal) quedan también establecidos los puestos de agujas para una conceptualización normativa del estado y la sociedad (es decir, para proyectar de ellos una ‘teoría crítica’, una teoría que, por tanto, opere también con conceptos normativos). *Se presupone simplemente* una Administración moderna del tipo de ese ‘instituto racional del Estado’ (Weber), tal como se formó a principios del mundo moderno con el sistema de Estados europeos, en entrelazamiento funcional con un sistema económico [cursiva mía]”. Bien, esto irrita a Jiménez Redondo, quien advierte que aunque Habermas “busca de nuevo pasar a la teoría de la sociedad y a la sociología política, no lo logra”. Jiménez Redondo, *Jürgen Habermas, Facticidad y validez*, 116-120, p. 117.

normativa”³⁰⁶, una gradación según las relaciones de poder estén más o menos respaldadas por las normas sociales. Puede haber, pues, en algún punto, una superposición entre la sumisión a un poder fáctico y la aceptación de un poder legítimo. En otras palabras, se podrá obedecer a la ley por convicción o por miedo a la sanción; podré invertir dinero para montar una empresa con exclusivo ánimo de lucro o, al mismo tiempo, tratando de satisfacer una necesidad social; y puedo competir por el poder político por pura ambición o buscando transformar y mejorar la sociedad en la que vivo. En este sentido, Hugh Baxter³⁰⁷ afirma que, si Habermas es consecuente consigo mismo, no le queda otra que admitir que la acción estratégica puede por momentos con-fundirse, más o menos, con la acción comunicativa.³⁰⁸

Por eso los escritos de Habermas hoy no tratan tanto de distinguir entre las interacciones reales con el mundo como de distinguir entre dos formas de enfrentarse al mundo: la actitud “performativa” (base para la acción comunicativa) y la actitud “objetivante” (base de la acción estratégica). Mientras que en actitud performativa nos orientaríamos hacia la validez y nos relacionaríamos con normas sociales criticables y necesitadas de justificación, en actitud objetivante las normas sociales solo se nos aparecerían como meros hechos sociales que desencadenan determinadas consecuencias en función de si las obedezco o no. Ambas actitudes reflejan también una diferencia radicada en la forma en la que hacemos frente a las normas sociales: bien asumiendo su facticidad y adoptándolas por miedo a las consecuencias o bien otorgándoles validez y siguiéndolas por convicción.³⁰⁹ Se esbozan ya aquí las dos formas de enfrentarse al derecho que subyacen a *Facticidad y validez* y que deben guiar el continuo proceso de justicia a través del derecho: uno se enfrenta al derecho asumiendo su *facticidad* y acatándolo por miedo a la sanción o con la convicción de que es justo y acatándolo (además) por su *validez*. Cuando acatamos un derecho fáctico que además tenemos por válido podría decirse que actuamos, al tiempo, estratégica y comunicativamente.

Es por eso que a pesar de los riesgos colonizadores de una “juridificación” del mundo de la vida (preocupación mostraba sobre todo en *Teoría de la acción comunicativa*, en consonancia con la primera generación de la Escuela de Frankfurt), nuestro autor no dejará de confiar en el potencial emancipador del derecho: éste el que, como veremos al final de este capítulo y en el siguiente, juegue el papel clave en la arquitectónica habermasiana para proceder a la descolonización de aquellos ámbitos de comunicación que los imperativos sistémicos han distorsionado tras salirse de su ámbito y tratar de imponerse en una esfera que no les corresponde (burocratización, mercantilización). Para ello habrá que analizar el viraje conceptual que *Facticidad y validez* introduce en su concepción del derecho.

³⁰⁶ Habermas, “Crítica de la teoría del significado”, *Pensamiento postmetafísico*, p. 136

³⁰⁷ Baxter, *Habermas*, p. 16

³⁰⁸ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 206: “las interacciones simples se dispersan sobre un continuo que por sus dos cabos viene limitado por los tipos puros que representan, respectivamente, la acción orientada por valores y la acción dirigida por interés”.

³⁰⁹ *ibid.*, p. 207

Precisamente por su doble componente de validez (legitimidad que da el respaldo social y crítico –producido en las interacciones lingüísticamente mediadas en el mundo de la vida– a una norma o al procedimiento que da luz a la norma y que nos puede llevar a obedecerla por convicción) y de facticidad (obligatoriedad de una norma positivada en un ordenamiento que ahora debe ser obedecida, al menos, por miedo a la sanción), el derecho toma una definición ambivalente en la obra de Habermas, cayendo a veces en el campo de la teoría de sistemas y, a veces, en el análisis del mundo de la vida.³¹⁰ Al ser necesario para la institucionalización de los sistemas diferenciados que son el mercado (mediante principios de derecho privado) y la administración (mediante derecho público, principalmente el constitucional), el medio “derecho” será la bisagra, la pieza clave de la arquitectónica habermasiana. El derecho, que regiría en el “sistema cultural de la acción”, servirá para anclar a los sistemas regidos por el medio “dinero” y el medio “poder” a la “solidaridad” que es el medio que, a través de la acción comunicativa, rige en el mundo de la vida.³¹¹ Sólo cuando el medio derecho (en la medida que les alcance su regulación) sea válido, además de fáctico, los sistemas diferenciados quedarán anclados a las estructuras propias del mundo de la vida.

“De esta comprensión de la democracia se sigue la exigencia normativa de un desplazamiento del centro de gravedad en la relación de esos tres recursos, a saber, el dinero, el poder administrativo y la solidaridad, con los que las sociedades modernas satisfacen su necesidad de integración y su necesidad de regulación y control. Las implicaciones normativas saltan a la vista: la fuerza sociointegradora que representa la solidaridad, que ya no puede extraerse sólo de la fuente que representa la acción comunicativa, ha de poder desarrollarse a través de espacios públicos autónomos extraordinariamente diversos y de procedimientos de formación democrática de la opinión y la voluntad, institucionalizados en términos de Estado de derecho; y a través del medio que representa el derecho ha de poder afirmarse también contra los otros dos mecanismos de integración de la sociedad, a saber, el dinero y el poder administrativo”.³¹²

Pese a que el discurso como tal no dejará de ser una práctica excepcional, la teoría de dos niveles que acabamos de ver nos es sumamente útil para luchar contra las patologías sociales con las miras puestas en la institucionalización jurídica de la práctica discursiva en distintos contextos (investigación científica, procedimiento democrático, procedimiento jurídico, etc). Se trata de este modo de desplegar el potencial racionalizador implícito en la acción comunicativa. Si conseguimos ir acercando los requisitos de un discurso libre de coerciones a la práctica comunicativa fáctica nos iremos acercando a lo que Habermas llamó “trascendencia en la inmanencia”: una trascendencia débil, rescatada de los presupuestos del habla, que permite establecer los requisitos de una comunicación no distorsionada como criterio de normatividad para los acuerdos alcanzados en cualquier ámbito social. Y es que la argumentación, al permitirnos proseguir una legítima coordinación de la acción, nos ayuda a dar el salto desde la facticidad a la validez, dotando de reflexividad tanto a las autocomprensiones como a las autodeterminaciones. Por una parte, esto evita la ciega reproducción cultural que garantiza el entendimiento

³¹⁰ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 895-896. Sin embargo hoy repudia el derecho en cuanto mero medio: Habermas, *Facticidad y validez*, pp. 445-446.

³¹¹ Sobre el concepto de solidaridad en Habermas: Max Pensky, *The ends of solidarity*, (Albany: State University of New York Press, 2008), pp. 1-31

³¹² Habermas, *Facticidad y validez*, p. 375 y s.

hermenéutico, permitiéndonos así escapar de la determinación contextual hacia una autocomprensión reflexiva y tolerante (*vida buena*, tanto de los sujetos individuales como del sujeto político colectivo) (4). Por otra, garantiza la autodeterminación: aunque partamos de una tradición dada o aunque los imperativos sistémicos estén colonizando el mundo de la vida, debemos tratar de liberarnos desde el diálogo razonado y correctamente institucionalizado, universalizando los intereses y actuando en consecuencia. Aquí distinguiremos entre la moral y el derecho (5).

4. Reproducción de “personalidad” y “cultura”. Autorrealización como impulso hacia la libertad: por una autocomprensión ética reflexiva en la “disputa de los historiadores”

Siguiendo a Mead, Habermas caracterizará la identidad en la doble faceta de la autocomprensión ética como un ser individuado y que actúa autónomamente.³¹³ La primera faceta de una identidad satisfecha, íntegra o autorrealizada, exigirá de la sociedad muestras de “solidaridad”, de reconocimiento de la identidad particular que desarrolla el sujeto. La segunda faceta requiere un reconocimiento de la igual *dignidad* (en abstracto), algo que una comunidad bien ordenada (justa) reconoce al individuo en tanto conciudadano (un igual), es decir, en tanto sujeto de derechos y obligaciones que forma parte del cuerpo que se *autogobierna*.

“Toda moral autónoma tiene que resolver, al mismo tiempo, dos tareas: al reivindicar un trato igual, y con ello un respeto equivalente por la dignidad de cada uno, hace valer la inviolabilidad de los individuos en la sociedad; y en cuanto exige la solidaridad por parte de los individuos, al ser vistos éstos como miembros de una sociedad en la cual se han socializado, protege las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco. La *justicia* se refiere a la igualdad de la libertad de los individuos que se determinan a sí mismos y que son irremplazables, mientras que la *solidaridad* se refiere al bien, a la felicidad de los compañeros, hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida, y de este modo también a la preservación de la integridad de esa forma de vida.”³¹⁴

Respecto a las cuestiones identitarias del singular, debería ahora quedar asentado, por una parte, que con la actitud performativa que tomamos al querer entendernos unos a otros, se da a todo hablante la posibilidad de emplear el “yo” del acto ilocucionario de modo que quede clara la pretensión de ser reconocido como persona individuada que asume de forma incanjeable su propia biografía (Kierkegaard). Además, que como seres históricos y sociales que somos (Hegel), nos hallamos ya siempre en un mundo de la vida estructurado lingüísticamente (Humboldt). Y, finalmente, que aunque el logos del lenguaje se sustrae a nuestro control para “abrirnos al mundo” y nos trasciende en las formas de comunicación en las que nos entendemos unos con otros acerca de algo en el mundo y acerca de nosotros mismos (Heidegger y Wittgenstein), lo cierto es que somos siempre nosotros, los sujetos capaces de hablar y actuar, quienes se entienden entre sí en este medio (Mead).

³¹³ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 231 y s.

³¹⁴ Apel, Aranguren, and Cortina, *Ética comunicativa y democracia*, p. 198

Pues bien, como la realización de la propia personalidad puede quedar frustrada (resquebrajando una “autorrealización *malograda*” –para la que Honneth, además del reconocimiento como “sujeto de derecho” y necesario receptor de “solidaridad”, añadirá una tercera dimensión: el cuidado, el “amor” al singular– y sumiéndonos en un sentimiento de humillación que encenderá las luchas por el reconocimiento³¹⁵), Habermas reclama a la comunidad ayuda mutua para que todos, como seres individuados, podamos conseguir ese logro y, en ese sentido, afirma que “el concepto postconvencional de la justicia puede concordar con la solidaridad”.³¹⁶

No obstante, él somete la legitimidad del reconocimiento (de la solidaridad) que todo ser autónomo e individuado busca cuando ansía asumir responsablemente su biografía a la intersubjetividad propia de la acción comunicativa. Esto debe ser así porque “quien actúa estratégicamente ya no se nutre de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido; tras tornarse, por así decirlo, en amundano, se enfrenta al mundo objetivo y sólo decide a tenor de preferencias subjetivas. Para ello no depende del reconocimiento de otros. La autonomía se transforma entonces en libertad de arbitrio y la individuación del sujeto socializado en el aislamiento de un sujeto liberado de supuestos interactivos, que se posee a sí mismo”.³¹⁷ De ahí que en ningún caso la simple facticidad de los valores del mundo de la vida en que nos socializamos garantice *per se* su validez. Al contrario, la búsqueda de validez nos impele a prevenirnos de las manipulaciones de quienes pretendan dictar en qué deba consistir nuestra identidad.

Pues bien, este criterio de reconocimiento vale tanto para la autocomprensión individual (terreno explorado de Kierkegaard a Heidegger) como para la autocomprensión ético-política de una comunidad. O sea, vale tanto para la reproducción de “personalidad” (individual), como para la reproducción de “cultura”. Seguiremos ahora con unas reflexiones de Habermas acerca de la identidad alemana, concretamente sobre cómo dotar de contenido democrático a su autocomprensión ético-política, para la que Dolf Sternberger ya acuñó el término “patriotismo constitucional”.

Testigo de excepción de la “disputa de los historiadores” que se produce en Alemania, relativa a su memoria histórica en torno al nazismo, Habermas no puede tolerar que muchos conservadores reclamen tomar distancia respecto del nacionalsocialismo, para actualizar determinados elementos del pasado nazi de manera que puedan ser asumidos en una nueva conciencia nacional, capaz de calar en toda la población. Como representante del bando crítico, Habermas teme una *nivelación histórica de lo excepcional* que acabe por “embotar

³¹⁵ Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, pp. 196 y ss.

³¹⁶ Apel, Aranguren, and Cortina, *Ética comunicativa y democracia*, p. 199. Sobre esto, dice Helmut Peukert que para Habermas la justicia es la igualdad en la libertad (esto es lo que hace competente al sujeto para decidir sobre lo justo), desplegada históricamente (no puntualmente, sino avanzando sobre víctimas y verdugos, dice Reyes Mate) en forma de solidaridad: con ésta se quiere llevar de la mano a los rezagados hasta que puedan ejercer de sujetos autónomos y libres en las correspondientes deliberaciones. [Peukert, 1978, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentaltheologie*, Suhrkamp, Franckfurt, 301-310; en Reyes Mate, *Tratado de la injusticia*, (Rubi: Anthropos, 2011), p. 154].

³¹⁷ Habermas, “Individuación por vía de socialización”, *Pensamiento postmetafísico*, pp. 231– 232.

la conciencia de las discontinuidades de nuestra historia reciente”.³¹⁸ Él exige aprender de la historia, de verdad, desde una conciencia histórica moderna que permita romper con el tradicionalismo de continuidades consideradas cuasinaturales. En ese empeño se enfrentará no sólo a la filosofía de la historia y al historicismo, sino también a la hermenéutica.

La hermenéutica describe a los miembros de cada comunidad como haciendo suyas y prosiguiendo de forma más o menos original (a partir de sus propias expectativas de futuro), pero ininterrumpidamente, las tradiciones en las que han crecido. Sin embargo, no se interesa tanto por aprender de la historia misma, “cuanto de los textos, es decir, de doctrinas transmitidas y dotadas dogmáticamente de autoridad”.³¹⁹ De ahí que, consciente de que si los historiadores alemanes se saliesen con la suya las generaciones futuras aprenderían en los libros una historia donde se “niveló lo excepcional”, Habermas lanza a la tradición hermenéutica esta pregunta: “¿Quién nos garantiza que en la formación de un canon se estén escogiendo las cosas correctas y no se esté considerando clásico lo que determinada gente llama ‘clásico’?”³²⁰

De este modo Habermas hace suya la exigencia que, desde su filosofía de la historia embebida de dialéctica negativa, Walter Benjamin ya planteó contra un neohistoricismo que comprendía las continuidades históricas como cuasinaturales –la de “pasar a la historia el cepillo a contrapelo”.³²¹ Habermas exige que la prosecución de una tradición no sea nunca ciega porque él cree que se puede *aprender de la historia*, como se ha dicho, desde la “conciencia del pecado” de la que hablara Kierkegaard. Por eso exige que se adopte un punto de vista crítico desde el cual se puedan depurar justificadamente responsabilidades históricas en el sentido de Jaspers.³²² Él entiende que no se puede obviar, como si nada, que en Auschwitz quedó rota la capa de solidaridad con todo lo que lleva rostro humano: la “ingenuidad de la que habían extraído su autoridad tradiciones incuestionadas, de las que se habían nutrido continuidades históricas”, queda rota. “Auschwitz cambió las condiciones relativas a la continuación de la vida histórica”.³²³

³¹⁸ Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 85

³¹⁹ Habermas, *Más allá del Estado nacional*, p. 44

³²⁰ *ibid.*, p. 44. Ver también: Habermas, “Qué es un pueblo? Sobre la autoconciencia política de las ciencias humanas en el ‘Vormätz. El ejemplo de la Asamblea de Germanistas celebrada en Francfort en 1846’”, *La constelación posnacional*, pp. 35 y ss. Y también: Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*. “Cuando uno pretende colocarse lisa y llanamente en la situación de los participantes con el fin de entender a los actores y sus acciones a partir de su propio contexto, se corre el peligro de perder de vista el plexo fatal que fue ese período en su conjunto (...). No es lícito limitarse, por mor de una ‘comprensión’ en sentido enfático, a considerar los detalles desde la perspectiva de lo próximo” (p. 111).

³²¹ Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre la historia*, (Santiago Chile: Lom, 1996): “No hay documento de la cultura que no sea a la vez documento de la barbarie. Y así como el documento no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de tradición por el que pasa de una mano a otra”.

³²² Karl Jaspers, *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*, (Barcelona etc.: Paidós, 1998) Sobre esto: Habermas, *Ensayos políticos*, p. 230

³²³ Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 87. Trata de poner fin a la opaca tesis neorristotélica de que una tradición sólo puede enjuiciarse desde sí misma, ya que “esto sólo es plausible si pudiéramos confiar en que a las prácticas les basta para acreditarse el venir sustentadas por la solidez de una tradición”; pero las cámaras de gas han roto la “confianza antropológica” en la que dicha tesis se sustentaba. “Desde entonces ya no es posible una vida consciente sin desconfiar de toda continuidad que se afirme incuestionadamente y que pretenda también extraer su propia validez de ese su carácter incuestionado” (p. 114).

Cuando Habermas, a diferencia de la hermenéutica, se cuestiona por nuestra capacidad para aprender de la historia misma –no sólo de los textos considerados clásicos por el *establishment*–, ya no se cuestiona por los “mudos efectos de una tradición conformadora de nuestra mentalidad, ni tampoco de nuestro haber crecido y haber sido socializados en una determinada tradición cultural”³²⁴: el aprendizaje es aquello que surge cuando hacemos frente a determinados problemas que nos sobrevienen de improviso y frente a los que a menudo fracasamos dolorosamente, con muy importantes consecuencias.

“De las tradiciones en que estamos aprendemos siempre sin apercibirnos de ello; pero la cuestión es si podemos aprender de aquellos acacimientos en los que se refleja el fracaso de tradiciones”.³²⁵

Es en este momento de fracaso donde la historia deberá valer como *magistra vitae*. Se da la voz de alarma, a fuer de instancia crítica, cuando fracasa y se cuestiona aquello que habíamos tenido por correcto (más o menos acríticamente) en nuestra herencia cultural. Y así es como la historia puede al menos enseñarnos qué camino no hemos de recorrer si no queremos que determinada historia se repita.

Y es que, frente a la filosofía de la historia, el historicismo y la hermenéutica –que pregonan que podemos aprender de la historia si ésta tiene algo positivo que decirnos–, Habermas es bastante escéptico.³²⁶ Evidentemente, en tanto que nos integramos socialmente, y que reproducimos de ese modo la cultura con que nos socializamos, estamos aprendiendo de la historia, es decir, de elementos culturales que han evolucionado históricamente. Sin embargo, ese aprendizaje no nos proporciona más que un *mundo de la vida* que queda a nuestras espaldas y que, como tal, funciona de forma prácticamente inconsciente y automática: “la acción comunicativa se desarrolla dentro de un mundo de la vida que queda a las espaldas de los participantes en la comunicación. A éstos sólo les es presente en la forma prerreflexiva de unos supuestos de fondo que se dan por descontados y de unas habilidades que se dominan sin hacerse problema de ellas”.³²⁷ Por eso Habermas argumenta que sólo *aprendemos* (algo nuevo, consciente y reflexivamente) cuando ese *mundo de la vida* que quedaba detrás (irreflexivamente presupuesto en la conversación entre tú y yo) se rompe y deja de sernos útil para entendernos y convivir o para afrontar nuevas experiencias. Será en ese momento cuando mediante la acción comunicativa y la argumentación aprendamos, reflexivamente, y reconstruyamos ese *mundo de la vida* que se había problematizado y puesto enfrente nuestro para ser analizado. En conclusión, solamente aprenderíamos de experiencias negativas, tanto individual como colectivamente. En palabras de Agapito Maestre, que recogen magistralmente la tesis de Habermas y de toda una escuela crítica que aprendió y ahora piensa desde Auschwitz: para ser considerado

³²⁴ Habermas, *Más allá del Estado nacional*, p. 73

³²⁵ *ibid.*, p. 45

³²⁶ *ibid.*, p. 73: “La historia como *magistra vitae* es un viejo topos; pero en sus lecturas afirmativas conduce a engaño; esto es por lo menos lo que podríamos haber aprendido de un uso de la historiografía que en muchos aspectos resulta equivocado”.

³²⁷ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, p. 385

hombre hay que “practicar la *comprensión* del *otro*, aun cuando en ello se juegue su propia identidad, es decir, el no reconocimiento por parte de ese otro”.³²⁸

Cuando, como es el caso que estamos tratando acerca de la “disputa de los historiadores”, el aprendizaje colectivo debe emplearse en un autoentendimiento ético-político, habrá que esforzarse para no confundir (para que no nos confundan, en realidad) el punto de vista del observador analítico con la perspectiva que adopta el participante en discursos de autocomprensión, pues de lo contrario la ciencia histórica degeneraría en política histórica.³²⁹ En otras palabras, cuando un historiador o etnometodólogo, amparándose en la supuesta neutralidad de su ciencia, periodiza la historia, lo que en realidad está haciendo (y de esto es de lo que debemos ser conscientes) es abandonar el campo en el que él es un experto y en el que le presuponemos superioridad (búsqueda y comprobación de datos y hechos históricos, a partir de determinados documentos) para adoptar una perspectiva de participante en un discurso, que debe ser público, sobre la valoración de dichos hechos.³³⁰ En ese discurso donde se dirimen ideas y valores, parapetarse tras el título de experto (observador analítico) es un despropósito y un engaño: no puede intervenir más que como intelectual, en pie de igualdad con el resto de ciudadanos. Al confundir la perspectiva del observador con la del participante, se reduce nuevamente y de forma interesada la acción comunicativa al aspecto del entendimiento: identificando las condiciones del comprender con las condiciones de la comunicación lingüística corriente se pretende que aceptemos sin chistar lo que el experto historiador nos diga. Se obvian así interesadamente los juegos de poder, dando prevalencia a unos testimonios sobre otros, a unos libros sobre otros, etc. Y al final de esta aparentemente equidistante tarea, la historia acaba siendo escrita por los vencedores, quienes evaden cualquier tentativa de ir más allá en la adjudicación de responsabilidades, de entender qué autocomprensión les llevó hasta Auschwitz y proceder a su transformación o abandono. Esto es lo que neohistoricistas y conservadores alemanes deseaban a fin de enterrar la *culpa alemana*.

Frente a ese ramplón y conservador procedimiento hermenéutico Habermas exige una reflexión hermenéutica en el método: una hermenéutica crítica. Pretende ahondar en las cuestiones de identidad, en la articulación de una cultura o autocomprensión colectiva, sincera y honesta, que satisfaga los criterios de justicia política y a la vez exprese las más profundas aspiraciones de una comunidad política conformada por su propia historia. Como las tradiciones —que se han podido volver cuestionables— son una posesión común, y no de una comunidad de historiadores, “sólo pueden cambiarse de forma consciente en el medio que representa la disputa pública en torno a la interpretación correcta de ellas”³³¹ de manera que también los ciudadanos hagan uso de la historia, “tomando de ella las gramáticas, susceptibles siempre de ponerse en duda, que les permitan articular las

³²⁸ Maestre, *Modernidad, historia y política*, p. 97.

³²⁹ Habermas, “Sobre el uso público de la historia”, *La constelación posnacional*, p. 47

³³⁰ Habermas, *Más allá del Estado nacional*, p. 172

³³¹ *ibid.*, p. 53.

perspectivas conceptuales, la descripción y la puntuación [*periodización*] de los desenvolvimientos históricos”.³³²

Para ello, podrían usarse canales de comunicación como la prensa y medios de comunicación de masas, instituciones de carácter pedagógico de tipo popular o escolar, espacios públicos de tipo científico y literario, foros ciudadanos o comisiones parlamentarias de encuesta.

En este caso, huelga decir que Auschwitz es el mayor fracaso de la civilización, y su sólo recuerdo (que hoy en Alemania se garantiza físicamente con un monumento que, en pleno centro de Berlín, pone a prueba la solidez de la nueva autocomprensión alemana³³³) debe servir a los alemanes para abandonar su autocomprensión como nación étnica, asentada en la identidad alemana desde 1871. El recuerdo de Auschwitz por medio del monumento deberá servir para “hacer limpieza en casa”, algo que para Habermas no parece una tarea acabada visto las reticencias de tantos alemanes al monumento en recuerdo del Holocausto, “por exhibir nuestra vergüenza” y porque “humilla” a los alemanes a ojos de los demás.³³⁴ Para él, quienes opinan que enfrentarse abiertamente con el pasado puede conducir a la desestabilización y que por tanto hay que recurrir al “borrón y cuenta nueva” plantean una falsa alternativa al no haber opción real entre ocultación y autocrítica. Primero, porque no es posible la represión de memorias disonantes aun cuando ello fuera funcional³³⁵ y, segundo y más importante, porque no se puede recurrir a un consenso de fondo en una comunidad moderna, pluralista por antonomasia. Es necesario recurrir a principios y procedimientos abstractos porque una vez que los ciudadanos se acostumbran a la libertad y a las instituciones democráticas no queda otra que entender la República y su Constitución como un logro histórico obtenido desde el propio contexto nacional, pero que debe hacer surgir una identidad posnacional. En otras palabras, puesto que autocomprensión política y conciencia histórica están estrechamente vinculados, el patriotismo constitucional, tal y como Habermas lo fundamenta, para la Alemania federal sólo podía pasar por que los alemanes se comprendiesen ético-políticamente como un país

³³² *ibid.*, p. 81. Ver también: Habermas, “Sobre el uso público de la historia”, *La constelación posnacional*, p. 54. “Es evidente que el modo que tenemos de enjuiciar las cuestiones de la imputación de responsabilidades no depende sólo de los hechos, sino también de nuestra forma de mirar estos hechos. Qué parte –en esa mirada histórica hacia el pasado– atribuimos a las personas y qué parte a las circunstancias –dónde ponemos el límite entre la libertad y la coacción, entre la culpa y la disculpa– es algo que depende también de una precomprensión que ya llevamos con nosotros cuando abordamos los acontecimientos. La disposición hermenéutica a reconocer el verdadero alcance de la responsabilidad y la complicidad varía en función de nuestra comprensión de la libertad, es decir, según cómo nos valoremos en tanto que personas responsables y según cuánto nos exijamos a nosotros mismos como actores políticos. Junto con las cuestiones de autocomprensión ético-política también se encuentra en discusión esta misma precomprensión. La forma en que, en esa mirada retrospectiva a la historia, veamos distribuida la culpa y la inocencia refleja también las normas según las cuales estamos dispuestos, como ciudadanos de esta República, a respetarnos mutuamente. Y en este discurso los historiadores ya no participan como expertos sino, como todos nosotros, en el papel de intelectuales”.

³³³ Habermas, “El dedo acusador. Los alemanes y su monumento”, *Tiempo de transiciones*.

³³⁴ *ibid.*, p. 55. Sobre esto, también: Habermas, “Sobre el uso público de la historia”, *La constelación posnacional*, pp. 43 y ss.

³³⁵ Habermas, *Más allá del Estado nacional*, pp. 174 y ss. La puntuación o periodización que los historiadores atribuyen a cada época se desplaza con las situaciones hermenéuticas de partida (con las expectativas de futuro de cada presente), pero no se las puede manipular a voluntad.

que sólo tras la cesura de Auschwitz, y con mucho esfuerzo, habría logrado una aceptable cultura política liberal, purgada de antisemitismo y nacionalismo, y que ahora incluye el respeto por la integridad del *otro* precisamente en esa su otroidad o alteridad.³³⁶

En cuanto a su propuesta de periodización de la historia, Habermas insiste³³⁷ en la necesidad de separar los procesos de autocomprensión de las dos alemanias. Rechaza la periodización única y cínicamente interesada que hacen algunos historiadores (a quienes en este ámbito no hay que considerar científicos de la historia y, por tanto, expertos; sino como intelectuales y, por tanto, con el mismo derecho a opinar que el resto) con la etiqueta de “época de las ideologías” o “de la guerra civil” o “de los totalitarismos”, y que equipararía a nazis y soviéticos e iría de 1914 a 1989. Habermas rechaza de plano que tras 1989 debamos adoptar una conciencia de vuelta a la “normalidad” que ponga entre paréntesis la cesura que supuso 1945. Advierte, como decíamos, que estos historiadores insisten en la tesis del paréntesis totalitario porque en realidad quieren volver a un proceso global que conciba Alemania como comunidad de destino. Es el caso de Schmitt y sus seguidores, quienes creen que la Historia, infectada por el bacilo de la filosofía de la historia, se salió hasta tal punto de su curso habitual que sólo tras 1989 ha podido volver a su cauce habitual de las historias nacionales. Sin embargo, ni Auschwitz es un acontecimiento más dentro de una época totalitaria –desde luego no lo puede ser para los propios alemanes– ni la solución pasa por volver a las historias nacionales. Auschwitz es más bien la consecuencia de una autocomprensión étnica, embebida de historicismo, que va desde 1871, con el nacimiento del Estado alemán de la mano de Bismarck, a 1945. De ahí su insistencia en que debemos comprender Auschwitz como una cesura con las viejas tradiciones historicistas y como un nuevo comienzo: desde 1945 en adelante fue la época en la que por fin se consolidó una cultura política liberal, no una nación étnica, sino de ciudadanos.

Por lo demás, en la medida en que las cuestiones éticas o de autorrealización (“cultura” y “estructuras de la personalidad”) se tornan reflexivas, también queda sujeto a presión un Derecho que, como lo moral, surge de la autodeterminación (ahora jurídica, del conjunto ciudadano, y no moral, del hombre) y atañe, como lo moral, a las cuestiones de justicia o universalizables, pero limitadas a una comunidad concreta con su propia cultura. Así es como el derecho se tendrá que ir viendo despojado de toda impregnación ética que sea inasumible para las minorías.

³³⁶ Se introduce así un criterio cognitivo-moral en la autocomprensión ética alemana: “ya no es posible sostener la referencia etnocentrista de la propia perspectiva, esa forma de cerciorarse de la propia procedencia histórica consistente en referirnos siempre a nosotros mismos”; en *Tiempo de transiciones*, p. 70. Cf también: Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 94: “el patriotismo constitucional ya no se siente comprometido con continuidades triunfales; es incompatible con una conciencia histórica que, cual si de una naturaleza secundaria se tratase, permanece ciega para la profunda ambivalencia de toda tradición, para la cadena de lo que ya no es susceptible de reparación, para el bárbaro lado nocturno que hasta aquí ha venido acompañando a casi todas las adquisiciones culturales”.

³³⁷ Habermas, “¿Aprender de las catástrofes? Un diagnóstico retrospectivo del corto siglo XX”, *La constelación posnacional*, pp. 64 y ss.

5. Reproducción de la “sociedad”. La “autodeterminación” como impulso hacia la igualdad: un principio discursivo “neutro” para la autonomía (moral) y para la autolegislación (democrática)

“Las argumentaciones apuntan *per se* más allá de todas las formas de vida particulares. En los presupuestos pragmáticos de los discursos o deliberaciones racionales se *universaliza, abstrae y desborda* el contenido normativo de los supuestos practicados de la acción comunicativa, es decir, se extienden a una comunidad inclusiva que no excluye en principio a ningún sujeto capaz de lenguaje y acción en tanto que pueda realizar contribuciones relevantes. Esta idea muestra la salida de aquella situación en la que los interesados han perdido su apoyo ontoteológico y tienen que crear, por así decir, sus orientaciones normativas por sí mismos.”³³⁸

Esta creación de orientaciones normativas “por sí mismos” es lo que literalmente quiere decir la “autodeterminación”. Hay que aclarar que en el nivel postmetafísico de fundamentación del que se encarga la teoría habermasiana se separan simultáneamente de la eticidad tradicional normas jurídicas y normas morales. Ambas son dos clases distintas de normas que se complementan mutuamente pero que, a pesar de lo que creyera Kant, no se subordinan unas (las jurídicas) a otras (las morales). Ni los derechos fundamentales positivados constitucionalmente son simples copias de los derechos morales, ni la autonomía política es una copia de la autonomía moral.³³⁹

En primer lugar: desde un punto de vista funcional ambos se complementan, pues los procedimientos institucionales pueden compensar las limitaciones de la moral. En segundo lugar, a juicio de Habermas, desde un punto de vista normativo la autonomía moral y la autonomía ciudadana son, además de complementarias (pues ambas se refieren a los mismos problemas, pero de forma distinta en cada caso³⁴⁰), cooriginales.

En este último sentido, tanto el concepto de autonomía como el de autodeterminación están relacionados con lo que Habermas denomina principio discursivo (D), que no expresaría más que las exigencias postconvencionales de fundamentación, y que por eso es “neutral frente a la moral y al derecho”. Éste dice: “*válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales.*”³⁴¹

³³⁸ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 71

³³⁹ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 170

³⁴⁰ *ibid.*, p. 171

³⁴¹ *ibid.*, p. 172. Años antes Habermas había escrito que “de conformidad con la ética discursiva, una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo (o pueden ponerse de acuerdo) en cuanto participantes de un discurso práctico en el que dicha norma es válida”; en Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 77. Sin embargo, desde *Facticidad y validez* Habermas se introduce en la lógica jurídica y entiende que el principio discursivo (D) no puede reducirse al ámbito moral, sino que debe abarcar todo el ámbito práctico y servir también como guía de las normas jurídicas. Por eso desde 1992 califica a (D) como “económico principio del discurso”, “neutral frente a la moral y al derecho”, (Habermas, *Facticidad y validez*, p. 172 y Habermas, *La inclusión del otro*, p. 64). Aunque, como él mismo reconoce, deja de tener sentido el nombre de Ética discursiva, lo conserva por conservar el referente. El más apropiado, por ser más abarcador, sería el nombre de Teoría discursiva.

Gracias a una concepción pragmática de fundamentación³⁴², que en cierto modo asimila las cuestiones prácticas a las teóricas, el principio discursivo o *postulado ético discursivo* (D) ya presupone siempre la validez, es decir, la posibilidad de fundamentar la elección de las normas que debo/debemos darme/darnos.³⁴³ Habermas presupone, por tanto, que las cuestiones prácticas pueden en general enjuiciarse imparcialmente y que (D) sólo expresa el punto de vista de la imparcialidad de los juicios prácticos. Nuestro autor elabora así un concepto de autonomía de forma abstracta. Dicho principio se funda en las relaciones simétricas de reconocimiento inscritas en las formas de vida comunicativamente estructuradas y, a partir de ahí, puede adoptar una forma específica para comprobar la *validez* de una u otra clase de normas, morales o jurídicas. Para las primeras (D) tomará la forma del principio moral o de universalización (U) y para las segundas tomará la forma de principio democrático.³⁴⁴

³⁴² La concepción pragmática de la fundamentación nos permite referirnos, con el predicado de verdad “(sólo) al juego de lenguaje de la justificación, es decir, al desempeño público de las pretensiones de verdad” al que el lenguaje nos obliga. Así, Habermas consigue entender la verdad como un caso especial de validez del que también forma parte la validez moral como concepto normativo (Habermas, *La inclusión del otro*, p. 69)

³⁴³ José Luis López de Lizaga, “Ética del discurso y realismo moral. El debate entre J. Habermas y C. Lafont.” *Logos. Anales del seminario de metafísica* 41 (2008): 65-85. Desde 1999 (*Verdad y justificación*), y frente a las críticas de C. Lafont, etc., Habermas tiene que renunciar a equiparar verdad y corrección, pero ello no tiene mayores consecuencias para su cognitivismo moral.

³⁴⁴ Sobre esto, resulta importante recordar la insistencia de autores como Apel [Karl-Otto Apel, “Discourse ethics, democracy and International Law”, *American Journal of Economics and Sociology* Vol. 66, no. 1 (2007): 49-70, p. 52], Abizadeh [Arash Abizadeh, “In defence of the universalization principle in discourse ethics.” *The Philosophical Forum* XXXVI, no. 2 (2005): 193-211, p. 199], o Cortina [Adela Cortina, *La Escuela de Fráncfort: crítica y utopía*, (Madrid: Síntesis, 2008), p. 181; Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, (Madrid: Tecnos, 2008), p. 114; Cortina, *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, p. 183] en recordar que el principio discursivo no es “moralmente neutro”. Pero esto parece ser un malentendido, puesto que Habermas no dice que el principio sea moralmente neutro (cf Oystein Lundestad and Kjartan Koch Mikalsen, “The institutionalisation of international law: on Habermas' reformulation of the kantian project”, *Journal of International Political Theory* 7, no. 1 (2011): 40-62., p. 44) sino que es “neutral a la moral y al derecho”. Sobre esto: Habermas, *Facticidad y validez*, p. 172. Y para ello realiza una definición abstracta que deberá ser completada específicamente para el nivel moral o para el jurídico-político. Y, en cualquier caso, acepta desde el principio su fundamento moral (Cf, por ejemplo, *Facticidad y validez*, p. 559). Pese a todo, es cierto que tardará mucho en dar nítida respuesta a las críticas; en 2011 escribe: “la dignidad humana forma, por así decir, el portal a través del cual el contenido igualitario y universalista de la moral es importado al derecho. La idea de dignidad humana es el gozne conceptual que ensambla la moral del respeto igual de toda persona con el derecho positivo y el proceso de legislación democrático de tal forma que de la interacción entre estos pudo surgir, en circunstancias históricas favorables, un orden político fundado en los derechos humanos”; en Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 21. Esta afirmación es suficientemente contundente para desmentir la crítica de Apel. Habermas explica a continuación que determinados “predicados tienen primordialmente una función de suplencia: recuerdan el modo cognitivo, *sustraído a la disposición del Estado, de una justificación universal y capaz de recibir asentimiento* del contenido moral excedente de estos derechos” (ibid., p. 21). Este es el sentido de la reiterada afirmación acerca del rostro jánico de los derechos fundamentales: miran simultáneamente a la moral y al Derecho. Con contenido exclusivamente moral, no pueden dejar de tener la forma de derechos positivos.

No obstante, sí le reconocerá a Apel (ibid., p. 22, en nota) que en su momento no supo ver que las experiencias acumuladas de vulneraciones de la dignidad humana constituyen una fuente de motivación moral para la práctica constitucional desde el siglo XVIII y 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 que ahora deben ser “*concretizados* por medio de la legislación democrática (...), *especificados*, caso a caso, mediante la jurisdicción, [e] (...) *impuestos* con sanciones estatales”. Sobre esto, ver también: Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, (Barcelona etc.: Paidós, 2008), pp. 83-103.

Frente a la pureza normativa de lo “moral”, Habermas entiende el “derecho” como 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 órganos competentes”.³⁴⁵ En otras palabras, mientras que el Derecho es a la vez *sistema de saber* (pretensión de fundamentación sistemática) y *sistema de acción* (imposición coercitiva), la moral es exclusivamente sistema de saber; un sistema de saber “incrustado en nuestras relaciones comunicativas” mediante la incondicionalidad de las pretensiones de validez y los respectivos compromisos de fundamentación que, en su calidad de presupuestos de la comunicación, no están históricamente condicionados y pertenecen a toda forma de vida humana, en cualquier referencia espacio-temporal. Esta incondicionalidad ya habla de normatividad y por eso es la base del punto de vista moral desde el que buscar la universalidad de las normas.³⁴⁶

5.1 Una ética discursiva

5.1.1 Tres razones para fundar una ética del discurso:

5.1.1.1 Justicia y solidaridad en la fundamentación moral

Una de las razones más claras que conduce a Habermas a ahondar en una ética discursiva coincide con satisfacer un interés atávico de la filosofía moral: encontrar el punto de conexión entre el principio de justicia y las éticas que se ocupan del bien común, el punto de conexión entre las éticas modernas y las clásicas, las cuales se concebían como unilateralidades que se oponían la una a la otra. No en vano, ya el propio Hegel ideó su concepto de eticidad para sintetizarlas, oponiéndose en igual medida al reduccionismo del universalismo abstracto de la deontología individualista moderna y al reduccionismo teleológico de la ética aristotélica, preocupada por el bien y la virtud. Pero ya conocemos los problemas del omniabarcante concepto de eticidad hegeliano...

Habrá que esperar al descubrimiento de Mead para que Kohlberg trate de aunar justicia (cuestiones normativas) y benevolencia (cuestiones evaluativas), “pero bajo la premisa estrictamente postmetafísica de que las cuestiones evaluativas referentes a la vida buena deben quedar separadas de las cuestiones normativas concernientes a la convivencia justa porque, a diferencia de las segundas, las primeras no son susceptibles de una teoría, esto es, accesibles a una discusión racional (que reivindique para sí la capacidad de ser universalmente vinculante).”³⁴⁷ En cualquier caso, parece lógico pensar que, defendiendo un interés universalizable, se profundizaría no sólo en la autonomía de las personas sino también en el bienestar de los particulares e incluso del colectivo social. Pero, si bien acepta esta intuición, Habermas rechazará el desarrollo que de la misma hace Kohlberg; éste, en última instancia confunde interesadamente el igual respeto que toda persona merece como ser que se *determina* a sí mismo (como ser autónomo y vulnerable), con el igual respeto por cada persona particular, ya individuada, como un ser que se *realiza* a sí mismo. Sin embargo,

³⁴⁵ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 145.

³⁴⁶ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 39-48

³⁴⁷ Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 69

“del *respeto* por la integridad de una persona vulnerable no se deriva, en rigor, la *beneficencia* o la preocupación por su bien” y, en caso de que pudiera, sólo podría hacerlo por el bien individual del prójimo, no por el bien común.³⁴⁸

Habermas retomará de Kohlberg la voluntad hegeliana de sintetizar ambas teorías éticas (clásica/teleológica y moderna/deontológica), ampliando procedimentalmente la noción deontológica de justicia a partir de una convicción pragmática básica.³⁴⁹ Sobre la base interactiva que procura la acción comunicativa, trata de aunar la *justicia* que se deben recíprocamente seres autónomos que, al comunicarse, se orientan por pretensiones de corrección, con la *solidaridad* (ésta reemplaza aquí al principio de benevolencia) que arraiga entre quienes se individualizan por vía de socialización en el seno de una forma de vida lingüística e intersubjetivamente compartida, sin la cual no sería posible la práctica comunicativa.

“Dado que las morales están destinadas a compensar la vulnerabilidad de unos seres vivos que se individualizan mediante la socialización de manera tal que nunca pueden afirmar su identidad por sí solos, la integridad de los individuos particulares no se puede conservar sin la integridad de su común mundo de la vida, solo el cual hace posibles las relaciones interpersonales y de reconocimiento recíproco.”³⁵⁰

Serán los propios miembros de una comunidad los interesados en mantener la posibilidad de socializarse en su mundo de la vida, *siempre que no decidan transformarlo o abandonarlo*, porque la socialización teje una solidaridad que no se mantiene por benevolencia, es decir, por algún respeto esencial hacia esa forma de vida. En palabras de Habermas, podríamos reconstruir el nexo de la siguiente forma: “bajo el aspecto de la socialización, [la acción comunicativa] sirve a la formación de identidades personales”; y, con estos seres ya individualizados y convertidos en interlocutores válidos, es cuando la acción comunicativa, “bajo el aspecto de la coordinación de la acción, sirve a la integración social y a la creación de solidaridad”.³⁵¹ Como se ha dicho más arriba, la acción comunicativa interrelaciona los niveles de reproducción cultural, integración social y socialización, que corresponden los componentes estructurales del mundo de la vida que son la cultura, la sociedad y la personalidad.

Eso es lo que él quiere poner de relieve cuando sostiene que justicia y solidaridad son interdependientes. Los presupuestos pragmáticos de la argumentación presuponen la autonomía de cada individuo y, al permitirle traspasar las formas de vida particulares, le vinculan solidariamente con toda la humanidad: sí, por una parte, cada hablante interesado en argumentar sigue siendo la última instancia decisoria que con un “sí” o con un “no” va guiando hacia la decisión justa (intersubjetivamente compartida), por la otra, sus presupuestos pragmáticos nos mantienen siempre insertos en un contexto universal que nos une al resto de seres humanos que han de comprendernos y a los que deberemos someternos si no podemos rebatir con argumentos las revisiones que éstos, a la luz de sus

³⁴⁸ *ibid.*, p. 73

³⁴⁹ *ibid.*, pp. 21 y 75

³⁵⁰ *ibid.*, p. 75

³⁵¹ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, p. 619

necesidades, hagan de las nuestras (esto es a lo que Apel llamará la “comunidad ideal de comunicación”, que a su vez se sostiene sobre una conciencia de una solidaridad irrevocable y sin fronteras).³⁵² Observamos como, pasándola por el filtro procedimentalista de la ética del discurso, el concepto de solidaridad “pierde su sentido meramente particular y limitado a las relaciones internas de un colectivo que se cierra etnocéntricamente a otros grupos”.³⁵³

“El vínculo de la integración social no se rompe, por más que el convenio que se exige de todos trascienda los límites de cualquier comunidad que sea de origen natural.”³⁵⁴

Habermas puede así reapropiarse críticamente de una eticidad que se ha desprendido de sus elementos naturalizados y totalizadores. Poniendo los cimientos teóricos adecuadamente, percibimos que no es La Cultura o La Tradición la que nos permite entendernos, socializarnos o individuarnos, sino que es la acción comunicativa la que “bajo el aspecto funcional del entendimiento, (...) sirve a la tradición y a la renovación del saber cultural”; la que, “bajo el aspecto de la coordinación de la acción, sirve a la integración social y a la creación de solidaridad” y la que “bajo el aspecto de la socialización (...) sirve a la formación de identidades personales”.³⁵⁵ Aunque, de facto, es funcionalmente esencial la existencia de una cultura (o, si se quiere, eticidad) *previa en la que socializarse e individuarse y de la que fluya la acción comunicativa*, es más interesante poner el acento en las condiciones de posibilidad de la reproducción cultural, de la socialización o de la individuación. Sólo así se entiende que las culturas y tradiciones son importantes en la medida en que nos sirven a nosotros, y que sólo se reproducirán mientras nos entendamos comunicativamente con ellas y acerca de ellas.

No es cuestión de menospreciar lo que alguna comunidad considere bueno y puede convenir reconocerlo moral y legalmente, pero siempre que se encuadre dentro de unos límites de lo *tolerable* (que la propia ética discursiva debería tratar de aclarar) para permitir al individuo conformar reflexivamente su propia autocomprensión ética, tanto la que comparte políticamente con sus conciudadanos como la suya propia. Pero, puesto que las relatividades propias de las autocomprensiones éticas deben quedar insertas dentro del menos relativo encuadre moral, la teoría deontológica de Habermas acabará marginando las cuestiones de vida buena por no corresponderse con intereses que puedan ser universalizables, es decir, por reducirse a formas de vida particulares o biografías individuales que *sólo pretenden* ser consideradas buenas para mí o para nosotros.

“El principio de universalización funciona como una cuchilla que practica un corte entre ‘lo bueno’ y ‘lo justo’, entre enunciados evaluativos y enunciados estrictamente normativos”.³⁵⁶

Esto deja la puerta abierta para reconstruir dinámicamente nuestras formas de vida y nuestros vínculos sociales; para hacerlos más abarcentes, más inclusivos. Por eso, allende

³⁵² Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 22 y 77

³⁵³ *ibid.*, p. 76

³⁵⁴ *ibid.*, p. 78

³⁵⁵ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, p. 619

³⁵⁶ Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 39

los particularismos éticos, la solidaridad que estrecha la comunicación puede conectarnos con cualquier ser humano del mundo. Sin entrar ahora en las nocivas consecuencias del corte entre lo bueno y lo justo propuesto por Habermas, bastará con advertir que la ética del discurso parece fundamentar, mejor que Hegel, la unión entre justicia y solidaridad.

5.1.1.2 La actitud performativa y los diferentes usos de la razón práctica: hacia una racionalidad procedimental

Además de la interdependencia entre justicia y solidaridad que, como acabamos de ver, enraíza en los presupuestos pragmáticos del actuar comunicativo, con la teoría de Mead descubrimos, y esto es clave, que existe una raíz común al nacimiento de una autocomprensión ética (crítica) y al del punto de vista moral, es decir, que hay un nexo de unión, una continuidad lógica y gradual, entre las éticas neoaristotélicas que se preocupan por la noción compartida de vida buena y las éticas deontológicas, preocupadas por los deberes de justicia³⁵⁷: si la firmeza de nuestras autocomprensiones éticas depende del reconocimiento recíproco entre los miembros de una comunidad de referencia, la corrección de las decisiones morales depende de la hipotética aquiescencia de todos los afectados. Esto avalará la necesidad lógica o ineluctabilidad de la ética discursiva.

Ya sabemos que las cuestiones de vida buena así como las cuestiones de justicia hacen pie en el mundo de la vida, pese a las voluntades abstractivas del cognitivismo ético. ¿Significa esto que hay que conformarse con el uso teleológico de la razón práctica propio de las éticas clásicas que recurrían a un fondo de inteligibilidad metafísico para poder determinar lo que sea la vida buena? La respuesta de las éticas del discurso a partir de la teoría de Mead es evidentemente negativa: la filosofía del lenguaje detectará que la argumentación depende de unos presupuestos que conducen inevitablemente al empleo de una racionalidad procedimental y, a partir de ahí, el tipo de decisiones a tomar para responder a la pregunta “¿qué debo hacer?” será lo que marque la actitud performativa del participante en el discurso y, por tanto, el uso de la razón práctica y el tipo de argumentación que emplearemos en cada caso. Habermas, en *Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica*, nos muestra que hay tres usos de la razón práctica, dependiendo de la cuestión que se vaya a tratar y de la problematización que preceda. Los diferentes usos, característicos, cada uno, de una de las tres grandes tradiciones filosóficas (empirismo, aristotelismo, kantismo) serán considerados en la ética del discurso, pero dando a cada cual el valor que le corresponde según las cuestiones a tratar. Veremos que según la relevancia moral de las cuestiones (de menos a más) los presupuestos de cada argumentación devienen más complejos, hasta conducirnos a trascender nuestro mundo de la vida, situándonos, sin poder disponer de él, en el mismísimo punto de vista moral.

En primer lugar, los discursos pragmáticos se refieren a objetivos fijados subjetivamente y no problematizados (no existe ninguna relación interna entre razón y voluntad), y por tanto la argumentación para decidir qué debo hacer se mueve aquí dentro de una racionalidad teleológica. Lo que se busca es ponderar datos empíricos que permitan descubrir cuál es el mejor medio para conseguir eficientemente un fin subjetivamente

³⁵⁷ ibid., p. 116. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 231

decidido. Este es el uso de la razón que la tradición empirista hace valer, y que Kant reserva para los imperativos técnicos y pragmáticos.

En segundo lugar, cuando nuestros objetivos se problematizan no basta con la mera racionalidad teleológica para averiguar “qué debo hacer”: entramos en el campo de los discursos ético-existenciales donde se argumenta sobre cuestiones evaluativas. En la ética las valoraciones fuertes de cada individuo “están insertas en el contexto de una autocomprensión”, en el que se fundamentarán deberes no absolutos.³⁵⁸ Con la caída de la metafísica, las cuestiones éticas, relativizadas por estar referidas a intereses autorreferenciales (míos o nuestros)³⁵⁹, serán respondidas por mí o por nosotros pero atendiendo a razones y no a una mera preferencia subjetiva.³⁶⁰ Esto vendría refrendado por la psicología evolutiva de Piaget y Kohlberg (hay quien reprocha a Habermas no apoyarse en Carol Gilligan), en la que Habermas ha pretendido apoyar empíricamente su pragmática formal: las etapas del desarrollo moral mostrarían que la conciencia moral pasa por distintos estadios (preconvencional, convencional y postconvencional) que permiten al individuo despegarse cada vez más de las normas sociales fácticas e ir asumiendo un razonamiento reflexivo que integra al otro en sus cavilaciones sobre lo justo.³⁶¹

“Las decisiones personales se entienden como relativas cultural, histórica e individualmente, si bien para resolver esos problemas se necesita algún grado de empatía, sensibilidad y comunicación.”³⁶²

Para ello, como ya nos enseñó Mead, tras el proceso de socialización que nos individualiza, cada uno debe reconstruir hermenéuticamente su identidad: tras aclarar *quién soy* (mi biografía) a partir del mundo de la vida en el que me he socializado, y gracias a la consiguiente creación de mi centro interior que va adquiriendo autonomía, pasaré a preguntarme *quién quiero ser* (componente normativo del ideal del yo –I práctico–) y me apropiaré así de una autobiografía crítica reordenando elementos de mi pasado.

“La autodescripción obtenida hermenéuticamente está vinculada internamente a una relación crítica hacia uno mismo. Una autocomprensión más profunda modifica las actitudes en las que se apoya un proyecto de vida dotado de contenido normativo o que al menos lo implican. Así, es posible fundamentar valoraciones fuertes por la vía de la autocomprensión hermenéutica”.³⁶³

Para lograr apropiarnos críticamente de nuestra biografía es necesario, como queda dicho con Mead más arriba, el reconocimiento de nuestra comunidad de comunicación que comparta con nosotros en algún grado el *telos* de nuestra vida.

“Mi proceso de formación se desarrolla en un contexto de tradiciones que comparto con otras personas; mi identidad lleva también la impronta de identidades colectivas, y mi biografía está

³⁵⁸ Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 113

³⁵⁹ *ibid.*, p. 98

³⁶⁰ *ibid.*, pp. 87 y 98

³⁶¹ Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 124-137. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 55-81.

³⁶² Kohlberg, L., citado en Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 99

³⁶³ *ibid.*, p. 113

embutida en contextos vitales históricos de gran amplitud. Por ello, la vida que es buena para mí afecta también a las formas de vida que nos son comunes.”³⁶⁴

El horizonte biográfico que se hace carne en cada autocomprensión ética del “nosotros” no sólo nos permite individualizarnos, sino que nos habilita para comenzar un trabajo de autorreflexión hermenéutica con el que ir compatibilizando nuestra autocomprensión con las de los demás. Aunque no deja de ser sólo nuestra, sería gracias al contacto con el otro como vamos universalizando nuestra autocomprensión. Consiguientemente, pasaremos a obedecer unos imperativos incondicionados que nos guiarán, con ayuda de la prudencia, hacia lo que Aristóteles entendía como vida buena y feliz, es decir, hacia nuestra autorrealización. Un ejemplo de ello puede ser el siguiente: “tienes que dedicarte a una profesión que te dé el sentimiento de que estás ayudando a otras personas”. Huelga decir que cualquier problematización de lo que consideremos bueno buscará una solución que sea reconocida por toda o al menos por una parte de la comunidad con la que compartimos un horizonte biográfico. Así es como poco a poco la razón práctica cobra la forma de una capacidad de juzgar (*phronesis* aristotélica) que queda sujeta al modelo de una racionalidad procedimental³⁶⁵: asumido quién soy y quién me gustaría ser, todos los miembros socializados en el común mundo de la vida podrían participar en los procesos de autocomprensión del resto, adoptando desde el rol “rol catalizador del crítico no implicado” hasta el “rol terapéutico del psicoanalista, tan pronto entre en juego un saber clínico universalizable”.³⁶⁶ Lógicamente, razón y voluntad son aquí interdependientes, pues me apropio conscientemente de todo consejo en la medida en que creo que es bueno para mí.

En suma, la *phronesis* así concebida aún pretende guiar la *actuación moral* tras la reconstrucción crítica de nuestra biografía –que sólo a nosotros incumbe pero que no sólo de nosotros depende–, a base de tomar distancia reflexiva gracias a un *horizonte no problematizado* de formas de vida que aún compartimos con otros tras nuestra socialización. No obstante, en nuestra relación con los demás nos veremos inexorablemente envueltos en discursos ético-políticos que irán conformando una identidad colectiva cada vez más reflexiva y que deberá ser lo suficientemente flexible como para dejar sitio a la multiplicidad de proyectos de vida individuales. Esta procedimentalización de la *phronesis* permite a Habermas, siguiendo a Apel, vislumbrar la posibilidad de fundamentar los modos de vida buena incluso con horizontes problematizados, es decir, explora el camino hacia una cierta universalización de lo que sería bueno para todos por igual, tomando distancia de la facticidad propia del mundo de la vida. En este aspecto nos movemos en la difusa gradación que existe entre las cuestiones evaluativas autorreferenciales y las cuestiones morales universalizables.

“El horizonte de toda forma de vida es móvil; su frontera es porosa. El ‘deseo de una concordancia intersubjetiva que vaya todo lo lejos que resulte posible’ no está sometido a ningún límite absoluto (Rorty). El saber práctico podrá reivindicar racionalidad con tanto más motivo cuanto más radicalmente nos abramos a los demás, trascendamos los límites de nuestro saber local y

³⁶⁴ *ibid.*, p. 114

³⁶⁵ *ibid.*, p. 96

³⁶⁶ *ibid.*, p. 120

de nuestra mirada etnocéntrica y en definitiva extendamos virtualmente nuestra comunidad hasta que nuestro discurso termine incluyendo a todos los sujetos capaces de hablar y actuar. Pero de ello surgirá aquella perspectiva que los kantianos denominan punto de vista moral. Ciertamente, ‘para que se llegue al acuerdo sin coacción, este último tiene que ir creciendo desde dentro de la vida humana’ (Williams). Sin embargo, esta cualificación vale también para una lectura intersubjetiva de la noción de razón práctica que deja intacto el núcleo universalista de esta última: aquello en lo que “nosotros” concordamos coincide con la aquiescencia posible de todos, con tal de que se cumpla con la suficiente radicalidad la exigencia pragmática de Rorty de ampliar todo lo que sea posible el campo de aplicación de la palabra “nosotros”. Si todo colectivo particular debe poder “saber” en un sentido no solo metafórico qué es bueno para él, resulta difícil ver por qué este saber práctico no debería ser ampliado interculturalmente y desprovincializado de modo tan decidido que se oriente por lo que es bueno para *todos por igual*. Sin tener las espaldas cubiertas por la metafísica, tenemos que o bien disolver lo que en Aristóteles se denomina *phronesis* en un romo *common sense*, o bien desarrollarlo hasta convertirlo en una noción de razón práctica que cumpla con los criterios de una racionalidad procedimental”.³⁶⁷

Buscar procedimentalmente lo que *todos* podemos tener por bueno supone ir introduciéndose ya en el campo de la moralidad. Y supone hacerlo sin cambiar radicalmente de tema: la prevalencia de la moralidad es una consecuencia lógica de la gradación que comienza con la aparición de la autocomprensión ética convencional e irreflexiva (tanto del yo como de un “nosotros” reducido), que atraviesa luego una etapa en la que cada individuo o comunidad decide reflexivamente cuál es *su* vida buena, y que finaliza esclareciendo qué es lo intersubjetivamente justo, a base de ensanchar a la persona y de universalizar al “nosotros” que tomábamos de referencia. No obstante, aunque no constituya la preocupación de la ética discursiva, las cuestiones evaluativas sobre la autorrealización y la felicidad del hombre (individualmente y bajo múltiples y solapadas identidades colectivas) mantendrán una función imprescindible. En ello jugará un papel esencial la prudencia y, concretamente, las máximas que son la clave de bóveda en el proceso de cambio de actitud performativa: “constituyen la intersección de ética y moral, dado que se pueden enjuiciar simultáneamente desde puntos de vista tanto éticos como morales”.³⁶⁸ En cuanto a lo ético, examinamos si una máxima es buena para mí (o para nosotros) y adecuada a la situación, con lo cual relativizamos la máxima de acuerdo con nuestra propia experiencia; en cuanto a lo moral examinaríamos si podemos querer que una máxima sea universalizable, buena para todos.

En tercer lugar, atendiendo a la última cita recogida, ya hemos avanzado un uso de la razón práctica que coincide con la moralidad kantiana: es la que rige al atisbar *dilemas entre intereses* que ya no sólo me incumben a mí o a un “nosotros” reducido (se acaba con la subjetividad de las cuestiones evaluativas) y que por tanto deben pensarse imparcialmente para organizar la convivencia, siguiendo una fórmula análoga a la *asunción ideal de roles* de Mead.

“El discurso moral-práctico significa la ampliación ideal de nuestra comunidad de comunicación desde cada perspectiva interior”.³⁶⁹

³⁶⁷ *ibid.*, pp. 96 y s.

³⁶⁸ *ibid.*, p. 115

³⁶⁹ *ibid.*, p. 121

Y es más, el paso definitivo a la ética discursiva (el paso de la intersubjetividad, digamos monológica, a la intersubjetividad real) corresponde con el *ensanchamiento* que vive la persona al enfrentarse al “otro” que, defendiendo sus intereses, me sale al encuentro en una argumentación y me obliga a fortalecer el *juicio moral* para reconstruir *algún rasgo ahora problematizado de la eticidad*. Ello nos exige abstraernos de la eticidad institucionalizada y comprobar si es posible universalizar nuestras máximas, pasando de los discursos éticos a los morales. Así pues, ese enfrentamiento real con el “otro” en actitud performativa es fundamental para concienciarnos de la necesidad de formar una voluntad común. Y en esa voluntad común se vislumbra ya el paso a lo moral y de lo moral al Derecho³⁷⁰ que, con la referencia del procedimentalismo propio de la teoría del discurso, no puede enquistarse en un romo positivismo: enraizando en las pretensiones de validez del habla, esa voluntad debe adquirir una fuerza crítica y emancipadora que atienda a la obligación moral de oír la voz del marginado, del no reconocido y cuyo interés se ha descuidado.

Evidentemente en este punto ya no necesitamos referirnos ni acotarnos a un mundo de la vida particular, sino que, abandonada la autorreferencialidad, pasamos a fundamentar el deber moral al que toda voluntad realmente autónoma debe sujetarse una vez eliminados los rasgos heterónomos del arbitrio.

5.1.1.3 Frente al relativismo cultural de la hermenéutica: “tout comprendre c’est tout pardonner”

“Si Durkheim y Castoriadis absolutizan la sociedad a costa de los sujetos, Habermas actúa a la inversa y privilegia a los segundos. La mediación entre individuo y sociedad la entiende desde el esquema de Mead, el otro generalizado. En cambio, ignora la prioridad ontológica de la sociedad respecto del sujeto”.³⁷¹

La última razón a la que aludimos es el *interés emancipador* por erigir una ética universalista frente al conservadurismo de algunas derivas hermenéuticas, que tras mostrarnos que la razón es impura, deciden abandonar todo elemento crítico. También en este punto nos valen las enseñanzas de Mead: a pesar de la hermenéutica del proceso de socialización que nos describe, él nunca olvida la parte *asocial* que habilita a todo ser con capacidad lingüística para alcanzar un nivel postconvencional de la moral a base de sumergirse en el mecanismo de asunción ideal de roles. Con esa referencia, Kohlberg puede enfrentarse a las derivas acríicas y relativistas de la hermenéutica: mantiene que hay “una forma de pensamiento moral racional universalmente válida que todas las personas podrían articular, suponiendo unas condiciones sociales y culturales adecuadas para la fase cognitivo-moral”.³⁷² Esa idea, que Kohlberg desarrollará desde las ciencias reconstructivas, tratará también de ser fundamentada trascendentalmente por la filosofía: de ahí la pragmática trascendental de Apel, que Habermas retomará prácticamente en su integridad

³⁷⁰ *ibid.*, p. 125

³⁷¹ Juan Antonio Estrada, *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*, (Madrid: Trotta, 2004), p. 119

³⁷² Kohlberg, L., en Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 84

(reservándose medios de comprobación entre las ciencias reconstructivas) y que añadirá un elemento crítico a la hermenéutica.

Pero ese elemento universalista de la moral depende de que podamos o no trascender la tradición en la que se ha formado nuestra propia identidad. Por eso se inicia una confrontación con los contextualistas, que muchas veces está marcada por una predisposición, por la convicción de que el universalismo ético es una necesidad³⁷³, algo que supone un interés emancipador, y que impele a buscar una fundamentación para la crítica frente a los filósofos que, “de forma grotesca, parecen no percatarse de los efectos devastadores de sus actividades”.³⁷⁴ Así, Habermas se dice a sí mismo que “tiene” que ser posible trascender el contexto de socialización.

“Tiene que haber una base común sobre la cual sea posible un entendimiento entre culturas, poderes de fe, paradigmas y formas de vida ajenos *unos para otros*, esto es, una traducción *entre* diferentes lenguajes evaluativos, y no solo una comunicación entre miembros de *la misma* comunidad lingüística que se apoye en la recíproca observación de culturas ajenas. Los lenguajes y vocabularios en los que interpretamos nuestras necesidades y explicitamos nuestros sentimientos morales tienen que ser porosos unos para otros; no pueden estar embudidos en contextos monádicamente cerrados y de tal manera intrascendibles desde dentro que aprisionen a los sujetos en ellos nacidos y socializados”.³⁷⁵

5.1.2 La operacionalización de D como principio moral: el principio de universalización U.³⁷⁶

Mencionadas ya las razones que avalan la pertinencia de fundamentar una ética del discurso, toca ya adentrarse en el núcleo del asunto, que no es otro que el principio moral. El principio moral resulta de la operacionalización del principio discursivo (D) para las normas de acción que sólo pueden justificarse desde el punto de vista de si se tienen en cuenta por igual los intereses de todos, es decir, apela a dar razones morales que fundamentan normas universalizables, que afectan a toda la humanidad. Entre éstas encontramos tanto los imperativos morales como los derechos humanos, que también se fundamentan sólo moralmente.

Con el principio (D), Habermas da continuidad, mediante un cambio hacia el *paradigma de la intersubjetividad*, a la tradición republicana, rousseauiana y kantiana, de la autonomía pública y la voluntad general: “la persona moralmente libre tiene que poder comprenderse al mismo tiempo como autora de los mandamientos morales bajo cuyo mandato se encuentra como destinatario”.³⁷⁷

³⁷³ Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*, p. 77

³⁷⁴ Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, (Madrid: Alianza Editorial, 2001), p. 45

³⁷⁵ Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 213

³⁷⁶ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 29 y ss.

³⁷⁷ Habermas, “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral”, *La inclusión del otro*, p. 61. Y añadirá que por esa vía, la deliberación trata de *emancipar* a la voluntad de todas las *determinaciones casuales*, haciéndola coincidir con la razón práctica, y dotando así a las obligaciones morales de una validez incondicional (p. 63).

“Validez’ significa ahora que las normas morales pueden encontrar el asentimiento de todos los interesados que examinan conjuntamente en discursos prácticos si la correspondiente práctica responde por igual a los intereses de todos. En este asentimiento se expresan dos cosas: la razón falible de sujetos *deliberantes* que se convencen mutuamente de que una norma introducida hipotéticamente merece ser reconocida, y la libertad de sujetos *legisladores* que se entienden al mismo tiempo como autores de las normas a las que se someten como destinatarios.”³⁷⁸

No obstante, como la mera vigencia de una norma a la que hemos dado nuestro reconocimiento intersubjetivo no equivale directamente a su validez³⁷⁹, nos hará falta un procedimiento (contrafáctico) que nos ayude a comprobar, en cada momento y para cada norma, la corrección, validez o justicia de ésta.³⁸⁰ Habermas identifica ese procedimiento con un principio puente que se asegure de que una norma exprese una voluntad general que pueda convertirse en ley universal. El resto de normas (como las que permiten imponer mi conducta cuando no he actuado del modo normal), según el propio Kant, deberían quedar eliminadas. Esta solución requiere que el “reino de fines” kantiano se suponga aquí y ahora, mediante el prerrequisito trascendental de una “comunidad ideal de comunicación”, idea que Habermas toma prestada de la “asunción ideal de roles” expuesta por Mead. Como escribe Habermas, los individuos, “en la medida que se suman a una práctica de entendimiento cooperativa, ya aceptan implícitamente la condición del respeto simétrico o equitativo de los intereses de todos”.³⁸¹ En consecuencia, el principio puente que salva la imparcialidad del imperativo categórico kantiano, es decir, el punto de vista moral que yace en el principio discursivo (D), será un *principio de universalización* (U) que juega la vez de una regla de la argumentación que nos permite buscar el carácter impersonal de los mandatos morales válidos, usando el paradigma de la intersubjetividad propio de la ética discursiva. Según U,

“Toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y los efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses *de todos y cada uno* puedan ser aceptados sin coacción (y preferidos a las repercusiones de las posibilidades alternativas de regulación conocidas) *por todos* los afectados”.³⁸²

Ya no es suficiente confiar en un juicio formal en “relación con la posición y perspectiva de *algunos* y no de *todos* los afectados”. No basta con que cada sujeto haga su reflexión individual sobre la aceptabilidad universal o no de cada norma. “Antes bien, lo necesario es una argumentación ‘real’ en la que participen de modo cooperativo los afectados”.³⁸³ En realidad será una competición cooperativa en busca de los mejores argumentos, donde la aceptabilidad racional requiere tanto de la sinceridad de los actores como de unos derechos argumentativos que repartan simétricamente las libertades

³⁷⁸ *ibid.*, p. 67.

³⁷⁹ Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 72.

³⁸⁰ *ibid.*, p. 74. En el discurso práctico se “necesita de un principio puente, un principio moral que, en su calidad de norma de argumentación, cumpla una función equivalente al principio de inducción en el discurso científico experimental”.

³⁸¹ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 53

³⁸² Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 142. Ver también: Habermas, *La inclusión del otro*, p. 74; y Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 77.

³⁸³ *ibid.*, pp. 76-78

comunicativas *en* el discurso.³⁸⁴ Todos ellos son presupuestos epistémicos de toda argumentación y no derechos en sentido moral.

Ceñirse a una argumentación así concebida es la única forma de tener constancia de que todo el mundo ha sido *convencido* de algo y de tender hacia una voluntad general y no simplemente común o agregada. Es imprescindible la cooperación (por oposición al solipsismo) porque hemos de estar abiertos a la crítica que de los mismos hagan los demás; y ello porque de la paulatina revisión de los valores culturales –dependientes de la tradición intersubjetivamente compartida–, depende la propia percepción que cada uno tenga de sus necesidades e intereses.³⁸⁵ Se nos muestra la forma de luchar tanto contra las cargas del juicio y las preferencias adaptativas como contra el peso de la tradición acriticamente asimilada: “con (U) nos aseguramos de modo reflexivo [evitando autocontradicciones performativas] de los restos de sustancia normativa que en las sociedades postradicionales han quedado conservadas, por así decirlo, en forma de acción y argumentación orientadas al entendimiento”.³⁸⁶

Sin embargo, hay que advertir que esta concepción de validez de las cuestiones morales dibuja un postulado de universalidad que “funciona como un cuchillo que hace un corte entre ‘lo bueno’ y ‘lo justo’”.³⁸⁷ Por ello, a causa de la estrechez temática que acarrea la universalidad (el sesgo cognitivista vuelve a desatar las críticas hegelianas y neoaristotélicas al formalismo, ahora neokantiano: en la ética discursiva sólo puede apelarse a cuestiones morales o de justicia, a las susceptibles de ser universalizadas) y a causa también de la escasez motivacional de las buenas razones (y del anclaje internalizador de principios morales en el sistema de la personalidad a través de procesos de socialización), la moral autónoma queda reducida a un sistema de saber que resulta a todas luces insuficiente: sólo puede responder de la corrección de los juicios morales; pero “la validez de los mandatos morales está vinculada a la condición de que sean cumplidos generalmente como base de una praxis universal”.³⁸⁸

Puesto que en principio nadie nos puede garantizar el cumplimiento universal de la norma moral, Habermas aceptó, para transitar del saber a la acción, integrar en (U) el *principio de adecuación* desarrollado por Gunther. Como la regla de argumentación ha de ser operativa si se quiere tomar en serio la ética del discurso, y puesto que no hay tiempo infinito ni saber absoluto, la solución propuesta por Gunther y retomada por Habermas será:

³⁸⁴ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 76. Los derechos argumentativos son: 1) No se podrá excluir de la participación a quien tenga una contribución relevante que hacer; 2) se darán iguales oportunidades de hacer aportaciones; 3) la comunicación tienen que estar libre de coacciones tanto internas como externas de manera que la toma de postura con un sí o con un no ante las pretensiones de validez susceptibles de crítica dependa de la coacción no coactiva del mejor argumento. (Cf. 3.1.1.2)

³⁸⁵ Seyla Benhabib, “The Methodological Illusions of Modern Political Theory. The case of Rawls and Habermas”; en Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 78.

³⁸⁶ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 77

³⁸⁷ Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 114

³⁸⁸ Habermas, *Aclaraciones a la ética del p.* 144.

“Una norma es válida cuando las consecuencias y los efectos secundarios de su seguimiento universal para los intereses de cada individuo particular pueden ser aceptados por todos *mientras las circunstancias no cambien*”.³⁸⁹

Es importante que a la hora de aplicar las normas morales se tengan en cuenta todas las características relevantes de la situación dada y hacer así valer *plenamente* el punto de vista moral (compuesto tanto por los discursos de fundamentación –que establecen la validez *prima facie* de una norma– como por los discursos de aplicación –donde, aunque pudiera haber distintas normas válidas *prima facie* que choquen entre sí, valorando las circunstancias relevantes y las posibles consecuencias, se decidirá si la norma es aplicable–) con relación a los juicios morales singulares: por eso introduce en U la apostilla que dice “y preferidos a las repercusiones de las posibilidades alternativas de regulación conocidas”. Es este principio de adecuación el que, como advierte McCarthy³⁹⁰, abre la puerta a los escritos prácticos, morales y políticos, que Habermas publica, autocalificándose para esos momentos no como filósofo sino como intelectual.

5.1.3 El punto más débil de la ética discursiva: ¿una ética más allá del individuo?

La distinción entre filósofo e intelectual que acabamos de señalar revela una carencia en el núcleo mismo de la concepción de la ética discursiva que no podemos dejar de señalar aquí. A diferencia del uso instrumental-estratégico y ético de la razón práctica-comunicativa, que son monológicos (intrasubjetivos), el uso moral, relacionado con el deber, requiere un uso dialógico de la razón comunicativa. En la reconstrucción que Habermas y Apel hacen del imperativo categórico kantiano, “el énfasis se desplaza de aquello que cada uno por separado puede querer que se convierta en norma universal hacia aquello que todos de común acuerdo deseen reconocer como una norma universal”.³⁹¹

El problema es el limitado alcance de esto: puesto que jamás participarán todos y nunca habrá consenso, será el sujeto quien decida qué es lo que todos, de común acuerdo, hubieran podido decidir. Este parece el punto ante el cual el procedimentalismo moral debe frenarse. Aunque el principio de universalización nos sirva de guía en el proceso reflexivo que debía apartarnos de la teleología y la cosmología, la ética discursiva nunca podrá sobrepasar la unidad moral de decisión, que es el individuo: el único capaz de decidir en última instancia cuáles son sus intereses; y el único capaz de juzgar si se han cumplido (o hasta qué punto se han cumplido) los requisitos del discurso racional. Es por eso que la ética tradicionalmente se ha centrado en ayudar a cada cual a averiguar lo que se quiere ser, la imagen que se pretende proyectar hacia fuera, desde su “amor de sí” en sentido de

³⁸⁹ Habermas, *Aclaraciones a la ética del p.* 147. Ver también p.170. Y Habermas, *Facticidad y validez*, 286 y ss.; Habermas, *La inclusión del otro*, p.77.

³⁹⁰ Thomas A. McCarthy, "Unidad en la diferencia," *Isegoría* 16 (1997): 37-60, p. 41.

³⁹¹ Javier Muguerza, "De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta?" en *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, ed. José Antonio Gimbernat. (Madrid: Biblioteca Nueva, 1997), 63-110, p. 71. Ver también: Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, p. 137 y ss.

Rousseau. Decía Wittgenstein, cogiéndoselo prestado a Otto Weininger, que “la lógica y la ética son fundamentalmente idéntico asunto, a saber, el deber para con uno mismo”.³⁹²

Probablemente tiene Habermas estas críticas en la cabeza cuando da un paso atrás, denominando principio discursivo a lo que era un principio moral y desdoblándolo luego en principio moral y principio del derecho. De este modo, sin desandar todos los pasos del procedimentalismo ético, podrá centrarse más en el derecho, donde el procedimentalismo (y la intersubjetividad) sí tiene todo el sentido para institucionalizar los momentos previos a esa regla de la mayoría que, como decía Dewey, es todo lo perversa que indican sus críticos.³⁹³

Respondería así Habermas a críticos como Wellmer, quien en 1986 opinaba³⁹⁴ que a pesar del carácter “irrebasable” de las reglas del discurso explicitadas por la pragmática universal y aunque éstas se den en cada argumentación real, no resultará por ello posible lograr con ellas un fundamento último de la moral.

Resulta muy útil distinguir entre “racionalidad del consenso” (que genera acuerdos basados en razones convincentes antes que en la coacción) y “verdad del consenso” (donde las razones se supone que serían concluyentes).³⁹⁵ Con esto, Wellmer venía a concluir que el principio de universalización no se limitaba a ofrecernos un criterio de validación de normas morales sino que añadía al principio U, y hasta lo sustituía, por un criterio de racionalización o legitimación de consensos normativos (de ahí la expresión “consenso racional infinito”, con la que se pretende mantener la distinción entre racionalidad y verdad del consenso) que tendrían más que ver con la formación de una voluntad política común que con la moralidad propiamente dicha.³⁹⁶

Es, pues, tentador señalar con Margarita Boladeras el vacío que, con su hincapié en el discurso sobre principios morales universales de justificación racional, deja Habermas en cuestiones como la “evaluación, la aplicación y la búsqueda de alternativas situacionales”:

“la posición cognitivista y procedimentalista habermasiana ofrece análisis metateóricos muy relevantes, pero como propuesta moral no nos ayuda suficientemente a la orientación de los conflictos de acción”.³⁹⁷

En cualquier caso, y aunque es cierto que la ética discursiva no puede sustituir al individuo como sujeto último de la decisión moral, no parece ir desencaminada en cuanto

³⁹² Javier Muguerza, "De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta?", p 70. Sobre este tipo de críticas, resultan también interesantes las aportaciones de Albrecht Wellmer o de Agnes Heller, entre otros. Se puede consultar en: Boladeras, *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*, pp. 157 y 175.

³⁹³ “La regla de la mayoría, justo como regla de la mayoría, es tan tonta como sus críticos dicen que es. Pero nunca es *simplemente* la regla de la mayoría... Los medios por los que una mayoría llega a ser una mayoría es aquí lo importante: debates previos, modificaciones de los propios puntos de vista para hacer frente a las opiniones mayoritarias... La necesidad esencial, en otras palabras, es la mejora de los métodos y condiciones del debate, de la discusión y la persuasión”; en Habermas, *Facticidad y validez*, p. 380 y s.

³⁹⁴ Wellmer, *Ética y diálogo: elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*,

³⁹⁵ Boladeras, *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*, p. 151-157

³⁹⁶ Gimbernat, *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, p. 72

³⁹⁷ Boladeras, *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*, p. 216

la universalización de las máximas de acción siempre será el criterio del individuo reflexivo que no quisiera ver reducida su conciencia de autonomía frente al muro de la teleología. Lo que se le pide ahora es, en primer lugar, que el ejercicio reflexivo sea mediado por discursos fácticos; las cuestiones morales requieren de un principio de adecuación que nos impele a argumentar, en discursos aplicativos, sobre la imparcialidad de las normas a aplicar en el caso concreto.³⁹⁸ En este sentido, una buena salida para la ética discursiva radica en las éticas aplicadas, tal y como ha sabido ver la *Escuela de Valencia*, con Adela Cortina a la cabeza.³⁹⁹ En segundo lugar, es necesario asumir el falibilismo, pues la reflexión dialogada nunca podrá suceder en condiciones ideales: la “situación ideal de habla” es un contrafáctico. Se tratará así de evitar recaer en los errores que cometió el monologismo.

5.2 Una teoría discursiva del derecho

“[Facticidad y validez] cubre una necesidad de orden intrasistémico: la articulación de una teoría discursiva del derecho (...) que cierre finalmente el triángulo de la racionalidad práctica configurado por la ética, el derecho y la política. Se elabora así una teoría del derecho que, asociada con la ética discursiva, culminaría en una teoría normativa de la democracia. El derecho democrático vendría a desempeñar el papel de categoría mediadora entre la *facticidad* de la política y de la economía y la pretensión de *validez* normativa de la moral. Pero esta función mediadora el derecho instituido por medios democráticos también se opera, y esto es aún más importante a los ojos de Habermas, entre la *facticidad* positiva del derecho y su *validez* producida discursivamente.”⁴⁰⁰

5.2.1 Una “reconstrucción racional” de la “autocomprensión” del derecho moderno

A diferencia de las sociedades arcaicas –donde un derecho sacro legitimaba *per se* al poder político y, por ende, la facticidad y la validez iban unidas–, hoy lo fáctico no es necesariamente lo legítimo. Por eso Habermas reconstruyó la razón comunicativa: para desvelar cómo coordinamos, en una época posmetafísica, la acción ante el prójimo. La integración social quedaría así reservada a la conversación y la argumentación, deudores del principio “U”. Este proceso, ya descrito más arriba y desarrollado inicialmente en *Teoría de la Acción comunicativa*, constituye el primer paso hacia la “génesis lógica” del “sistema de los derechos” que será “reconstruido racionalmente” por Habermas.⁴⁰¹

³⁹⁸ Habermas, *Facticidad y validez*, cap. 5 y 6. Habermas afirma que entender el discurso jurídico como un caso especial del discurso (de aplicación) moral, supone errar la complejidad de la relación entre la actividad judicial y la producción legislativa. En un discurso de aplicación, a diferencia de los discursos de fundamentación, se parte de normas cuya validez (interés de todos los posibles afectados) se da por supuesta y pasan a primer plano los intereses de los implicados y sus autocomprensiones; pero Habermas busca una forma de comunicación de discurso que socioontológicamente esté articulado para que la perspectiva de participantes y la de miembros de la comunidad (representados por el juez imparcial) se dejen transformar una por otra.

³⁹⁹ Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*. Para una crítica al reduccionismo jurídico de Habermas y una defensa de las éticas aplicadas en la sociedad civil: Domingo García-Marzá, *Ética empresarial*, pp.106-114.

⁴⁰⁰ Juan Carlos Velasco Arroyo, *Habermas: el uso público de la razón*, (Madrid: Alianza, 2013), pp. 95 y s.

⁴⁰¹ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 147. Cabe incidir en la distinción entre método “constructivo” con el que, por ejemplo, Rawls traza una teoría política normativa sobre qué principios deben regir una sociedad bien ordenada, y el “reconstruktivo”, que trata de mostrar el potencial normativo que ya existe en la inmanencia de nuestra práctica jurídica, concretamente en la constitucional [Jürgen Habermas, “Discourse Theory and International Law: an interview with Jürgen Habermas”, *European Society of International Law* (2013), p. 3]. Resulta instructiva la exposición sintética de la “reconstrucción” que nos brinda Jiménez Redondo: Jiménez Redondo, *Jürgen Habermas, Facticidad y validez*, 116-120, pp. 118-120

El segundo paso consistirá en constatar que la integración social necesita de un cierre jurídico que consiga dar estabilidad a la coordinación de la acción, pues hay al menos dos razones por las que ésta peligra.

En primer lugar, resulta evidente que dejar la integración social a la acción comunicativa y a su forma reflexiva, “deslimitada” o “desacotada”, sólo puede abocar al disenso constante y, al final, a la desintegración social. Además de la debilidad propia de la ética discursiva que se acaba de señalar, no se nos deben pasar por alto las debilidades genéricas de la ética: la indeterminación cognitiva, las debilidades motivaciones, así como la incógnita acerca de las acciones de los demás, lo que nos impide orientar *responsablemente* nuestras acciones. A esto se añade que la estrechez temática y motivacional será siempre un déficit añadido de la ética discursiva frente a otra éticas neoaristotélicas. De ahí que las acciones comunicativas necesiten de un apoyo que las proteja de sí mismas y que sirva de sostén en caso de fallo: ahí entra la codificación minuciosa del derecho como “institución” que, además de poner negro sobre blanco qué conductas están prohibidas (todas las demás estarán permitidas) y aportar seguridad jurídica, nos obligará a coordinar la acción por miedo a la sanción si es que no encontramos los motivos suficientes para cumplir las expectativas.

En segundo lugar, la posibilidad de desintegración social se hace aun más patente si recordamos que Habermas caracteriza la modernidad social por las diferenciaciones sistémicas que coordinan la acción estratégicamente y que se organizan usando el “medio” que es el derecho. Como ya sabemos, si el derecho que regula las operaciones de los sistemas económico y administrativo queda alejado de los componentes sociales del mundo de la vida, lo más probable será que los imperativos que gobiernan la integración sistémica se salgan de madre y acaben juridificando o mercantilizando la integración social. Además, si los imperativos sistémicos colonizan el mundo de la vida, *donde se debía crear procedimentalmente el derecho legítimo* (de abajo a arriba), *acabará creándose un derecho fáctico a la medida de dichos imperativos* (de arriba a abajo), al margen de (y rompiendo) las solidaridades básicas. Esto es lo que, como veremos, sucede desde hace tiempo en la UE, donde las legislaciones de los Estados miembros están siendo dictadas por agencias de regulación y tecnócratas no elegidos democráticamente. Y es que a pesar de las esperanzas sostenidas en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, hoy la lógica del mercado sí está consiguiendo colonizar la lógica propia de la Administración y cortar los lazos con la legitimación que debería fluir desde la integración social voluntaria, que cuaja en el mundo de la vida mediante la acción comunicativa, hacia las regulaciones jurídicas que surgen finalmente del ámbito político: el derecho y la política quedan maniatados y deslegitimados, en perjuicio de los estados del bienestar.

En este segundo paso reconstructivo se empieza a destapar el papel de “bisagra” que jugará el derecho en la reconceptualización que, a partir de *Facticidad y validez*, Habermas hace de su teoría social de dos niveles. Su doble papel, como “institución” y como “medio” por el que se regulan los sistemas diferenciados, explica por qué Habermas decidió hace más de veinte años adentrarse en el estudio de la “racionalidad del

Derecho”⁴⁰², cuyas características (*positivo* –generado por un legislador–; *coactivo* –sancionado estatalmente–; y *estructurado individualistamente* –garantiza libertades subjetivas–) permitirán compensar el desacomodamiento y los déficits propios de su procedimentalismo ético, afrontar el desmoronamiento de la fe en la legitimidad del orden de dominación que caracterizaba a la eticidad tradicional, controlar a los sistemas diferenciados y, en general, estabilizar la coordinación de la acción.

En un tercer paso –que se analizará más detenidamente en el próximo capítulo– llegamos ya al asunto que ahora nos interesa. Se muestra que el nuevo acotamiento jurídico para re-estabilizar la acción puede ser también reflexivo; que no hay por qué perder legitimidad aunque hayamos de recurrir a un cierre fáctico (jurídico) para sostener la coordinación de la acción. Y es que el derecho positivo moderno reproduce la tensión facticidad-validez de la acción comunicativa. Es cierto que *limita* el potencial crítico –pero también disgregador– de las acciones comunicativas que llevan a cabo los *destinatarios del derecho*, introduciendo el momento fáctico de coerción estatal; en este sentido el derecho es el equivalente funcional de la estabilización de expectativas que garantizaba la autoridad sacra. Pero, por otra parte, esa coerción debería ser fácilmente acatable, pues el derecho, al organizar jurídicamente su propia producción, permite *al productor de la norma* introducir un momento de validez, *deslimitando* las barreras puestas a la sociación comunicativa y exponiéndolas a su examen crítico (deliberación pública, elecciones, debates parlamentarios etc).

Aquí es donde radica hoy el momento de legitimidad del procedimiento legislativo, caracterizado por garantizar la imparcialidad en la deliberación de un legislador político o en los discursos jurídicos.⁴⁰³ En este sentido, Habermas apunta tanto a la necesidad de complementación de la moral por el derecho (por motivos funcionales: facilitar la aplicación práctica y dotarse de instituciones que compensen las limitaciones del discurso moral y estabilicen las expectativas de conducta), como a la necesidad de complementar el derecho por medio de la moral: una norma estará justificada si se somete a la formación discursiva de la voluntad de todos los potenciales afectados. La moral ya no quedará por encima del derecho como sugiere el derecho natural racional. Ésta emigra al interior del derecho positivo, pero sin agotarse en él: la moralidad, cuya naturaleza procedimental se instala en el interior del derecho mismo, queda sublimada en un procedimiento de fundamentación y aplicación de contenidos normativos posibles. “Así, un derecho procedimental y una moral procedimentalizada pueden controlarse mutuamente”.⁴⁰⁴

Siguiendo el razonamiento que venimos haciendo, esto tendrá dos consecuencias. Por un lado, en tanto “institución” que en última instancia coordina la acción, el derecho reflexivamente autoregulado plasmará una conciencia postconvencional (una moral pública de cuño universalista) que facilita la integración social. Obviamente, habrá quien lea esto como una concesión hegeliana al Derecho (y a las instituciones por él reguladas) que

⁴⁰² Habermas, *Facticidad y validez*, p. 555

⁴⁰³ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 78

⁴⁰⁴ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 559

entroniza la eticidad.⁴⁰⁵ Se garantizaría así una estabilidad que facilita la integración social y la solidaridad entre ciudadanos que coordinan legítimamente su acción: en principio, ahora podríamos guiar nuestra conducta tanto por convicción como por miedo a la sanción.

Por otro lado, por cuanto los sistemas diferenciados se organizan con el “medio que es el derecho”, colegimos que el conjunto del sistema se estabilizará y legitimará cuando tanto la Administración como el mercado queden organizados por un derecho que sea *válido*, esto es, que podría ser aceptado discursivamente por los afectados. Esto significaría que ambos sistemas (dentro de los cuales coordinamos la acción estratégicamente) habrían quedado anclados al mundo de la vida, donde las interacciones adoptan el punto de vista moral⁴⁰⁶; y, por consiguiente, significaría que la actitud estratégica u objetivante, con la que nos regimos en su seno, podría coincidir en algún grado con la actitud performativa que adoptamos cuando nos orientamos hacia el entendimiento en las interacciones cotidianas. En suma, cuando el poder administrativo queda regulado por un derecho público legítimo probablemente percibiremos las multas o los impuestos como legítimos; y cuando el mercado queda regulado por un derecho privado legítimo percibiremos que la indemnización que nos toca pagar al otro contratante es legítima.

Esto nos conduce ya al *cuarto y último paso* de la reconstrucción, en el que destacan dos preguntas. En primer lugar: ¿qué derechos han de reconocerse mutuamente individuos sujetos a la “condición humana moderna” y que quieren regular *legítimamente* —esto es, conforme al principio del discurso— su convivencia con el medio moderno que es el derecho positivo? (5.2.2) En segundo lugar, cabrá preguntarse: ¿cómo ha de estar organizado jurídicamente ese inmenso poder que el propio concepto de derecho moderno implica para que pueda suponerse que el poder administrativo (que impone el derecho y domestica al poder social) sea resultado del poder (“comunicativo”) generado en las esferas de la voluntad y de la opinión comunes, es decir, de las esferas formales e informales de argumentación ciudadana? (5.2.3)

5.2.2 Formulación del “principio democrático”:

Para determinar qué derechos han de reconocerse mutuamente los individuos modernos habrá que recurrir al “principio democrático”, que surge de entrelazar el principio discursivo (formulación procedimental para la fundamentación discursiva de las normas sociales) con la forma o la técnica jurídica (complemento funcional de una moral postconvencional que garantizaría tanto una validez abstracta como una coerción que establezca expectativas de acción).⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ “Pues bien: se trata de sentar las tesis de que en la evolución social no pueden establecerse niveles de integración más altos mientras no se formen instituciones jurídicas que encarnen una conciencia moral de nivel convencional o nivel postconvencional”; en Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, p. 663. Entre las consecuencias de esta hegelianización destaca la naturalización de la diferenciación sistémica: Cf cap. 2.3.3.3. Pero sobre todo resultan interesantes las críticas al idealismo discursivo (entre otras, la de Javier Muguerza) que podrán verse en el Cap. 7.1

⁴⁰⁶ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 120. “El derecho funciona, por así decir, como un transformador, que es el que asegura que la red de comunicación social global sociointegradora no se rompa. Sólo en el lenguaje del derecho pueden circular a lo ancho de toda la sociedad mensajes de contenido normativo”.

⁴⁰⁷ *ibid.*, p. 187

“Sólo pueden pretender validez legítima las normas jurídicas que en un proceso discursivo de producción de normas jurídicas, articulado a su vez jurídicamente, puedan encontrar el asentimiento de todos los miembros de la comunidad jurídica”.⁴⁰⁸

A diferencia de un principio moral que sólo tiene en cuenta las normas que pueden justificarse desde el punto de vista de si se tienen en cuenta por igual los intereses de todos, el principio democrático sustancializa el principio discursivo (D) refiriéndose no sólo a otros afectados (*a*) y reclamando otras razones fundamentadoras para unas normas distintas (*b*), sino incluso rigiendo en un nivel distinto (*c*).⁴⁰⁹

a) Respecto a los *afectados* cabe decir que el principio democrático apela al conjunto de los miembros de una comunidad política temporal y espacialmente determinada y no a la humanidad en general.

b) Respecto a los *temas o razones* que interesan para fundamentar unas normas legales que van a regir para una comunidad concreta, Habermas afirma que “pueden justificarse con ayuda de razones pragmáticas, de razones ético-políticas y de razones morales”⁴¹⁰, y no sólo razones morales.

c) Y respecto al *nivel* donde juega cada principio, Habermas aclara que el principio democrático fija un procedimiento de producción *legítima* de normas jurídicas que explica el sentido realizativo de la autodeterminación de los miembros de una comunidad.⁴¹¹ Un procedimiento que en ningún caso puede entenderse de forma idealizada tal y como debe darnos a entender la apostilla “*puedan encontrar el asentimiento*”.⁴¹² Más bien, “bajo el presupuesto de que es posible una formación racional de la opinión y la voluntad políticas, el principio democrático dice sólo cómo puede institucionalizarse ésta, a saber, mediante un sistema de derechos que asegure a cada uno la igual participación en tal proceso de producción de normas jurídicas, el cual venga a la vez garantizado en lo que respecta a sus presupuestos comunicativos”.⁴¹³ Se reformula así una nueva propuesta de constitucionalismo liberal, cuya primera derivación será garantizar el esquema más amplio posible de iguales libertades básicas.

Desde esta metodología reconstructiva que se ha estado desplegando, el “medio” derecho conserva una alta racionalidad en cuanto a que todo orden jurídico sería un *sistema*

⁴⁰⁸ *ibid.*, p. 175

⁴⁰⁹ *ibid.*, pp. 172-177

⁴¹⁰ *ibid.*, p. 173. Sobre esto: Habermas, “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”, *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 109-126.

⁴¹¹ Respecto a esto es interesante la siguiente definición de Apel: “La democracia, como aproximación a esta exigencia ideal, es, por tanto, algo más que un conjunto de procedimientos neutrales, a cuyo seguimiento nos decidimos en virtud de motivos pragmáticos; ella misma tiene su *fundamentación ético-normativa en la ética de la comunidad ideal de comunicación*, que ya siempre hemos aceptado al argumentar”; en Karl-Otto Apel, *Estudios éticos*, Carlos de Santiago and Ruth Zimmerling, (Barcelona: Alfa, 1986), p. 272.

⁴¹² Sobre una explicación de por qué no tiene sentido interpretar la propuesta democrática de Habermas en forma de democracia participativa o democracia directa (como aplicación directa de “U”): Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, pp. 107-112

⁴¹³ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 176

de saber “dogmáticamente elaborado y configurado que garantizaría la estabilidad de una comunidad política al tiempo que guardaría vinculación con una moral regida por principios”.⁴¹⁴ Esto significa que el derecho positivo moderno alberga un componente cognitivo que se presta a reconstrucción y análisis teórico, y que por tanto no debe quedar a disposición arbitraria de los ciudadanos. Por eso es tan importante el papel que juegan los tribunales constitucionales en nuestras democracias, no en vano, “democracias constitucionales”.

Sin embargo, a diferencia de la moral, el derecho es al mismo tiempo *un sistema de acción* en tanto que para poder ser aplicado engloba un “complejo de elementos regulativos de la acción”.⁴¹⁵ Se entrelazarían motivos y orientaciones valorativas que nos impelerían a acatar el derecho tanto por convicción como, en todo caso, *por miedo a la sanción*. Debido a su carácter artificial, las normas jurídicas “constituyen una capa de normas de acción intencionalmente generada, reflexiva, es decir, aplicable a sí misma”.⁴¹⁶ Por eso, además de fijar un procedimiento de producción legítima de normas jurídicas, el principio democrático tendrá que “regular y controlar también al propio medio que es el derecho”.

De ahí la importancia que cobrará en la obra de Habermas el “concepto dinámico de la constitución”: sólo a lo largo del tiempo, y aferrándose a una cultura política liberal, podrá ir surgiendo esa legitimidad jurídica (la reconstrucción de la *idea de constitución democrática como sistema de saber*, cuya punta de lanza es el “sistema de los derechos” encarnados en derechos fundamentales positivados en las distintas constituciones fácticas) a partir de una legalidad (derecho como *sistema de acción*) que, gracias al poder administrativo o monopolio estatal de la violencia, protege la autonomía privada de los ciudadanos (derechos subjetivos que garantizan la libertad negativa) pero que no puede controlar qué uso harán de ellos los ciudadanos. En una sociedad civil con acendrada cultura política democrática los ciudadanos ejercerán dichos derechos para desarrollar su autonomía pública (libertad positiva) y para institucionalizar legítimamente todo el ordenamiento jurídico; en estos casos quizás podríamos decir que el derecho como sistema de acción irá plasmando correctamente el sistema de saber. Por el contrario, en una sociedad civil menos politizada es probable que los ciudadanos reserven sus derechos para sus actividades privadas, contribuyendo así por omisión a la degradación paulatina del propio ordenamiento (sobre todo esto, Cf cap. 3).

5.2.3 La legitimidad del sistema jurídico-político: “juridificación” y “racionalización” del poder

Para que el poder administrativo quede “racionalizado” será necesario conseguir que aplique su coerción sobre –y gracias a– un derecho legítimo, esto es, al que el poder comunicativo le ha insuflado un input de legitimidad. En una época posmetafísica esto requiere garantizar la producción *políticamente autónoma* del derecho: cualquier posible aceptación a posteriori (en el fuero interno de cada ciudadano) de la norma no sería más

⁴¹⁴ *ibid.*, p. 180

⁴¹⁵ *ibid.*, p. 180

⁴¹⁶ *ibid.*, p. 176

que paternalismo; la idea de autolegislación de los ciudadanos no puede reducirse a la autolegislación moral de personas particulares. Y como las normas jurídicas siempre han de poder ser seguidas por convicción, no se le debe negar al ciudadano que de cuando en cuando haga ejercicio de su libertad comunicativa.

Reincidimos en que, aun presuponiendo la posibilidad de formar racionalmente la opinión y la voluntad políticas, el principio democrático no puede nunca consistir en la aplicación directa de U (de la moral) a la política. Al menos por cuatro razones: el tamaño de las sociedades; la complejidad de los intereses contrapuestos que, como se reveló en el primer paso de la reconstrucción del derecho moderno, dificultan la coordinación de la acción y por sí solos nos arrastrarían a la desintegración social; la existencia de múltiples formas de autorrealización además de la participación política; y, finalmente, porque la participación de los afectados acabaría entendiéndose como autogobierno en el sentido de ejercicio directo del poder, acometiéndose una moralización de la política que en el siglo pasado ya nos condujo a experimentos como el del socialismo real, donde el sistema económico quedó completamente sometido a la política.⁴¹⁷ La diferenciación de los sistemas es parte de la evolución social y, por tanto, lo complejo de la aplicabilidad nos obliga a ser aun más cautos con el falibilismo y nos exige mucha prudencia en lo que respecta al principio de adecuación.⁴¹⁸

Para entender qué es eso de la legitimidad del sistema jurídico-político resultará interesante distinguir, con Robert Alexy⁴¹⁹, tres acepciones de validez: la jurídica (conformidad con las previsiones del ordenamiento⁴²⁰); la sociológica (grado de aceptación y seguimiento de las normas: perspectiva weberiana) y la ética (justificación moral, rectitud material, corrección de sus contenidos). De entre ellas, aunque sin menospreciar ninguna de las tres, Habermas hace hincapié en el tercer uso, el ideal-normativo,⁴²¹ marcando distancia crítica frente a la alicorta teoría sistémica de Parsons y Luhmann o frente al realismo político de Schmitt, herederos ambos del reduccionismo jurídico que es el positivismo:

“la aspiración a la legitimación del Estado democrático de derecho no queda satisfecha por el hecho de que las leyes, sentencias o medidas se dicten, pronuncien o adopten según el procedimiento prescrito. En cuestiones fundamentales no es suficiente la legitimidad procedimental: el propio procedimiento y la totalidad del ordenamiento jurídico han de poder justificarse fundamentándose en principios. Estos fundamentos que legitiman a la propia constitución han de contar con reconocimiento por lo demás con independencia de que el derecho positivo coincida con ellos o no”.⁴²²

⁴¹⁷ Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, p. 114

⁴¹⁸ Velasco Arroyo, *La teoría discursiva del derecho: sistema jurídico y democracia en Habermas*, p. 113-121

⁴¹⁹ Robert Alexy, *El concepto y la validez del Derecho*, (Barcelona: Gedisa, 1994), pp. 87-89

⁴²⁰ Esto deriva del postulado positivista cuya paternidad podríamos atribuir a Weber y cuyo máximo representante lo encarna la figura de Kelsen: lo que confiere validez jurídica a leyes y sentencias no sería otra cosa que su recepción en el derecho positivo a través de un acto de producción normativa recogido en el propio código. Podemos deducir que de este positivismo deriva la concepción autopoiética de Niklas Luhmann y, en forma perversa, también la teoría legal decisionista de Carl Schmitt.

⁴²¹ Sobre esto: Velasco Arroyo, *La teoría discursiva del derecho: sistema jurídico y democracia en Habermas*, p. 80. Ver Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 759 y 837.

⁴²² Habermas, *Ensayos políticos*, p. 83

Frente a las teorías descriptivas del derecho (que se reducen al nivel de la acción), Habermas ofrece una “teoría discursiva del derecho” en la que prima mostrar que es posible introducir un momento de validez en el derecho vigente o fáctico; que éste no es sin más la horma con que nos controla el poder político. Por suerte sabemos ya que el poder político o administrativo, hecho fundante del ordenamiento y de la propia comunidad jurídica, no goza de total autonomía sino que deberá echar mano del derecho tanto para su desempeño como para su justificación. Así es cómo se “juridifica” (queda sometido a la lógica jurídica) y luego se “racionaliza” (si la lógica jurídica es la de un derecho democrático y, por ello, legítimo) el poder; claro está, siempre que el sistema jurídico no quede completamente desanclado de las interacciones morales que se producen en la sociedad civil. Y sólo juridificando el poder y racionalizando su capacidad de dominación (de tal modo que las decisiones coactivamente impuestas las podamos tener por razonables) podremos tener por válido o legítimo el conjunto del sistema político.⁴²³

La pregunta va de suyo: ¿cómo es posible racionalizar el poder para legitimar el sistema jurídico-político? Pues bien, ya sabemos que, como “sistema de saber”, el derecho le debe al “principio democrático” la reconstrucción del “sistema de los derechos” y, con él, la institucionalización de la formación racional de la opinión y la voluntad. Se dibujará así un específico concepto jurídico y procedimental de soberanía popular que en ningún caso prescindirá de la representación política (no aplicará U directamente) y que contribuirá a legitimar el sistema gracias a su apertura a una doble formación *política* de la voluntad: por una parte, se abrirá a la clásica formación de la voluntad política *institucionalizada* (en sede parlamentaria) y, por otra parte, dependerá también de unos *procesos informales de formación de opinión no institucionalizada*.

Los procesos informales generarían, gracias a una esfera pública abierta y autónoma respecto al sistema político, un *poder comunicativo* (con Arendt, Habermas asocia esto, no con la capacidad de instrumentalizar la voluntad ajena –concepción canónica del poder– sino con la voluntad política común generada en una comunicación orientada al entendimiento) que, emanado de las estructuras del mundo de la vida, tendría que “asediar la fortaleza” que es el núcleo institucional del sistema político, introduciendo así un input de legitimidad en el derecho positivo y, por ende, en el *poder aplicado administrativamente*. Se dibuja una soberanía que, por tanto, no se concreta en individuos autónomos y egoístas en un marco constitucional predecido, ni en un pueblo homogéneamente considerado (ni liberalismo, ni comunitarismo), sino en la intersubjetividad de “formas de comunicación sin sujeto”. En ese sentido, tanto los creadores finales del derecho (representantes de los ciudadanos en sede parlamentaria) como sus aplicadores por medio del poder administrativo (gobierno) conservarán su legitimidad en la medida en que las razones que aduzcan para justificar el derecho o las políticas públicas provengan de esos procesos informales de formación de la opinión no institucionalizada. Esas razones “racionalizarán” las decisiones administrativas en tanto que el poder comunicativo amarre el potencial de violencia arbitraria del poder

⁴²³ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 365

administrativo. Así es como se legitima el derecho y, con él, el sistema político. No más pero tampoco menos.

La clave es que no hay *Estado de derecho* sin *democracia* ni *democracia* sin *Estado de derecho*, pues entre ambos existe una estrecha e interna correlación. Por una parte, y a diferencia de lo que sucedía con la estructura *interna* del juego de la argumentación desgranado por “U”, en los procesos *formales* de formación de la voluntad jurídico-política el principio democrático plasma su institucionalización *externa*: el Estado de derecho. Para evitar el anquilosamiento en la mera facticidad de la norma, éste integrará siempre una batería de salvaguardas falibilistas, entre las que destacan principalmente esos derechos fundamentales que dan carne al “sistema de los derechos”, por las que se protegerá de la democracia (en tanto regla de la mayoría) a las minorías, cuyas opiniones tolerables deben poder llegar a constituir una mayoría en el futuro si así se decidiese en las oportunas condiciones. Por otra parte, sin embargo, esta institucionalización externa que se dibuja gracias al principio discursivo será siempre deudora de la voluntad política de una comunidad jurídica determinada, en tanto poder constituyente. Se empieza así a entender que las condiciones que hoy nos permiten *considerar legítimo un marco institucional* dado pivotan básicamente entre la garantía de los *derechos fundamentales* y la calidad de la *soberanía popular*.

Es gracias a todas estas características, con las que el principio democrático sustancializa el principio discursivo, por lo que Habermas concluye que el derecho conseguiría complementar a la moral.⁴²⁴ La forma jurídica resulta clave, pues consigue, desde una perspectiva funcional, que “los predicados normativos *válidos en términos discursivos* (que hayan logrado pasar el filtro que impone el llamado *principio discursivo*) se conviertan en órdenes *fácticamente vinculantes*. La “juridificación” (la adopción por parte del poder de la *forma jurídica*) hace que el derecho se erija en “correa de transmisión” que vehicula las opiniones que han obtenido reconocimiento en los espacios públicos informales y las traduce a decisiones políticas vinculantes hasta el punto de constituir por sí mismas motivos suficientes para proceder a la acción colectiva”.⁴²⁵ De este modo se reducen las exigencias cognitivas (lo correcto está negro sobre blanco en los códigos)⁴²⁶, motivacionales (si se incumple una norma habrá sanción)⁴²⁷ y organizativas (el derecho permite crear personas jurídicas –los Estados, por ejemplo, se caracterizan, en el Derecho internacional, por tener una personalidad jurídica que les permite ser reconocidos y actuar legítimamente en el plano internacional– u organizaciones para atajar problemas complejos), compensando así las debilidades de una moral racional como sistema exclusivo de saber. Y ello sin impedir que, introduciéndose en el sistema jurídico (tanto por medio de la imparcialidad que el procedimiento democrático institucionalizado debe garantizar –tomando como referente la regla de argumentación U–, como mediante argumentos morales que se incrustan junto a los juegos de poder e interés que dan lugar a la positivación de las leyes), la moral pueda irradiarse sobre todos los ámbitos de acción,

⁴²⁴ *ibid.*, p. 170

⁴²⁵ Velasco Arroyo, *Habermas: el uso público de la razón*, pp. 104 y s.

⁴²⁶ Habermas, *Facticidad y validez*, pp. 218 y s.

⁴²⁷ *ibid.*, p. 181

incluso sobre los ámbitos sistémicamente autonomizados. Eso es lo que da pie a la racionalización del poder y a la legitimación del sistema en su conjunto.

En definitiva, que la *constitucionalización de un sistema jurídico-político sea legítima* pasa por tener en cuenta tanto la integración social como las sistémicas. En suma, los sistemas irrevocablemente diferenciados y jurídicamente regulados deberán anclarse ahora a un derecho válido⁴²⁸, esto es, emanado de la autodeterminación que exige de los ciudadanos una práctica en común de las libertades comunicativas. Será, pues, la *función de bisagra* que tiene el derecho en la arquitectónica habermasiana (entre el mundo de la vida integrado simbólica y normativamente –o sociedad civil, dirá ya en *Facticidad y validez*– y los sistemas político y económico) le otorga el puesto de privilegio en su teoría. Es la piedra de toque de todo el sistema y a partir de él la moral puede impregnarlo todo en mayor o menor medida.

⁴²⁸ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 661 y ss. o 918 y ss. También pp. 102 y s.

SEGUNDA PARTE: El proceso de constitucionalización: una “soberanía popular procedimental” para “racionalizar” derecho y poder.

Frente a las múltiples críticas que, desde ámbitos conservadores y desde determinados ámbitos de la izquierda, se ciernen contra toda pretensión de profundizar en la democracia (como es el caso del proyecto de integración política de la UE a base de transnacionalizar la política), Habermas viene proponiendo desde *Facticidad y validez* un concepto de soberanía popular procedimental que, frente a la concepción realista del poder estatal, consiste en la juridificación democrática de una comunidad. Consiste, en pocas palabras, en que los ciudadanos puedan ejercer dominio sobre los órganos legislativos, ejecutivos y judiciales. Mediante su “reconstrucción racional de la *autocomprensión* de [los] órdenes jurídicos modernos” aclara que para ello, para *la constitución de una comunidad democrática*, se requiere de la imbricación de tres componentes fundamentales. Sólo así se obtendrá “legitimidad”, caracterizada por Habermas como una nueva especie de pretensión de validez que, a pesar de regir en el ámbito social, se distingue de la “corrección” en que para lograrla se entremezcla, junto a la acción comunicativa, la estratégicamente mediada, propia de los sistemas diferenciados.

El primero de estos tres elementos que constituyen democráticamente una comunidad es *la forma jurídica* o el “*medio*” que es el derecho. Habermas lo reconstruye a partir de la aplicación del principio democrático y refiere al medio necesario para la comunitarización democrática de personas jurídicas libres e iguales cuando se unen concediéndose mutuamente derechos que garantizan a cada uno la misma autonomía privada y pública. Se dibuja así el momento constituyente que configura la estructura jurídica de la comunidad, relativa a los derechos fundamentales y garante del mismísimo procedimiento democrático que caracteriza la soberanía popular (3.1.1). Todo ello es deudor de un “sistema de los derechos” que caracteriza al derecho como “sistema de saber” y que para ir plasmándose tendrá que echar mano del concepto de “constitución dinámica”. Y es que una comunidad política *que satisface condiciones de legitimación democrática* solo puede existir en la forma de una asociación horizontalmente comunitarizada de personas con los mismos derechos (3.1.2). (3.1)

El segundo elemento es la *disposición del poder político* que dará ya lugar al derecho como “institución”. Esto es, la distribución de competencias en el marco de una organización que asegura, con medios administrativos, la capacidad colectiva de acción a los ciudadanos asociados. Tras reconstruir cuasi-trascendentalmente el medio que es el derecho, y al desvelarse la inherente relación entre derecho y poder⁴²⁹, el principio democrático se extiende a normas jurídicas con carácter artificial y que constituyen una capa de *normas de acción* intencionalmente generada, reflexiva, es decir, aplicable a sí misma. Por eso, más allá del procedimiento de producción legítima de normas jurídicas que estudiaremos en la primera parte, se tratará ahora de *controlar el propio medio que es el derecho*. Para ello el principio democrático, además de fijar, como se ha dicho antes, las condiciones

⁴²⁹ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 201

que han de satisfacer los derechos en general si han de resultar aptos para la constitución de una comunidad jurídica, habrá de aclarar si han de resultar aptos como medio en que se efectúe la autoorganización de esa comunidad. En este sentido debe *garantizar el medio mismo en el que la voluntad política pueda expresarse como voluntad común de los miembros de una comunidad jurídica* que se asocia libremente (3.2.1). Tras distinguir, en el poder político, entre poder administrativo y poder comunicativo, se desvelará la vía por la que un legítimo poder comunicativo atará al poder administrativo, dando lugar a lo que Habermas llamará la “civilización” y “racionalización” del poder (3.2.2) y luego se irá mostrando cómo dicho poder comunicativo genera el verdadero *input* legitimador del sistema, mediante el vínculo práctico que genera la fuerza ilocucionaria de los actos de habla y el vínculo epistémico que producen los mismos actos enmarcados en el modelo procesual de una formación racional de la voluntad política. La forma de vida de la comunidad política “en cada caso nuestra” constituye el punto de referencia para la fundamentación de regulaciones que se consideren expresión de una autocomprensión colectiva conscientemente ejercitada. Por lo tanto, además de a las cuestiones morales, el principio democrático atenderá también a las cuestiones ético-políticas, sin olvidarnos de las pragmáticas⁴³⁰ (3.2.3) (3.2).

Finalmente, el tercer elemento encargado de que todo el sistema funcione y se introduzca un *input* de legitimidad es la política, que transcurre en un *trasfondo político-cultural*. Se trata del medio de integración voluntaria que es una *solidaridad ciudadana* entre personas desconocidas, fundamental para una formación común y política de la voluntad y, con ello, para la creación comunicativa de poder democrático (poder comunicativo) y la legitimación del ejercicio del dominio mediante la generación de la opinión pública, siguiendo el “modelo de exclusas” de B. Peters (3.3.1). Se trata de un elemento que sólo puede ser presupuesto por parte del derecho y, como mucho, promovido con políticas públicas. Estudiaremos la propuesta de autocomprensión normativa de Habermas para que fluya tal *input* de legitimidad: el patriotismo constitucional (3.3.2) (3.3).

Pero, aunque como veremos a continuación, al principio su marco político de referencia era el Estado nacional (donde los tres elementos se imbrican de manera muy coherente y donde el derecho sí sirve de engarce entre el mundo de la vida –teoría de la acción– y los sistemas administrativo y mercantil –teoría sistémica–), hoy, con prácticamente el mismo aparato conceptual, tratará de romper la dinámica actual de fragmentación política para hacer de verdad frente a la unificación sistémica de una sociedad global multicultural.⁴³¹ Como veremos en la tercera parte, será normativamente necesario, de cara a constitucionalizar el derecho internacional en forma de derecho cosmopolita, que la imbricación de los tres elementos pueda mantenerse, de forma más o

⁴³⁰ Para la constitucionalización del cosmopolitismo que afrontará pocos años más tarde de escribir *Facticidad y validez*, Habermas, como veremos en la tercera parte, acabará abandonando la idea de una inherente relación entre derecho y poder. Parece que le basta con estirar el concepto de poder comunicativo que ya toma de Arendt para su propuesta en *Facticidad y validez*, donde ya se le encarga la función legitimadora de atar al poder administrativo. A partir de ese concepto de poder, y su implementación de acuerdo a principios jurídicos en la construcción de la UE, le será más fácil arrostrar la crítica realista de que toda comunidad jurídicamente organizada (todo imperio de la ley que quiera funcionar en una comunidad) requiere del poder político, o sea de un Estado soberano, con el monopolio legítimo de la violencia.

⁴³¹ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 43

menos consistente, más allá de las fronteras nacionales. En ese sentido, analizada la imbricación de los tres elementos en el Estado nacional y, desvelada, mediante ellos, la dimensión epistémica de la democracia, ahondaremos en la doble justificación realizada por Habermas para exportar su arquitectura hacia la consecución de su proyecto de constitucionalización cosmopolita. Además de la clásica tensión conceptual entre la dignidad de la persona o del “interlocutor válido” y las fronteras que cierran sobre sí mismas a las comunidades políticas (4.1), Habermas apela sobre todo a las tensiones sistémicas que los imperativos económicos mantienen con el principio democrático. Será necesario internacionalizar la política si se quiere que la política siga en manos del poder comunicativo emanado de la sociedad civil, es decir, si se quiere conservar de algún modo la esencia democrática del autogobierno (4.2) Para finalizar indagaremos si los escritos de Habermas no nos dan pistas suficientes para recomponer, con un uso anamnético de la razón, razones suficientes (como la culpa política) para tender hacia la constitucionalización cosmopolita del derecho internacional (4.3) (4).

Capítulo 3. La constitucionalización o juridificación democrática: Derecho, poder y solidaridad a la base de una concepción epistémica de la democracia

1. La “soberanía popular como procedimiento” mediada por el derecho o el derecho como “sistema de saber”

Habermas es el ilustre defensor de un modelo deliberativo de democracia con el que, a partir de los instrumentos de su Teoría del discurso, tratará de aunar lo mejor del modelo republicano con lo mejor del modelo liberal⁴³², dos teorías del Estado moderno que realizan la idea de una división distributiva del poder de los gobernantes.

Por un lado, el *liberalismo inglés* (Rule of Law) pondría el énfasis en los derechos humanos y ahondaría en una juridificación como domesticación del poder mediante la distribución institucional y la regulación procedimental de las relaciones de poder existentes. De ahí que los modernos liberales pongan el énfasis en el *output* del proceso político y aboguen por la libertad negativa o autonomía privada: defienden un marco de libertad individual de acción u omisión, apelando a la constitucionalización de un catálogo de derechos humanos prepolíticos como si de un “derecho superior” revelado se tratara. Esto sería el “imperio de la ley”. Una vez establecido éste, el proceso político quedaría reducido, en términos mercantiles, a una competencia entre actores que actúan estratégicamente para obtener posiciones de poder: el imperio de la ley sólo serviría para *legitimar el uso del poder político*. El problema es que entre los derechos prepolíticos están los derechos de libertad clásicos (habeas corpus, libertad religiosa, derechos de propiedad, y demás derechos que permitan configurar autónomamente la vida) que protegen bienes sustanciales, con un valor intrínseco. Es por eso que Habermas no cree que deban configurarse al margen del proceso de formación de la voluntad común. Un proceso que sin duda debería ser distinto del modelo de mercado liberal.

Y, por otro lado, los *clásicos republicanos* ponen el énfasis en el *input* del proceso político. Ondeán la bandera de la libertad positiva o autonomía política, en forma de unos iguales derechos políticos (no sustanciales, sino más bien identificados como condiciones epistémicas de la formación discursiva de la voluntad), entre los que destaca el derecho de sufragio, que deberán ser garantizados por el Estado y a partir de los cuales se operará una legislación como formación “racional” horizontal de la voluntad. Ésta será confeccionada por unos ciudadanos unidos que se orientan hacia el entendimiento, y operará en consecuencia sin restricciones ni coacciones. Y, como tal, será una voluntad racional totalmente vinculante para los partidos, la administración y, en general, para el poder político. Tan vinculante que, de hecho, la voluntad democrática *constituiría*, según ellos, *a la sociedad como una comunidad política* y mantendría vivo con cada elección el recuerdo del acto fundacional. Aunque dicha unión dependa de la existencia de un *ethos* compartido y aunque

⁴³² En lo que sigue nos ceñiremos más o menos, por su claridad expositiva, a la estructura expuesta en: Habermas, “El Estado de derecho democrático: ¿una unión paradójica de principios contradictorios?”, *Tiempo de transiciones*, p. 141 y ss. No obstante, no se dejará de mirar a su obra clave, *Facticidad y validez*. Y también a “Tres modelos normativos de democracia”, *La inclusión del otro*, pp. 231-246.

sea eso lo que se refleje en las leyes, ellos alegan, al modo de Hegel, que eso no representaría ninguna restricción, pues tal *ethos* no adquiere validez hasta confirmarse en un proceso de formación de la voluntad de los propios ciudadanos. Sin embargo, Habermas señala que son deudores de una *petitio principii*: introducen en la historia de la mentalidad y en la cultura política de la comunidad el tipo de orientaciones de valor liberales que hacen que sea innecesaria la coerción jurídica. Por lo tanto, lo quieran o no, acaban reduciendo los discursos a cuestiones éticas, haciendo depender el proceso democrático de las virtudes de los ciudadanos orientados hacia el bien común. De esta fuente habría bebido el constitucionalismo alemán (Estado de Derecho), que mediante constituciones republicanas de origen revolucionario, subvierten las relaciones de poder existentes a favor de una dominación constituida de nuevo, que surge de la voluntad formada de los ciudadanos unidos, y que en esa medida es racional.

El problema es que si primaran los derechos humanos, éstos estarían restringiendo la soberanía popular (Locke) y si primase la soberanía popular, cualquier decisión sería correcta al margen de un criterio más hondo de legitimidad (Hobbes). Por eso, frente a ambas corrientes, Habermas continúa el proyecto ilustrado, en la línea de Rousseau, Kant y Hegel, pero llevando a cabo una des-sustancialización postmetafísica de la *voluntad general* y del *espíritu objetivo*⁴³³ y centrándose, secundando el trabajo del primer Fröbel⁴³⁴, en un procedimiento de la formación de la opinión y de la voluntad que asegure iguales libertades a través de derechos universales de comunicación y participación.⁴³⁵ Así es como conseguirá poder afirmar que “ambos principios [soberanía popular y derechos humanos] nos parecen igualmente originarios”⁴³⁶: la autonomía pública requiere que todos los ciudadanos disfruten de cierta independencia y de condiciones para garantizar su forma de vida privada con el mismo grado de autonomía; y la autonomía privada depende de que los ciudadanos hagan un uso apropiado de su autonomía pública. Dicho de otro modo: la autonomía pública es la condición de posibilidad de la autonomía privada y la autonomía privada lo es de la pública.

Será tratando de salvar la tradición republicana rousseauiano-kantiana, liberado del fardo de la filosofía de la conciencia, y gracias a la dimensión pragmática del lenguaje (a

⁴³³ Con esta des-sustancialización se aleja obviamente mucho más del nacionalismo de Schmitt (quien sustancializa al pueblo frente a la humanidad, que como tal no existiría) e incluso del comunitarismo/republicanismo aristotélico de Walzer o Taylor. La autolegislación democrática no puede ser sustituida ni determinada por un consenso previo de fondo que asegure la homogeneidad cultural. (“Inclusión: ¿incorporación o integración? Sobre la relación entre nación, Estado de derecho y democracia”, en *La inclusión del otro*).

⁴³⁴ Habermas, *El Occidente escindido*, pp. 146-149.

⁴³⁵ Habermas, “La soberanía popular como procedimiento”, *Facticidad y validez*, pp. 589-617.

⁴³⁶ Habermas, “El Estado de derecho democrático: ¿Una unión paradójica de principios contradictorios?”, *Tiempo de transiciones*, p. 143. Más adelante dice que “la idea de la autolegislación, bien entendida, establece una relación interna entre la libertad y la razón: pone la libertad de todos –la autolegislación– en una relación de dependencia con el respeto igualitario a la libertad individual de cada uno para decir sí o no, para tomar posición –a la autolegislación–” (143). No obstante, a pesar de su correcta intuición, Rousseau acaba situando la razón en la voluntad popular (más republicano, vincula el proceso democrático a la forma de unas leyes abstractas y generales; como si fuera la forma de ley la que garantiza la abstracción respecto al *ethos*) mientras que Kant intenta alcanzar el objetivo subordinando el derecho a la moral (nadie podría querer autónomamente leyes que vulneren la autonomía privada asegurada por el derecho natural). Habermas, *Facticidad y validez*, p. 164 y ss.

diferencia de un Rousseau que se centró en las propiedades lógico-semánticas de leyes generales)⁴³⁷ como Habermas expondrá su “concepto procedimental de la política deliberativa” (1.1). A partir de éste podrá configurar su “concepción dinámica de la constitución”, que concibe la relación interna de voluntad y razón como un proceso histórico que se va corrigiendo a sí mismo⁴³⁸, salvando la aparente paradoja de la relación entre democracia y Estado de derecho y explicando cómo puede surgir la legitimidad a partir de la legalidad (1.2). Veamos cómo se desarrolla todo esto.

1.1 El “concepto procedimental de la política deliberativa”.

Habermas señala su pretensión de rescatar conceptualmente un republicanismo kantiano que, frente a otro de corte aristotélico y enraizado en un *ethos* comunitario, acentúe más el procedimiento con el que se forma la opinión y la voluntad democráticas. Su tesis es que la noción de derechos humanos es inherente al proceso de la propia formación racional de la voluntad, pues los derechos fundamentales son la respuesta a exigencias cuasi-trascendentales que se plantean a una comunicación política entre extraños. La constitución adquiere así el sentido procedimental de instaurar formas de comunicación que cuidan de que se produzca un uso público de la razón y una negociación leal de intereses.

Se sugerirá la posibilidad de entender los fundamentos normativos del Estado de derecho democrático como resultado de procesos de deliberación y decisión que asumen los fundadores con la intención tanto de crear una asociación voluntaria entre sujetos jurídicos libres e iguales (libertad negativa) como de que ésta sea capaz de determinarse a sí misma (libertad positiva).⁴³⁹ Es decir, por una parte se acepta del republicanismo que sólo puede valer como legítimo aquello sobre lo que se puedan poner libremente de acuerdo quienes toman parte en la deliberación desde una situación de igualdad de derechos. Se acepta, primero, porque aunque pueden producirse errores, al menos hay unas condiciones que permiten presumir que se llegará a resultados racionalmente aceptables; y, segundo, porque el proceso podrá siempre corregirse a sí mismo. Pero, por otra parte, esto requiere aceptar el postulado liberal por el cual los participantes se obligan a regular su convivencia utilizando como medio el derecho moderno: nadie es realmente libre mientras la totalidad de los ciudadanos no disfrute de *las mismas libertades al amparo de unas leyes* que se han dado a sí mismos como resultado de una deliberación racional. Así es como Habermas configura su modelo de política deliberativa, donde el concepto de soberanía bebe tanto de la tradición republicana como de la liberal.

Como el republicanismo, el modelo deliberativo pone en el centro el proceso de formación de la opinión y la voluntad políticas, sin fiarlo todo a un sistema de normas constitucionales que regulen automáticamente el equilibrio de poder y el equilibrio de

⁴³⁷ *ibid.*, 257 y ss.

⁴³⁸ Lo hace frente a una investigación de Michelman [Frank I. Michelman, *Brennan and democracy*, (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999)]. Como se ha dicho, sobre ello: Habermas, *Facticidad y validez*, cap. 3; y “El Estado de derecho democrático: ¿Una unión paradójica de principios contradictorios?”, *Tiempo de transiciones*.

⁴³⁹ Habermas, *Facticidad y validez*, pp. 151-165

intereses conforme al modelo del mercado. Pero del liberalismo aprende a darle a la constitución articulada en términos de Estado de derecho un valor importante: los principios del Estado de derecho serán la respuesta a la cuestión sobre la institucionalización de exigentes formas de comunicación. En este sentido, *la política deliberativa no depende tanto de la participación directa de la ciudadanía como de la institucionalización de los correspondientes procedimientos, que introducen el punto de vista moral* y que deberán ser acatados tanto por las negociaciones políticas, como por los discursos ético-políticos. De algún modo, podríamos decir que para Habermas la Constitución y el Estado de Derecho que ésta encarna, son la condición de posibilidad de la democracia.

Por último, para que todos los procedimientos institucionalizados sigan un proceso de “racionalización” (concepto más fuerte que la mera “legitimación” que busca el liberalismo, pero menos que el de “constitución” del poder, aplicado por el republicanismo comunitarista⁴⁴⁰ al procedimiento de formación racional de la opinión) del poder administrativo, deberán poder conectarse, mediante un modelo de esclusas, con los procesos informales de formación de la opinión y la voluntad políticas.

Se puede resumir en que el modelo deliberativo dibuja una empresa cooperativa cuyo núcleo reside en la libertad de manifestar la opinión en una esfera pública deliberante que haría de correa de transmisión entre la sociedad civil y los procesos institucionalizados de consulta y de decisión dentro del Estado. Se bifurcan así dos vías de formación política de la voluntad: una institucionalizada (cuyo paradigma es el Parlamento en el núcleo del sistema político) y otra que transcurre mediante procesos informales (no institucionalizados) de formación de opinión. El núcleo o esfera pública política funcionará como cuerpo o caja de resonancia para detectar problemas y a la vez como depuradora discursiva que, tras los procesos indómitos de la formación de la opinión, filtrará las contribuciones a temas relevantes que son informativas y que atañen a intereses generalizables, reflejará estas “opiniones públicas” en el público disperso de los ciudadanos y las transmitirá a las agendas formales de las corporaciones competentes.⁴⁴¹

Lo que nos aporta este modelo de política deliberativa es que la soberanía ya no necesita ni quedar concentrada en un pueblo entendido en términos concretistas (republicanismo neoaristotélico que hoy se centra en estudios politológicos que hagan hincapié en la socialización política u otras fuentes de solidaridad) ni tampoco ser desterrada al anonimato de las competencias articuladas en términos de derecho constitucional (liberalismo, que a su vez se relaciona con la teoría económica de la democracia y con la antropología del egoísta racional). Lo esencial de la soberanía en el modelo deliberativo radica en cumplir con las funciones cognitivas de la formación de la

⁴⁴⁰ Siguiendo a Maurizio Viroli [Maurizio Viroli, *Por amor a la patria: un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, (Madrid: Acento, 1997), 213-214], Habermas en realidad no rompe con el republicanismo; si acaso toma distancia de su tradición aristotélica pero no de la que entronca en sus fuentes romanas. Por eso habla Habermas en otros sitios de republicanismo, por eso reconstruye el republicanismo kantiano y por eso podemos llamar a su teoría *republicanismo deliberativo*.

⁴⁴¹ Habermas, *Facticidad y validez*, 371-379. Ver también: Habermas, “Tres modelos normativos de democracia”, *La inclusión del otro*; o “¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica?, ¡Ay, Europa!, p. 136 y ss.

opinión y de la voluntad, centrándose en la búsqueda cooperativa de soluciones a los problemas.

El “sí mismo”, el *self* de la comunidad jurídica que se organiza a *sí misma* desaparece en las formas de la comunicación, no susceptibles de ser atribuidas a ningún sujeto, ni en formato pequeño ni en formato grande, en las formas de comunicación, digo, que regulan el flujo de la formación discursiva de la opinión y la voluntad de forma que sus resultados, siempre falibles, tengan a su favor la presunción de racionalidad. Con ello no queda desmentida la intuición aneja a la idea de soberanía popular, pero sí queda interpretada en términos intersubjetivistas.⁴⁴²

Todo se asienta en esas informales “formas de la comunicación, no susceptibles de ser atribuidas a ningún sujeto”, las cuales aportarán razones procedentes del mundo de la vida. Si se quiere un sistema legítimo, esas razones deberán ser tenidas en cuenta por la esfera público política que institucionaliza la formación de la voluntad popular a la hora de justificar las decisiones. Así es como un poder comunicativo acaba “racionalizando” las decisiones del poder administrativo. El modelo deliberativo pretende ofrecer un “procedimentalismo epistémico” que se asienta sobre una base intersubjetiva que atribuye una función cognitiva al proceso democrático *considerado en su conjunto*⁴⁴³ pero que, desde luego, no hay que entender como una exaltación utópica e idealista. Aunque a diferencia de Aristóteles y del neoaristotelismo, para quienes las reflexiones normativas y las empíricas van de la mano, en la tradición del derecho racional, de la que Habermas es heredero, se hace valer un deber abstracto que cada día se da más de bruces con una realidad que la desmiente, lo cierto es que él quiere reducir el foso cada vez más profundo entre los enfoques normativos y los empíricos. En su defensa, retomaremos dos puntos fundamentales de su teoría.

En primer lugar, hay que decir que su propuesta necesita de simples pero importantes presuposiciones implícitas que no deben confundirse con predicciones empíricas. Parte de las raíces cotidianas de la presuposición de que las personas que actúan comunicativamente pueden aclarar las pretensiones de validez disputadas en los diseños comunicativos oportunos. Se refiere a presuposiciones que explican, por ejemplo, por qué la gente sigue votando a un partido minoritario a pesar del voto útil, o que se siga acudiendo a los tribunales en busca de “justicia”. Dichas presuposiciones están entre lo empírico y lo ideal puesto que no pueden funcionar si los participantes no les atribuyen tácitamente un potencial de rastreo de verdad: “la reconstrucción de las presuposiciones contrafácticas proporciona una medida objetiva para la evaluación que arraiga en las propias prácticas de observación”. Y es aquí donde Habermas advierte de que dado que el hecho de que las presuposiciones sean “aceptadas como dadas” no es lo mismo que el que “estén dadas”, sigue existiendo una diferencia observable entre las pretensiones válidas y las pretensiones tenidas por válidas. Por tanto, es una cuestión empírica determinar el punto a

⁴⁴² Habermas, *Facticidad y validez*, p. 377. Para su concepto de soberanía Habermas nos remite a I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Frankfurt a. M., pp. 176 y ss.

⁴⁴³ El procedimiento epistémico institucionalizado como democracia deliberativa garantizaría la inclusión de todos los afectados, la transparencia de la deliberación y la igualdad de oportunidades para la participación, y se justificaría por la presunción de resultados racionales. Se movilizarían temas y argumentos y se controlaría cada contribución (Habermas, “¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica?”, *¡Ay, Europa!*, p. 143 y ss.)

partir del cual una diferencia observada de este tipo ya no se toma como “normal”, sino que traspasa un umbral más allá del cual los participantes se sienten enajenados por una práctica establecida.⁴⁴⁴

En segundo lugar hay que recordar y aclarar que para sus estudios jurídico-políticos Habermas no echa mano, sin más, de la ética del discurso: no aplica U directamente a la política, evitando, entre otras cosas, la moralización de esta última.

“Malentenderíamos el carácter discursivo de la formación pública de la opinión y la voluntad si creyésemos que nos es lícito hipostatizar el contenido ideal de los presupuestos generales de la argumentación y convertirlo en un modelo de ‘sociación’ comunicativa pura”.⁴⁴⁵

Así como los presupuestos comunicativos universales de las argumentaciones sólo se pueden cumplir aproximadamente y, encima, sólo se puede enjuiciar desde la perspectiva de cada participante si en cada caso se han cumplido o no⁴⁴⁶, la ventaja del procedimiento jurídico es que puede controlarse desde la perspectiva de un observador si se han respetado o no las normas procedimentales que se requerirían para alcanzar acuerdos libres de manipulación. Los presupuestos del procedimiento democrático, una vez institucionalizados, sí son controlables. Esto es lo que da pie a que la obligatoriedad social acabe sustituyendo a la racionalidad procedimental que era inmanente a la argumentación. Se injerta a la racionalidad procedimental una justicia procedimental cuasi-pura de tal modo que no queda detenida la lógica de la argumentación, pero sí puesta al servicio de la producción de unas decisiones fácticas con fuerza jurídica que erigen un ordenamiento jurídico autorreflexivo.

De este modo Habermas pretende afrontar las carencias de la postura sociológica weberiana, la cual, hemos visto, dejaba de lado la pregunta acerca de qué vale idealmente como derecho ¿Pero cómo consigue dar con esas normas procedimentales que, idealmente, permitirían alcanzar acuerdos libres de manipulación y que por eso deben orientar la institucionalización del procedimiento democrático fáctico?

⁴⁴⁴ *ibid.* p. 147 y ss. Aporta ejemplos de experimentos de Michael A. Nebo, James Fishkin o Wolfgang van den Daele. Todos demuestran que la deliberación en pequeños grupos contribuye a acercar posturas a mejorar la información, la argumentación, etc. y en definitiva, a reducir la distancia entre las pretensiones que “aceptamos como dadas” y lo que en realidad “se da” hasta niveles que permitan seguir haciendo uso de determinadas presuposiciones (sobre cómo piensa o cómo actuará el otro) cuando discutimos o actuamos en una empresa colectiva. A nivel de comunicación de masas, estos experimentos no se pueden aplicar directamente, por eso Habermas distinguirá tres niveles de la comunicación política que constituyen juntas el proceso de legitimación que debe satisfacer *globalmente* las condiciones de la política deliberativa si la democracia quiere seguir teniendo una dimensión epistémica, filtrada por la deliberación (Cf 2.3.3.1).

⁴⁴⁵ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 400

⁴⁴⁶ En ese sentido Cortina señala en democracia radical que la perspectiva del sujeto es irreflexiva: Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, p. 122.

1.2 La “génesis lógica” del “sistema de los derechos” y el “carácter dinámico de la constitución”.

Al entrelazar el “principio del discurso” con “el medio que es el derecho”⁴⁴⁷ (con una explicación funcional Habermas las califica como normas tipificadas que representan una gran abstracción con respecto a la complejidad del mundo de la vida y que se obedecen por miedo a la sanción y no simplemente por convicción), se obtiene un principio democrático que presupone que es posible una *formación racional de la voluntad política y sólo dice cómo puede institucionalizarse ésta en el “medio que es el derecho”*; a saber, mediante un “sistema de derechos” que asegure a cada uno la igual participación en tal proceso de producción de normas jurídicas. Dicho “sistema de derechos”, desvelado mediante una reconstrucción o “génesis lógica”, estaría contenido en las “constituciones históricas” de todo el mundo y será el que medie entre las dos tensiones mencionadas: entre autonomía privada y autonomía pública y entre derechos fundamentales y soberanía popular. En ese sentido, cuando una comunidad de personas echa mano del medio del derecho para regular su convivencia deberá *presuponer siempre ya*, para cada uno de sus miembros, unos derechos que conforman el *status* de persona legal como sujeto de derechos.⁴⁴⁸ Este *status* será la guía para institucionalizar las condiciones comunicativas que permiten la formación de una voluntad (jurídica) racional y conforma la esencia del modelo deliberativo de democracia o “concepto procedimental de la política deliberativa”.⁴⁴⁹ Se desvela así un potencial racional desde la inmanencia de los propios ordenamientos jurídicos, dibujando el criterio para obtener una sociedad legítimamente ordenada, donde la “soberanía popular” caracterizada como un proceso de producción de normas legítimas constituirá el auténtico lugar de la integración social. Este criterio que marca el ideal/la validez de una constitución democrática conforma lo que Habermas denomina el derecho como “*sistema de saber*”.

Finalmente, esta concepción ideal del sistema en su conjunto se completa, se plasma y se entiende con la exposición de su “concepción dinámica de la Constitución”, a partir de la cual se hará carne el “reconstruido” “sistema de derechos” cuyo núcleo es siempre una dignidad humana que debe ser reconocida, salvaguardada y potenciada ante las múltiples amenazas que, bajo distintas caras, le van surgiendo a lo largo de la historia. Concebir así el proceso constituyente nos abrirá la puerta para entender cómo se imbrica el derecho con los otros dos elementos (el poder y la solidaridad o lo que es igual, el Estado y la sociedad civil) para mantener la legitimidad.

⁴⁴⁷ Baxter, *Habermas*, p. 70. Baxter afirma que aquí Habermas debe alejarse de la idea del “medio” rector de sistemas que tomó en su *Teoría de la acción comunicativa*. El derecho no sería un medio como lo son el dinero y el poder, sino un “lenguaje” a partir del cual “pueden circular a lo ancho de toda la sociedad mensajes de contenido normativo; sin la traducción al complejo código que el derecho representa, abierto por igual a sistema y a mundo de la vida, esos mensajes chocarían con oídos sordos en aquellos ámbitos de acción regidos por medios sistémicos de regulación o control”; en Habermas, *Facticidad y validez*, p. 120.

⁴⁴⁸ *ibid.*, p. 184

⁴⁴⁹ “Si están suficientemente institucionalizadas las correspondientes condiciones de comunicación, la política dialógica y la política instrumental pueden *entrelazarse* en el medio que representan las deliberaciones” (Habermas, “Tres modelos normativos de democracia”, *La inclusión del otro*, p. 239).

1.2.1 El “sistema de los derechos”

Si queremos hacer plausible la idea de que democracia y Estado de derecho no están entre sí en una relación paradójica, tendremos que explicar en qué sentido los derechos fundamentales en su conjunto son constitutivos del proceso de autolegislación. En este momento, para explicitar el “sistema de los derechos” (todas las categorías de derechos en abstracto), Habermas entrelazará el “principio del discurso” con la “forma jurídica” o con el “medio que representa el derecho” (parece que utiliza ambos términos indistintamente).⁴⁵⁰ Más que una fundamentación última, este entrelazamiento desvela, mediante un *proceso circular* (cooriginalidad de la autonomía pública y privada), la génesis lógica de derechos (no confundir con la génesis histórica), que puede reconstruirse paso a paso, partiendo de las propiedades pragmáticas de los procesos de argumentación. En este sentido, como constata Juan Carlos Velasco, cabe decir que se trata de un sistema “escorado hacia la garantía de la participación ciudadana” y que “no fundamenta los derechos en una ontología individualista (o atomista)”, que era lo propio del liberalismo clásico.⁴⁵¹

En la primera etapa trata de explicitar conceptualmente el lenguaje de los derechos subjetivos. Para ello realiza la *simulación* de una situación de partida en la que un cierto número de personas que quieren regular su convivencia con el medio “derecho” inician, libre y voluntariamente, una práctica constituyente para determinarse a sí mismos y dar cumplimiento al principio discursivo o de soberanía popular. Con esta simulación comprueba que se cumple la condición de que las partes que intervienen estén en situación de igualdad originaria porque su “sí” o su “no” cuenta lo mismo.

Pero faltarían otras tres condiciones: que las partes se reúnan con la decisión compartida de regular legítimamente su convivencia ulterior utilizando los medios del derecho positivo; que se cumplan los requisitos pragmáticos de la práctica argumentativa de tal modo que estén en condiciones de, y dispuestos a, tomar parte en discursos prácticos; y que al iniciar la práctica constituyente se adopte la disposición a convertir explícitamente en tema de discusión el sentido de esa misma práctica. Por eso pasa a comprobar el cumplimiento de todas estas condiciones, para lo que lleva a cabo una reflexión que reconstruya el sentido específico de la empresa constituyente, explicitando en conceptos qué es lo que ya siempre han presupuesto los participantes en tal empresa. En esta “sociación horizontal”, las presuposiciones que cada miembro realizaría son lo que constituye el “sistema de derechos”: éste regula el estatus de cada miembro como igual portador de derechos subjetivos.

⁴⁵⁰ “Con el concepto de *forma jurídica*, la cual estabiliza expectativas sociales de comportamiento del modo indicado [cf dogmática jurídica], y el *principio de discurso*, a cuya luz puede examinarse la legitimidad de normas de acción [Cf Raiser y Habermas a la dogmática jurídica], disponemos [desde la perspectiva del teórico] de los medios que bastan para introducir *in abstracto* tres categorías de derechos que engendran el código que es el derecho al fijar el *estatus* de personas jurídicas” (Habermas, *Facticidad y validez*, p. 188).

⁴⁵¹ Velasco Arroyo, *Habermas: el uso público de la razón*, p. 134

Primero, como *beneficiarios* del “código que es el derecho”⁴⁵² (algo equivalente a la libertad negativa definitoria de todo Estado de derecho), entienden que un ordenamiento individualista, formulado como derecho positivo y coactivo, sólo es posible si se incorporan en él al mismo tiempo tres categorías de derechos (una primigenia y dos corolarios necesarios):

(1) Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del derecho *al mayor grado posible de iguales libertades subjetivas de acción*.

Se apela así a una renovación del principio de autonomía del que se extraerá una lista indeterminada de derechos iguales para todos y que garanticen la “mayor cantidad posible de libertades”. Es decir, se apela a una autonomía que, para ser tal, fijará el máximo de libertades compatibles con la libertad de todos.

(2) Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del *status* de miembro de la asociación voluntaria que es la comunidad jurídica.

Se establece de este modo la condición de miembros, de ciudadanos pertenecientes a una comunidad jurídico-política. Evidentemente, la cruz de esta cara será la exclusión de los no nacionales en tanto desiguales sujetos de derecho.

(3) Derechos fundamentales que resultan 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*.

Se hace referencia a la tutela judicial efectiva para que los derechos sean accionables o ejecutables.

Pero como todo esto lo habrían anticipado los participantes en su papel de futuros beneficiarios y destinatarios del derecho (o sea, en el fondo, como no participantes, desde la perspectiva del observador), será necesario ahora que se vuelvan a concebir como *participantes en el proceso de creación del derecho* (libertad positiva o republicana) y entiendan que necesitarán una cuarta categoría de derechos:

(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.

Encontramos aquí los derechos políticos que requieren los participantes en el proceso de creación del derecho para fundar su *status* de ciudadanos libres e iguales.

⁴⁵² Habermas, *Facticidad y validez*, p. 188

Finalmente, a estas cuatro categorías de derechos “absolutamente fundados” que conformarían el entramado clásico de los derechos liberales, habría que añadir una quinta categoría de derechos que estarían sólo “relativamente fundados”⁴⁵³, en la medida en que se necesitan para que se puedan dar los anteriores.

(5) Derechos fundamentales a que se garanticen condiciones de vida que vengan social, técnica y ecológicamente aseguradas en la medida en que ello fuere menester en cada caso para un disfrute en términos de igualdad de oportunidades de los derechos civiles mencionados de (1) a (4).

Hasta aquí la primera etapa, donde *todo sucede en el pensamiento* (aunque sea mediante una práctica deliberativa) y, por lo tanto, no ha ocurrido nada realmente. Pero Habermas se afana en aclarar que no hay “el” sistema de los derechos en trascendental pureza sino que, tras más de dos siglos de evolución del derecho constitucional europeo, tenemos a la vista suficientes modelos como para poder hacer una reconstrucción generalizadora de esa comprensión que necesariamente ha de regir la “*sociación horizontal*” en que consiste la praxis intersubjetiva de una autolegislación emprendida y realizada, es decir, puesta por obra o ejercitada con los medios del derecho positivo. Y una vez que con la reconstrucción hemos hecho conceptualmente explícito el sentido performativo de esta práctica (principio de la soberanía popular), que hasta entonces era sólo objeto de un mero saber intuitivo, los sujetos saben ya que tienen que crear las cinco categorías de derechos mencionadas, como quien dice, de una vez.

En este sentido el “sistema de los derechos” será un sistema de saber que *hace posible* el ejercicio de la soberanía popular (y que, por tanto, nunca podríamos considerar como una restricción externa).⁴⁵⁴ De ahí que Habermas concluya que “desde el momento en que la práctica de la autodeterminación de los ciudadanos del Estado se concibe como un proceso duradero de realización y configuración progresiva del sistema de los derechos fundamentales, el principio de la soberanía popular se hace valer dentro de la idea del Estado de derecho”. Y así queda claro que no hay contradicción entre autonomía privada y autonomía pública, pues “el principio democrático sólo puede hacerse realidad con la idea del Estado de derecho. Ambos principios se encuentran en una relación recíproca de implicación material.”⁴⁵⁵

Pero a partir de ahí deberá comenzar una segunda etapa que dibuje una *relación jurídica vertical* de los ciudadanos con el Estado. Los ciudadanos deberán salir de tras el velo del no saber empírico que ellos habían colocado ante sí, para pasar a *regular realmente* la convivencia bajo las circunstancias históricas efectivamente dadas, adaptando los derechos

⁴⁵³ *ibid.*, p. 189. Para una crítica a esta fundamentación relativa de los derechos sociales: David Ingram, "Of sweatshops and subsistence: Habermas on human rights," *Ethics and Global Politics* 2, no. 3 (2009): 193-217.

⁴⁵⁴ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 194. Robert Alexy aporta argumentos contra esta tesis [Robert Alexy, "Basic rights and democracy in Jurgen Habermas's procedural paradigm of the Law," *Ratio Juris* 7, no. 2 (1994): 227-238, pp. 232-233]. No obstante, no creemos que comprometan la esencia de la tesis de Habermas.

⁴⁵⁵ Habermas, “El Estado de derecho democrático: ¿Una unión paradójica de principios contradictorios?”, *Tiempo de transiciones*, p. 159.

necesarios a las materias que se revelan necesitadas de regulación. Quitando los procesos constituyentes, esto implica movernos ya en la facticidad de un derecho previamente positivado y que el ciudadano percibe como *sistema de acción* que le compele a actuar de cierta forma; pero por suerte, esa capa de normas de acción está intencionalmente generada, es reflexiva, es decir, es “aplicable a sí misma”. Por eso, aunque salgamos de ese velo del no saber empírico, deberemos conservar el criterio que brinda el sistema de saber de cara a afrontar correctamente, como ciudadanos, nuestra relación vertical con el Estado.

Por lo demás, acabaremos este epígrafe con un breve apunte, resaltando la fuerza moral que Habermas le imprime a su sistema de los derechos. Resulta evidente que nunca se reconocerán ni positivarán los derechos antes de que alguien sienta su dignidad vejada: es crucial la experiencia de verse privado de amparo en algún aspecto y desear, consecuentemente, garantizar jurídicamente su libertad y la de los suyos. Así se explica que, al tiempo que las nuevas tecnologías crean nuevas experiencias de vulnerabilidad, se van implementando derechos para garantizar las iguales libertades que nos permitan autonormarnos y autorrealizarnos con dignidad.

Frente a la tesis de Marshall de que en las sociedades modernas el status de ciudadano se ha ido ampliando y consolidando progresivamente, Habermas asegura que esta sugerencia de un desarrollo lineal sólo es cierta para aquello a lo que los sociólogos, generalizando, dan el nombre de “inclusión”. Pero esta imagen de un progreso lineal se debe a una descripción que permanece moralmente neutral frente a los aumentos y pérdidas de autonomía. En realidad sólo los derechos de participación política fundan esa posición jurídica reflexiva, autorreferencial, que representa el papel de ciudadano, pues los derechos negativos de libertad y los derechos a recibir prestaciones sociales podrán también ser otorgados en términos paternalistas.⁴⁵⁶

Aunque el concepto de dignidad haya aparecido en los códigos a mediados del siglo pasado (tras Auschwitz), Habermas hoy defiende que, conceptualmente, desde el constitucionalismo del s. XVIII ha habido siempre un vínculo implícito entre dicho concepto y el concepto de derechos humanos, pues “la dignidad humana forma, por así decir, el portal a través del cual el contenido igualitario y universalista de la moral es importado al derecho”.⁴⁵⁷ Una dignidad que ya no refiere al honor social, pero sí a otro tipo de reconocimiento horizontal y respeto que se le debe a quien ha de ser reconocido por todos los demás ciudadanos como *sujeto de derechos iguales y exigibles* y cuyo *valor es incomparable*, sería el concepto normativo y sustantivo, rector de todos los derechos que, mediante luchas, se van consiguiendo para garantizar dicha dignidad. Esto lo explica magistralmente Honneth: el sentir la dignidad violada (sentirse humillado) nace de saberse normativamente sujetos de iguales derechos (de haber interiorizado el “sistema de derechos”) y a la vez percibir una carencia fáctica de reciprocidad. Esto desencadenará unas luchas por el reconocimiento de derechos. Por eso, y aunque Habermas espera que hoy ya no sean necesarias tales luchas y pueda bastar con articular la indignación política en el

⁴⁵⁶ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 632; Habermas, “En concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, *La Constitución de Europa*.

⁴⁵⁷ *ibid.*, p. 21

lenguaje del derecho, frente a la comprensión de los derechos como divididos en distintas categorías (con distintas funciones) propuesta por Marshall, él prefiere entender todos los derechos de forma indivisible, como un continuum. Un continuum a lo largo del cual se van juridificando, y actualizando, “en cada caso *diferentes* aspectos del significado de la dignidad humana”, tanto mediante el descubrimiento y construcción de nuevos derechos fundamentales como mediante el progresivo agotamiento del contenido de los viejos.⁴⁵⁸ El potencial universalista del concepto nos impele a ir garantizando la autonomía del individuo, su capacidad para llevar a cabo una vida digna, no menoscabada en su libertad ni por la intromisión estatal, ni por las condiciones sociales, ni por desafíos sistémicos, ni –deberíamos poder decir hoy– por las fronteras que delimitan la comunidad política en la que nació. Y, de esta forma, se acaba trocando el código moral, que observa deberes de conducta para con los demás y que impregna toda nuestra vida, por un código jurídico que, al centrarse en los derechos subjetivos, sólo nos obliga a estar atentos a las legítimas pretensiones que otros puedan legalmente elevar contra nosotros.

Gracias, en cualquier caso, a que los derechos dependerán para positivarse del reconocimiento recíproco –componente del universalismo moral propio del principio discursivo–, el derecho funcionará como estabilizador de expectativas tal y como advierte la perspectiva del observador sociológico.

1.2.2 Una constitución de carácter dinámico:

Con esta reconstrucción del “sistema de los derechos” deberían quedar enterradas muchas de las críticas que se hacen a la democracia deliberativa: tal y como se critica al republicanismo, su procedimentalismo fundamentaría, quizás, derechos políticos pero no queda claro cómo fundamenta derechos privados clásicos, los cuales tienen un valor intrínseco que no se agota en su valor instrumental para la formación de la voluntad política. Críticas como la de Frank Michelman, quedan anuladas, decíamos, con un “sistema de los derechos” que profundiza en el concepto procedimental de política deliberativa y que desemboca inexorablemente en una “constitución de carácter dinámico”.

Michelman afirma que la práctica constituyente no puede reconstruirse de acuerdo con supuestos de la teoría del discurso, pues con ello se enredaría en un *regressus ad infinitum*, el de la circularidad de la autoconstitución jurídica: como la legitimidad procedimental de los resultados de un discurso depende de la legitimidad de las reglas por las que se ha especificado y articulado ese tipo de discurso desde los puntos de vista temporal, social y objetivo, Michelman deduce que siempre quedará la sospecha de que el primer discurso no se haya producido de modo correcto.

Frente a esta crítica, en vez de recurrir inútilmente a algún punto de vista moral último para detener ese regreso, Habermas introduce su concepción de *constitución de carácter dinámico*. Se trata de

⁴⁵⁸ *ibid.*, p. 18. Retoma aquí a Christopher McCrudden, "Human dignity and judicial interpretation of human rights," *The European Journal of International Law* 19, no. 4 (2008): 655-724, p. 721

“entender este regreso mismo como la expresión comprensible del carácter abierto hacia el futuro de la constitución de un Estado democrático de derecho: una constitución que es democrática no sólo por su contenido sino también por su fuente de legitimación significa para mí un proyecto creador de tradición y que tiene un comienzo claramente marcado en el tiempo. Todas las generaciones posteriores tendrán que afrontar la tarea de actualizar una sustancia normativa no agotada, la del sistema de derechos fijado en la Carta constitucional”.⁴⁵⁹

Y es que ahora Habermas está en posición de argüir que la legislación ordinaria no hace sino reescribir el “sistema de los derechos” que *idealmente ya existe para todo ciudadano*, y lo hace como una adecuación interpretativa a las circunstancias actuales. Así es cómo describe un aprendizaje capaz de corregirse a sí mismo: y lo ilustra con ejemplos como el *New Deal* o como las sucesivas integraciones en los derechos políticos y civiles de mujeres, inmigrantes y minorías étnicas, sin necesidad de cambiar la constitución estadounidense. Su concepción parte de que las generaciones posteriores partirán de *los mismos* baremos que la generación fundacional y, sintiéndose parte del mismo proyecto, tratarán de corregir los defectos del pasado.

Habermas da conceptualmente vida a un proceso hermenéutico-crítico de creación constitucional: “todos los participantes tienen que poder reconocer el proyecto como *idéntico* y procedente de *idéntica* perspectiva, más allá de las distancias en el tiempo”.⁴⁶⁰ Se constituye así un lazo hermenéutico de unión intergeneracional que se remite a los esfuerzos por entender el texto constitucional. Pero se salva un momento crítico, pues, tras la fáctica cesura que el acto constitucional representa en la historia nacional, a los ciudadanos libres e iguales que se determinan a sí mismos se les debe permitir “referirse críticamente en todo momento a los textos y decisiones de la generación fundacional y de sus sucesores”.

En consecuencia, cada acto fundacional debe servir de ocasión para “desarrollar cada vez mejor el sistema de los derechos, corrigiéndose a sí mismo cuando haga falta”.⁴⁶¹ Y si la dignidad es el fundamento de este sistema, la legislación deberá ir reciclándose con vistas a salvaguardarla, pues el derecho sólo es *legítimo* cuando protege la autonomía igual de cada uno del mismo modo que lo hace la moral: ningún individuo es libre mientras no gocen de la misma libertad todas las personas. Habermas actualiza así, por medio del potencial emancipador de la moral introducido en el derecho, la voluntad ilustrada y cosmopolita que subyacía en el sistema hegeliano, según el cual la Historia tendía hacia el desarrollo de la libertad en el mundo. Sólo que ahora la metafísica no tiene ningún papel y el proceso emancipador recae sobre nuestras espaldas.

A diferencia de la moral, el derecho, en tanto que también es un sistema de acción, requiere además *positivarse*: no sólo vincula porque las normas jurídicas son igualmente buenas para todos (validez), sino también porque hay instancias que crean y aplican el derecho (facticidad). De ahí nace la necesidad conceptual de distinguir entre los autores del

⁴⁵⁹ Habermas, “El Estado de derecho democrático: ¿Una unión paradójica de principios contradictorios?”, *Tiempo de transiciones*, p. 153.

⁴⁶⁰ *ibid.*, p. 155

⁴⁶¹ *ibid.*

derecho (los que, haciendo gala de su autonomía pública, participan fácticamente en el momento de la creación jurídica) y sus destinatarios (los que, como resultado *ideal*, esperan ver su autonomía privada igualmente protegida). Y es que “la autonomía que en el ámbito moral está forjada, como quien dice, en una sola pieza se presenta en el ámbito jurídico en la forma desdoblada de la autonomía privada y la autonomía pública”.⁴⁶² Por eso, lo que se describía idealmente como derecho, en tanto sistema de saber, debe ahora pasar a positivarse; debe ahora verse cómo es posible interconectar en la práctica autonomía privada y autonomía pública (pues la correcta protección de la autonomía privada depende de un correcto ejercicio de la autonomía pública que, a su vez, sólo puede nacer –y por ello depende– de una correcta protección de la autonomía privada, etc.). Se requiere para ello un entramado institucional para que el poder político no pueda imponer arbitrariamente ni leyes ni políticas públicas y que los destinatarios de una norma *puedan* al mismo tiempo *identificarse* como sus autores. Para ello Habermas desarrollará el concepto de poder comunicativo, que deberá inyectar su influjo en las instituciones del Estado que son las mismas que detentan el poder administrativo. Será así como el poder comunicativo sujeto al poder administrativo, manteniendo la unidad del poder político en el Estado nacional (2).

Pero puesto que los derechos subjetivos sólo garantizan ámbitos de libertad y son incapaces de asegurar que el ciudadano use su libertad para participar en la deliberación pública, surge una paradoja que toma forma en la siguiente pregunta: ¿cómo surge la legitimidad a partir de la legalidad? Pues bien, se requiere de una cultura política viva, en la que la integración social por medio de la acción comunicativa permita engendrar ese poder comunicativo que debe legitimar y atar al derecho, primero, y, mediante éste, al poder administrativo después. Junto al elemento derecho y el elemento poder, es indispensable que concurra el elemento solidaridad (3).

2. El poder administrativo Vs el poder comunicativo. El proceso de racionalización del poder estatal.

2.1 El Derecho como medio de organización de la dominación política: un sistema de acción

“Mientras que las normas morales son en todo momento fines en sí, las normas jurídicas valen *también* como medios para conseguir objetivos políticos. Pues no sólo están ahí, como ocurre en el caso de la moral, para la solución imparcial de conflictos de acción, sino también para la puesta en práctica de programas políticos (...). En este aspecto el derecho se sitúa entre la política y la moral”.⁴⁶³

Si en el apartado anterior nos interesábamos sobre todo por las mejores derivaciones de la pura forma jurídica para apoyar la democracia, ahora toca hablar de una interna conexión entre el derecho y un poder político o administrativo que es presupuesto

⁴⁶² *ibid.*, p. 160. Sobre esto, ver también: Habermas, “¿Qué significa ‘política deliberativa?’”, *La inclusión del otro*.

⁴⁶³ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 559

por el derecho mismo.⁴⁶⁴ En cualquier caso, nos mantenemos todavía en el ámbito teórico.⁴⁶⁵

La conexión se refleja en tres *implicaciones*, ya contenidas *in nuce* en los derechos subjetivos, con respecto al derecho objetivo. En primer lugar, los derechos subjetivos presuponen *capacidad de sanción* por parte de una organización con monopolio legítimo de la violencia. En segundo lugar, necesitan un *ente con capacidad de organización y autoorganización* para mantener hacia el exterior y hacia el interior la identidad de la convivencia jurídicamente organizada. Y, en tercer lugar, requieren de una *administración de justicia estatalmente organizada* y un *poder político que pueda ejecutar* e implementar los programas acordados. Requieren, por tanto, del monopolio legítimo de la violencia en manos de un Estado administrador y fiscalizador.

Todo esto nos obliga, si no a dejar de lado el momento de validez del derecho (como sistema de saber) en el que de algún modo se centraba el primer apartado de este capítulo, sí a pasar a contrastar su viabilidad en el marco de las instituciones, procedimientos y mecanismos que las categorías abstractas deducidas a partir del medio derecho requieren para ser implementadas. Con el elemento “poder” nos introducimos en un momento de análisis fáctico del sistema (derecho como sistema de acción) en su conjunto, lo que nos permite poner a prueba ese momento ideal que es el derecho como sistema de saber. En ese sentido, sería

“preferible hablar de la legitimidad como una cuestión que afecta al sistema jurídico-político como un todo. El sistema jurídico es parte de un orden político con el que se iría a pique si este último no pudiese reclamar legitimidad para sí”.⁴⁶⁶

Desde una lectura histórica y sociológica, el derecho requiere instrumental e intrínsecamente del poder político. Históricamente lo legal, confundido tantas veces con lo justo y necesario, ha sido lo que dictara la potestas (demasiadas veces revestida acriticamente de auctoritas) del monarca absoluto por designio divino o de cualquier otro poder sacro. Aunque hoy la auctoritas debe ganarse posmetafísicamente, sigue siendo un hecho que el derecho difícilmente puede cumplir su función de estabilizador de expectativas de acción sin una sanción estatal (potestas) que garantice el cierre jurídico y, por ende, favorezca una integración social sin perturbaciones.

En suma, el derecho requiere del Estado para ser derecho y, consecuentemente, requiere de un *demos social* bien circunscrito por *fronteras territoriales* para determinar tanto a

⁴⁶⁴ *ibid.*, pp. 201 y 645-646. Hoy Habermas, en aras de su propuesta de constitución cosmopolita, cambiará esta tesis introducida en *Facticidad y Validez* (“todo ello no son solamente complementos funcionalmente necesarios del sistema de los derechos, sino *implicaciones* que, en lo tocante a derecho objetivo, están ya contenidas *in nuce* en los derechos subjetivos”, p. 201). Al viraje con respecto a esta tesis le ayudará la disquisición entre poder comunicativo y poder administrativo o político. Sobre el cambio hablaremos en el cap. 6.3.2.2.1.

⁴⁶⁵ De hecho, en *Facticidad y validez* la política como tal no aparece; más bien es fagocitada por sus condiciones de posibilidad (Cf cap. 7.2 de este trabajo). Para encontrar el momento político en Habermas (que desarrollaremos en el último apartado de este capítulo) habría que recurrir a otros escritos menores.

⁴⁶⁶ Velasco Arroyo, *La teoría discursiva del derecho: sistema jurídico y democracia en Habermas*, p. 147

los sujetos potenciales de la autolegislación como a quienes sean el objeto potencial de la autolegislación. Pero todo Estado soberano (y su respectivo poder ejecutivo), a su vez, requiere también instrumental e intrínsecamente de la forma jurídica para implementar sus políticas. En consecuencia, el poder queda vinculado a una voluntad política para la consecución de fines colectivos, en tanto que esta voluntad puede ser arbitraria, será el hecho de estar sujeto a la forma y procedimiento jurídico (al derecho como sistema de saber) lo que permita conservar algún grado de legitimidad en el ejercicio del poder administrativo. Se abre así una nueva tensión entre facticidad y validez en la dominación política organizada en forma de derecho. Una tensión que sólo será resuelta cuando la constitucionalización completa del poder estatal certifique la inversión de la constelación de partida de un derecho instrumentalizado por el poder. En otras palabras, si en algún momento el poder (el rey o la Iglesia) definía arbitrariamente al Derecho (porque “l’État c’est moi” o por la gracia de Dios), hoy es necesario que se someta procedimentalmente al Derecho y, a la vez, le sirva a éste para hacerlo efectivo mediante coacción.⁴⁶⁷

Aquí, de nuevo, Habermas se posiciona en la corriente rousseauiano-kantiana que, en este caso, se opondría a Hobbes. Éste, precursor del realismo político, describe cómo en virtud de un contrato de dominación se constituye fácticamente el poder cuasinatural de mando de un Estado que, en tanto que voluntad soberana y sin mediación alguna, asume funciones legislativas y consiente en dar a sus manifestaciones imperativas la forma del derecho (estructura normativa de leyes que otorgan a los súbditos libertades subjetivas de acción).

Para afrontar las conclusiones del realismo hobbesiano, Habermas recuerda que, desde las sociedades tradicionales, la función propia del derecho (sacro o secularizado) es estabilizar expectativas de comportamiento y la del poder realizar fines colectivos. Y si el poder sirve para la institucionalización estatal del derecho (gracias a la seguridad jurídica que proporciona), no es menos cierto que el derecho sirve de medio de organización de la dominación política (normas que establecen competencias y procedimientos). *Alguna relevancia ostenta pues el derecho frente al poder y esa será la vía que Habermas aprovechará para juridificar (decía en Teoría de la acción comunicativa) racionalizar, civilizar o legitimar (dirá tras Facticidad y validez) al poder político y legitimar, por ende, al conjunto del sistema jurídico-político.*

Lejos de toda ingenuidad, Habermas es consciente de que la relación entre el código que representa el derecho y el código que representa el poder no es ni equilibrada (el derecho se somete demasiadas veces a poderes sociales y les sirve de instrumento), ni

⁴⁶⁷ Habermas, *La Constitución de Europa*, pp. 44 y ss. En una primera etapa, el Derecho comenzó como medio de organización de un dominio ejercido autoritariamente y, a la vez, hacía de fuente de legitimación de dinastías dominantes por ser quienes administraban un derecho sacro. Derecho y poder real bebían del aura sacra, primero, y del derecho natural, después. Luego, durante el imperio romano, el derecho se distancia del ethos de la sociedad, adquiere un sentido propio al margen de la moral y, mediante la canalización jurídica del poder (que lo usa como medio de organización), despliega un efecto racionalizador. Finalmente, cuando el poder estatal se seculariza y el derecho se positiva, la legitimación del dominio se hará depender de la aprobación, jurídicamente institucionalizada, de los sometidos al dominio político. Aquí está la *clave del potencial, no sólo racionalizador sino también civilizador, de la juridificación*. En este punto se unió también la moral, antes anclada en la conciencia subjetiva, y el derecho coercitivo: “la ‘dignidad humana’ sirvió como gozne conceptual que permitió realizar dicha unión” (p. 23).

autosuficiente (al poder le basta con la forma jurídica pero el derecho, además de la sanción del poder, también necesita de la legitimidad proveniente de la esfera público política). Pero precisamente para desenredar el nudo de esa conflictiva relación, articula un concepto de autonomía política en términos de teoría del discurso.⁴⁶⁸

Para la generación de derecho legítimo habrán de movilizarse las libertades comunicativas de los ciudadanos, las cuales generarán otro tipo de poder, el *poder comunicativo*. Se trata de un poder distinto al poder político canónico (capacidad para someter a alguien a voluntad), un poder que nadie en concreto posee puesto que “surge entre los hombres cuando actúan en común y desaparece tan pronto como se dispersan de nuevo”.⁴⁶⁹ Aflora con él una voluntad común, generada en una comunicación orientada al entendimiento.

El poder comunicativo sirve de base para su reinterpretación de la soberanía popular en términos de teoría del discurso: el derecho y el poder comunicativo brotarían cooriginariamente de la “opinión en la que muchos se han puesto públicamente de acuerdo”⁴⁷⁰, de la capacidad humana de “concertarse con los demás para actuar de común acuerdo con ellos”.⁴⁷¹ Esto, que sólo puede formarse en los espacios públicos no deformados y surgir de las estructuras de la intersubjetividad no menoscabada (de una comunicación no distorsionada), es lo que otorga legitimidad al poder, distinguiéndolo de la violencia instrumentalizadora. Y es que, a partir de su *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas destaca la fuerza motivadora débil que tienen las buenas razones: las obligaciones ilocucionarias de los actos de habla forman una convicción común y un potencial con el que han de contar quienes ocupan las posiciones de poder administrativo. ¿Pero cómo exactamente se forma ese poder comunicativo y cómo acaba tomando la forma del derecho legítimo? ¿Y cómo, a su vez, se asegura jurídicamente la praxis del ejercicio de su autonomía política?

Para empezar, Habermas aclara que con el concepto de poder comunicativo se introduce una diferenciación del concepto de poder político en dos.⁴⁷² Por una parte, el ejercicio de la autonomía política (formación discursiva de la voluntad común –sin llegar a implementar las leyes que de ahí surjan–) garantizado por el principio democrático que aseguraba la estabilización de perspectivas del derecho; lo que él identificará con el poder comunicativo. Y, por otra, el empleo de poder administrativo en, y la competencia por el acceso a, el sistema político. Esta doble conceptualización le permite proponer una idea de *Estado de derecho* que consiste en la exigencia de ligar el poder administrativo, mediado por el código “poder”, al poder comunicativo mediado por la acción comunicativa. Este poder comunicativo, que se plasma en procesos informales de formación de opinión no institucionalizada, requerirá de una esfera pública abierta y autónoma, es decir, libre de las

⁴⁶⁸ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 214

⁴⁶⁹ Hannah Arendt, *La condición humana*, (Barcelona etc.: Paidós, 1993), p. 223; en Habermas, *Facticidad y validez*, p. 214.

⁴⁷⁰ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, (Madrid: Alianza, 2004); en Habermas, *Facticidad y validez*, p. 214

⁴⁷¹ Hannah Arendt, “Sobre la violencia”, *Crisis de la República*, (Madrid: Taurus, 1973), p. 146.; en Habermas, *Facticidad y validez*, p. 215

⁴⁷² *ibid.*, p. 217

interferencias del poder social, o sea, de la fáctica capacidad de imponerse que tienen los intereses privilegiados. Sólo así se obtendrán, a partir de formas de comunicación sin sujeto que enraizan en las estructuras del mundo de la vida, las razones que, filtradas por esta esfera pública, deberán poder usar los legisladores y el gobierno si quieren conservar un grado de legitimidad en sus decisiones. Se podría decir, en este sentido, que desde el siglo XVIII, al plasmarse en leyes, el poder comunicativo penetra y “racionaliza” en algún grado el poder del gobierno constituido políticamente y lo despoja de su carácter sustancial de mero “poder”.⁴⁷³ Así, tras la “juridificación” del poder administrativo del Estado comienza su proceso de “civilización” democrática; un poder que no se impone fácticamente sino como deber normativo al que estaríamos habituados político-culturalmente, dice Habermas. De ahí la fragilidad de su propuesta y de la democracia en general.

En conclusión, parece claro que Habermas basa su teoría en la estructura de división de poderes, pero para marcar tal división, no parece importarle tanto las diferencias funcionales o incluso las diferentes razones y tipos de discursos que cada poder requeriría para su ejercicio como mantener la prioridad de la legislación democrática (prevalencia del poder comunicativo y, por ende, del poder legislativo), así como el anclaje del poder administrativo (poder ejecutivo) al poder comunicativo sobre el que se debería apoyar el legislador.⁴⁷⁴

2.2 Condiciones para que el poder administrativo se someta al poder comunicativo: los principios del Estado de Derecho.

Para que un Estado sea un Estado de Derecho se requiere una organización del poder público que fuerce a la dominación política (al poder articulado en forma de derecho) a legitimarse recurriendo a su vez al derecho legítimamente establecido.⁴⁷⁵ En tanto que el poder de la Administración pública se impone al administrado usando el medio del derecho (proceso de juridificación), colegimos que el derecho acaba constituyendo al código “poder”. En ese sentido, la Administración puede regenerarse a partir de un poder comunicativo capaz de transformar al poder administrativo.

Para que eso sea posible, Habermas desarrolla, mediante su modelo procesual, los principios conforme a los cuales se obtiene derecho legítimo a partir del poder comunicativo y éste a su vez a través del derecho legítimamente establecido se transforma en poder administrativo.⁴⁷⁶ Veamos qué principios mantendrían al poder administrativo sujeto al poder comunicativo.

El primer bloque de principios lo encabeza en solitario el *principio de soberanía popular* que, interpretado en términos de teoría de discurso, reza que todo el poder político deriva del poder comunicativo de los ciudadanos: el ejercicio de la dominación política se legitima por la institucionalización de un procedimiento democrático que garantizaría un trato

⁴⁷³ Habermas, “Tras la bancarrota”, *La Constitución de Europa*, p. 103

⁴⁷⁴ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 256

⁴⁷⁵ Lo mismo cabe decir de la Administración de justicia, que deberá someterse al poder comunicativo mediante el Derecho (*Facticidad y validez*, cap. 6)

⁴⁷⁶ *ibid.*, pp. 237-244.

racional de las cuestiones políticas mediante una “red de formas de comunicación que, en idea, aseguran que todas las cuestiones, temas y contribuciones relevantes puedan hacerse oír y se aborden y elaboren en discursos y negociaciones sobre la base de las mejores informaciones disponibles”.⁴⁷⁷

El *principio parlamentario* desahoga y hará posible el principio de soberanía popular pues como ya se ha dicho no parece factible la transferencia de la competencia legislativa a la totalidad de ciudadanos.⁴⁷⁸ Éste reza que se necesita la erección de cuerpos representativos, cuyos procedimientos han de regularse e institucionalizarse a la luz del principio del discurso para que las condiciones comunicativas se acerquen lo máximo posible a las condiciones ideales que conforman la “situación ideal de diálogo”. Se configuraría así una formación política de la voluntad institucionalizada. Pero para “racionalizar” las decisiones emanadas de ese núcleo del sistema político, el principio parlamentario habrá de hacerse acompañar por el *principio del pluralismo político* (conurrencia de partidos políticos mediante una formación informal de la opinión en el espacio de la opinión pública política, que quede abierta a la participación de todos los ciudadanos) y por el *principio de garantía de espacios públicos autónomos*, el cual, mediante derechos fundamentales que garanticen el libre procesamiento de opiniones, conseguirá estructurar discursivamente espacios públicos informales en los que “circuitos de comunicación anónimamente trabados entre sí se desliguen de, y cobren cierta sustantividad frente a, el nivel concreto de las interacciones simples”. En otras palabras, se descargará de la necesidad de institucionalizarse a una formación informal de la opinión que deberá encargarse de dos tareas esenciales: preparar las razones que luego puedan usarse en el procedimiento institucionalizado, y ejercer influencia sobre la formación de la voluntad política a base de asediar la fortaleza que es el núcleo del sistema político. Estos tres principios coordinados permiten ver más claramente cómo se pretende hacer efectivo el principio de soberanía popular según el cual, el poder comunicativo, en sociedades grandes y plurales, amarraría al poder administrativo.

De este primer bloque que conformaría en su conjunto el principio de soberanía popular, se seguirían otros tres principios.

El *principio de vinculación de la justicia al derecho* que garantice una *protección comprensiva de los derechos individuales*. Además de a razones pragmáticas, la separación entre poder judicial y legislativo obedece a razones normativas. Por una parte, la separación es conveniente porque la justicia se entremezcla con el poder administrativo al requerir la fuerza del aparato estatal para hacer cumplir las sentencias. Por otra parte, ambos poderes se diferencian en sus lógicas argumentativas: mientras la justicia obedece a discursos jurídicos de aplicación (fundamentada la norma, ya se puede adoptar la perspectiva del observador), el legislativo requiere de discursos de fundamentación para los cuales se exige adoptar la perspectiva del participante propia de la teoría de la acción comunicativa. Por lo demás, las leyes fundamentadas por el Parlamento, mediante procesos democráticos y en

⁴⁷⁷ *ibid.*, p. 238

⁴⁷⁸ *ibid.*, pp. 238-239. Ver también: Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, pp. 107-112

nombre de la totalidad de los ciudadanos, constituyen la base de las pretensiones jurídicas individuales. Y de ahí derivan tanto el principio de *protección comprensiva de los derechos individuales* como la necesidad de garantizar las vías judiciales que los hagan accionables.

El *principio de legalidad de la Administración* exige que la Administración quede sometida a controles *ex post* y *ex ante* siempre que se use el poder administrativo para algo que no sea hacer posible la institucionalización de los diferentes discursos. Este principio es clave pues con él se trata de imponer restricciones para que el poder administrativo quede ligado al derecho democráticamente elegido, es decir, para “que el poder administrativo sólo pueda regenerarse a partir del poder comunicativo generado en común por los ciudadanos”.⁴⁷⁹ Se acompaña pues del *principio de prohibición de arbitrariedad intraestatal*.

El *principio de separación entre Estado y sociedad*, como garantía jurídica de una autonomía social. Mediante la garantía de iguales oportunidades de hacer uso, como ciudadano, de los derechos de participación y comunicación políticas, de lo que se trata es de erigir una sociedad civil fuerte, es decir, “una textura asociativa y una cultura política que queden suficientemente desconectadas de las estructuras de clase”.⁴⁸⁰ Sólo así se podría contrarrestar la desigual distribución de las posiciones de poder social, las cuales pueden tanto posibilitar como restringir la formación de poder comunicativo. Puesto que dichos poderes sociales siempre estarán ahí es importante que sobre ellos se imponga un poder emanado del proceso político surgido de la sociedad civil.

A estos principios subyace la idea de que “la organización del Estado de Derecho ha de servir en última instancia a la autoorganización políticamente autónoma de una sociedad que con el sistema de los derechos se ha constituido como la asociación de miembros libres e iguales en que consiste la comunidad jurídica”.⁴⁸¹ En consecuencia, las instituciones del Estado de derecho tienen por fin asegurar el ejercicio efectivo de la autodeterminación política de ciudadanos socialmente autónomos. Gracias a ello podrá surgir, por una parte, el *input* de legitimidad que es el poder comunicativo y que tomará cuerpo en programas legislativos (poder legislativo); y, por otra parte, a través de la aplicación racional (poder judicial) y la implementación administrativa (poder ejecutivo) de esos programas legislativos, podrá circular a lo largo y ancho de toda la sociedad y –tanto a través de la estabilización de expectativas como de la realización de fines colectivos– podrá desarrollar su fuerza de integración social.

Así llegamos al punto nuclear de la arquitectónica habermasiana: sólo cuando el poder (administrativo) se programE mediante el procedimiento democrático y la gramática de las leyes generales, de tal manera que los ciudadanos pueden ejercer su dominio sobre los órganos legislativos, ejecutivos y judiciales, podremos hablar de *constitución o juridificación democrática*. Se conseguiría así que los ciudadanos no se sometan al derecho (solo) de forma fáctica, sino también por convicción, porque creen que es correcto.

⁴⁷⁹ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 241

⁴⁸⁰ *ibid.*, p. 243

⁴⁸¹ *ibid.*, p. 244

“Esta forma de juridificación democrática del dominio político significa una *civilización del poder*, en el sentido de que el ejecutivo elegido por el pueblo, aunque dispone de medios de poder acuartelados, tiene que regirse por la constitución y las leyes. Por cierto que este ‘tiene que’ no expresa ninguna obligación impuesta fácticamente, sino un deber normativo, al cual estamos habituados político-culturalmente”.⁴⁸²

No obstante, dicho esto, también hay que incidir en que si el poder administrativo no se impone arbitrariamente sobre el resto de poderes, puede también ser, entre otras cosas, porque el poder legislativo y el ejecutivo son ejercidos por órganos del *mismo* Estado. Todo quedaba por lo tanto en casa.⁴⁸³

2.3 El poder comunicativo y la dimensión epistémica de la democracia

2.3.1 Condiciones que han de cumplirse para la generación de poder comunicativo

Cuando definíamos el derecho como sistema de saber (1) dejábamos claro que la intención de Habermas es garantizar la intervención de la sociedad sobre sí misma, usando el medio del derecho. Pues bien, ahora debemos comprender que la única forma de usar correctamente dicho medio es la promoción del uso público de la palabra, tal y como pretende la política deliberativa.⁴⁸⁴ Además de a la formación pública de la voluntad (producción discursiva del derecho legítimo y garante de expectativas), lo cierto es que los derechos de participación política remiten también a la institucionalización jurídica de una formación pública de la opinión (formación comunicativa de poder) que acabará plasmándose en la fáctica institucionalización tanto del derecho como de las políticas públicas. Para ello se deberá hacer valer el principio discursivo, además de en un sentido cognitivo (presunción de aceptabilidad racional) (2.3.1.2) también en un sentido práctico (2.3.1.1). Y para ello se habrán de establecer relaciones de entendimiento que desencadenen la fuerza productiva que la libertad comunicativa representa, a partir de la motivación ilocucionaria aportada por las buenas razones.

2.3.1.1 Aportaciones prácticas del principio del discurso:

Si el momento volitivo del derecho es superior al de la moral es, en primer lugar, por una *cuestión de contenido*. Las comunidades concretas –a diferencia de lo que se haría en una comunidad idealizada como el reino de los fines– no pueden separar las cuestiones de formación de expectativas de comportamiento de las cuestiones de persecución de fines colectivos. Frente a las abstracciones por vía de universalización de expectativas que requiere el *descubrimiento/conocimiento* de lo moral, el derecho como medio para la autoorganización de comunidades jurídicas, además de lo que sea en interés de todos por igual, expresa también la voluntad particular de los miembros de una determinada comunidad jurídica. En el proceso de producción legislativa las normas jurídicas son sobre todo *construidas* y apelan a un convenio racionalmente motivado sobre qué obligaciones

⁴⁸² Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 55

⁴⁸³ *ibid.*, p. 56. Esto, evidentemente, es un melón que se abrirá con importantes consecuencias cuando lo que se busque juridificar democráticamente sea la comunidad internacional.

⁴⁸⁴ Habermas, *Facticidad y validez*, cap. 7

deberíamos contraer, voluntariamente. Y cuanto más concreta sea la materia necesitada de regulación tanto más se expresa también la forma histórica de vida de dicha comunidad y el equilibrio entre intereses de grupos que compiten entre sí.

En segundo lugar, la primacía del derecho se debe a que éste es garante de la *validez* en un doble sentido que la moral no abarca. Al momento de aceptabilidad racional (sistema de derechos) hay que añadir el momento de validez social o aceptación (facticidad). Así como en las normas morales hay una pretensión puramente cognitiva, en las normas jurídicas, donde se hace uso de todo el espectro de normas jurídicas, la validez es relativa y dependiente del contexto. Las normas jurídicas, además de la corrección normativa (como las normas morales), también expresan “una autocomprensión auténtica de la comunidad jurídica, un equitativo tener en cuenta todos los intereses y valores distribuidos en ella, así como la elección racional (con arreglo a fines) de estrategias y medios”.⁴⁸⁵

Si aumenta el componente motivacional en la autolegislación (o autonomía política) con respecto a la autonomía individual es porque la formación racional de la opinión no es ajena a la contingencia de la forma de vida, a las metas y a las constelaciones de intereses que confeccionan la identidad de esa voluntad que se determina a sí misma.

2.3.1.2 Aportaciones cognitivas del carácter discursivo de la autodeterminación: los tres usos de la razón práctica

Sí se da una semejanza, sin embargo, en su función fundamentadora de normas “generales”. Por una parte, ambas se dirigen a destinatarios indeterminados y no consienten excepciones, privilegios o discriminaciones. Además, la igualdad jurídico-material, tan aclamada, constituye un criterio normativo que no se conforma con la seguridad normativa ofrecida por las leyes sino que pretende un consenso racional en lo tocante a toda la clase de problemas y usos de la razón práctica.

Que la teoría del discurso presuponga en este sentido la racionalidad discursiva en tanto se observen unas reglas tiene unas consecuencias políticas en cuanto a la defensa de una forma de Estado centrada en la discusión. Sólo así tienen sentido la argumentación jurídica y política, “aun cuando los presupuestos idealizadores que la argumentación comporta no resulten factibles en la praxis política”.⁴⁸⁶ Sin embargo, es clave tener en cuenta este último aserto: aun cuando la teoría del discurso fundamente necesariamente una política deliberativa, ésta no debe entenderse nunca en la forma de una democracia directa puesto que los presupuestos idealizadores de la argumentación difícilmente se pueden cumplir en la práctica política. Y, habida cuenta de que el grueso de las decisiones políticas emana de compromisos y negociaciones, tampoco debemos imaginarnos una democracia representativa cuyas deliberaciones en foro parlamentario transcurran en plena transparencia y sometidas a la sola “coerción no coercitiva del mejor argumento”. De no tener esto en cuenta, “una aplicación de la ética del discurso al proceso democrático,

⁴⁸⁵ *ibid.*, p. 224

⁴⁸⁶ *ibid.*, p. 225

efectuado sin las necesarias mediaciones, o la aplicación de un concepto de discurso no suficientemente aclarado, no pueden conducir sino a disparates”.⁴⁸⁷

Dicho esto, de lo que se trata ahora es de dilucidar cuáles son, aun así, los beneficios del discurso en el plano cognitivo. Pues bien cabe decir que también en las deliberaciones acerca de políticas y leyes la *cuestión cognitiva* básica “¿qué debemos hacer?” se diferencia según el problema correspondiente y el aspecto bajo el que ha de solucionarse. Ya sabemos que se hará un uso de la razón práctica distinto en cada uno de los casos.⁴⁸⁸ Y cada uso, por cierto, refuerza a su vez, mediante los vínculos ilocucionarios, el *componente práctico-motivacional de poder comunicativo*.

Cognitivamente, las *cuestiones pragmáticas* son recomendaciones hipotéticas que ponen en relación causa y efectos en función de preferencias subjetivas. Toman por lo tanto forma de imperativos condicionados y su validez parte del saber empírico que absorben y que se justifica en discursos pragmáticos.

Y, en cuanto al sentido ilocucionario de las recomendaciones pragmáticas, éste sólo afecta al arbitrio de actores que toman decisiones prudentes.

Las *cuestiones ético-políticas* se refieren, cognitivamente, a la vida que comparte una comunidad (un grupo de personas que quiere decir enfáticamente “nosotros”) y que trata de averiguar los ideales con los que quieren proyectar su vida en común. Confeccionan una identidad política que complementa la identidad del yo, pues según nos apropiemos de las tradiciones, prosiguiéndolas de forma selectiva, de ello dependerá como quiénes nos reconocemos en estas tradiciones culturales, el quiénes somos y quiénes queremos ser como ciudadanos. A la luz de esto, los *consejos clínicos* reconstruyen la forma de vida de uno, la vuelven consciente y permiten apropiársela críticamente: unen el componente descriptivo de tradiciones configuradoras de la identidad individual y colectiva, con el componente normativo de una proyección de una forma de vida justificadamente ejemplar. Se abren así las puertas de los discursos éticos a la fundamentación de un “deber ser” que no dependa de fines o preferencias subjetivos. Si es cierto que la transmisión histórica de nuestra forma de vida se mide por la meta de un modo de vida caracterizado por la autenticidad, no es menos cierto que existen criterios normativos que nos hacen responsables de la autocomprensión que conformemos junto a nuestros conciudadanos.

Por lo que respecta al sentido ilocucionario de ese “deber ser”, los consejos clínicos se dirigen a la fuerza de decidirse y resolverse de un colectivo que quiere asegurarse una forma de vida auténtica, es decir, caracterizada no por dejarse llevar, sino por una asunción reflexiva de lo que se es. Razón y voluntad se determinan recíprocamente en los discursos éticos, y ello porque las argumentaciones enraizan en, y se tematizan desde, un contexto.

⁴⁸⁷ *ibid.*, p. 225. Sobre esto ver también; Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, p. 107-112

⁴⁸⁸ Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 111.

Finalmente, el contenido cognitivo de las *cuestiones morales* se refiere a preceptos morales en forma de imperativos categóricos incondicionados. Una vez que el discurso, institucionalizado en condiciones de imparcialidad, hubiera permitido a cada cual universalizar dialógicamente las máximas de su acción, o sus intereses, se supone que todos los afectados habríamos dado con un “deber ser” ajeno a los fines o preferencias subjetivos y a la meta absoluta de una forma de vida. En otras palabras el ser socializado en un ethos concreto que hasta ahora le brindaba una idea de lo que es bueno para sí mismo (o para los suyos) está llamado a abandonar o a poner entre paréntesis, si así lo considera oportuno tras la deliberación, su idea de justicia, los principios o valores por los que regía su vida; tendrá en todo caso que achicar el alcance de sus intereses si no se compadecen con los justos intereses del resto de sujetos morales afectados: “el principio de universalización funciona como una cuchilla que practica un corte entre ‘lo bueno’ y ‘lo justo’, entre enunciados evaluativos y enunciados estrictamente normativos”.⁴⁸⁹ Cuando un tercero irrumpe ya no importa tanto considerar qué es bueno para mí o para un “nosotros determinado” sino qué es justo para un nosotros tan abstracto e indeterminado como la completa humanidad.

Como decíamos, este “deber ser” categórico va dirigido finalmente a la voluntad autónoma de actores que se dejan determinar racionalmente por aquello que entienden que todos podrían querer. Aunque libre de rasgos heterónomos, y por razones obvias, dicha fuerza ilocucionaria resulta mucho más débil que la que impregnaba a las cuestiones éticas. Y este déficit sólo podría compensarse con la institucionalización jurídica.

Recogidos sucintamente estos tres usos de la razón práctica⁴⁹⁰, debemos recordar con Habermas que en las sociedades complejas ni los discursos morales ni los éticos alcanzan normalmente el consenso. Y que, como mostraremos con su modelo procesual de formación racional de la voluntad política, junto a estas formas de discurso propias de cada uso de la razón práctica, Habermas tiene en cuenta que la mayoría de decisiones se dirimen mediante la negociación y el compromiso.⁴⁹¹ Pero no por ello deja de haber un criterio, en este caso procedimental, que nos permita distinguir entre decisiones más o menos correctas, entre compromisos más o menos *fair*.

2.3.2 Legitimidad del poder comunicativo: el modelo procesual de la formación racional de la voluntad política⁴⁹²

La “legitimidad” refiere a la pretensión de validez propia de las normas legales; equivale, pues, a la “corrección” de las morales. Para medir dicha legitimidad, que parece remitir más a procedimientos que a sustancia⁴⁹³, Habermas se pregunta si “expresan una autocomprensión auténtica de la comunidad jurídica, un equitativo tener en cuenta todos los intereses y valores distribuidos en ella, así como la elección racional (con arreglo a fines)

⁴⁸⁹ *ibid.*, p. 39.

⁴⁹⁰ *ibid.*, pp. 109-126

⁴⁹¹ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 357

⁴⁹² *ibid.*, esquema p. 236

⁴⁹³ *ibid.*, p. 239

de estrategias y medios”.⁴⁹⁴ Como criterio, se describirá el proceso de formación racional de la voluntad política que debe seguirse para hacer frente a un problema político.

Dibuja un *primer estadio* que comienza con una correcta interpretación de la situación y de la descripción adecuada del problema. Para ello será necesario un cierto saber experto, falible y rara vez valorativamente neutral. Los expertos elevan informes a los que subyace una constelación de intereses y orientaciones valorativas.

Tras esto, se abriría un *segundo estadio*, en el cual, si los intereses y orientaciones valorativas de los tecnócratas en los que se apoyan los gobiernos, se vuelven problemáticos, se requerirá un cambio de nivel de discurso. Si la cuestión es éticamente relevante (Habermas da los ejemplos de la ecología, los animales, la planificación del tráfico, la ordenación, la inmigración, o las cuestiones sobre minorías étnicas...), entonces lo indicado serían los discursos que penetren a través de los intereses y orientaciones valorativas y que por vía de procesos de autoentendimiento, nos hagan reflexivamente conscientes de concordancias profundas, radicadas en la propia forma de vida común. Sin duda, otras muchas veces habrá que recurrir a negociaciones cuyo éxito dependerá de la cooperación entre actores que se orientan, cada uno, hacia su propio éxito. Buscarán alcanzar compromisos sobre la base de un poder de negociación que derive de recursos materiales o de la potencia física, pero desde luego no del mejor argumento. Para alcanzar el compromiso se hace uso de la acción estratégica, la manipulación, la especulación, etc. Por eso, para evitar las perversiones, Habermas fija tres criterios de “aceptabilidad” de los compromisos⁴⁹⁵: que sean más ventajosos que la ausencia de solución, que no haya *free riders* y que no haya explotados. Para disciplinar el poder de negociación, no neutralizable, el principio de discurso se haría valer mediante procedimientos que regulen las negociaciones de suerte que resulten *fair*: iguales oportunidades para participar en la negociación, para ejercer mutuamente influencia unos sobre otros y para que se hagan valer todos los intereses afectados.

Sin embargo, puesto que ni las negociaciones ni los discursos éticos pueden sustituir a los discursos morales, será necesario un *tercer estadio* que opere como último filtro. Ahora los resultados de los discursos éticos habrán de ser al menos compatibles con principios morales. Y, en general, la voluntad política no deberá reducirse a la formación de compromisos, pues las condiciones procedimentales deben ser justificadas en discursos morales. Aquí será donde tome toda su fuerza el principio del discurso.

Por tanto, la formación racional de la voluntad política se presenta en un modelo procesual, como una red de discursos y negociaciones que pueden estar retroalimentativamente conectados entre sí por múltiples sendas. El *cuarto y último estadio* lo constituyen resoluciones acerca de políticas y leyes que han de venir formuladas en el lenguaje del derecho, lo cual hace necesario que al final se produzca un *control de normas*. Éste requiere, por una parte, que sólo se fundamenten programas normativos o leyes que

⁴⁹⁴ *ibid.*, p. 224

⁴⁹⁵ *ibid.*, pp. 233-234

sean compatibles con el “sistema de los derechos” y, por otra, implica que se ha de respetar la coherencia de un código por razones de unitariedad y de seguridad jurídica.

2.3.3 La opinión pública en una democracia con dimensión epistémica

“Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados”.⁴⁹⁶

Habermas retoma el principio ilustrado de publicidad para darle la vuelta al postulado hobbesiano según el cual “auctoritas non veritas facit legem”. El postulado básico en nuestros modelos democráticos debe ser más bien: “veritas non auctoritas facit legem”.⁴⁹⁷ Puesto que dar con verdades, en este caso prácticas, requiere de un proceder político deliberativo que ponga en marcha el uso público de la razón, Habermas reforzará la dimensión epistémica de la democracia (que es lo que está a la base de su propuesta deliberativa) echando mano de distintas argucias para generar una buena opinión pública: “el estado de una democracia se deja auscultar en el latido de su esfera pública política”.⁴⁹⁸

Sin pretender fundamentar la democracia en la razón, sino centrado más bien en reconstruir críticamente el proceder de nuestras democracias, Habermas propondrá, para hacer aflorar el uso público de la razón, el “modelo de exclusas” de B. Peters (2.3.3.1).

No obstante, el poder comunicativo, que requiere de la autonomía pública de los ciudadanos para ser generado, se enfrenta hoy a grandes problemas que lo distorsionan, pervirtiendo su fuerza legitimadora y poniendo en solfa el modelo de Habermas. La autonomía pública de los ciudadanos que debería generar el poder comunicativo se ve mermada por la aparición de la comunicación de masas, y los múltiples problemas que acarrea.⁴⁹⁹ Por una parte va a entrañar dos consecuencias algo problemáticas *en cuanto a su estructura*. La primera es la *abstracción* (o ausencia de interacciones simples entre los asistentes que participan en una práctica colectiva de toma de decisiones). Y la segunda es la *asimetría* entre los participantes: cuanto más aumenta la inclusión de todos los ciudadanos mediante el sistema de derechos, más se diferencian los roles de los actores que aparecen en la escena de los que miran desde la galería (2.3.3.2).

Veremos finalmente cómo Habermas responde a ello mediante la aplicabilidad empírica de su modelo normativo de comunicación. Por una parte arrostra la necesidad de institucionalizar correctamente la esfera pública para que los *inputs* de la sociedad civil generen los *outputs* adecuados del núcleo del sistema político. Y, por otra parte, en lo referente a la *dinámica de la comunicación de masas*, afronta el problema de las relaciones de poder que hacen mofa de que los argumentos se pongan en juego libremente (2.3.3.3).

⁴⁹⁶ Kant, *Sobre la paz perpetua*, pp. 61 y s.

⁴⁹⁷ Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, (México etc.: Gustavo Gili, 2002), p. 90

⁴⁹⁸ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 29

⁴⁹⁹ Habermas, “¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica?”, *¡Ay, Europa!*, pp. 153 y ss.

2.3.3.1 La propuesta de Habermas: el modelo de circulación del poder y el modelo de exclusiones de B. Peters.

Aclaremos antes de nada un aspecto del espacio público que se crea con los nuevos medios de comunicación: mientras la emisión de la información es unidireccional, hacia un supuesto “gran público”, la recepción no puede dejar de ser privada y multidireccional, en tanto ese gran público no existe realmente más que como constructo.⁵⁰⁰ Esto, a la hora de analizar la esfera pública y el papel de los medios, obliga a distinguir entre una interacción unidireccional y un procesamiento deliberativo de la información posibilitado por medios interactivos. Esta interacción será la que sirva a la democracia deliberativa, también a la habermasiana.

Desde *Facticidad y validez*, con la adaptación al ámbito jurídico de su teoría social de dos niveles, Habermas aparca su primera propuesta centrada en la resistencia que la esfera pública (los movimientos sociales, por tanto) debería llevar a cabo frente a los intentos de los imperativos económicos y burocráticos por colonizarla. Para frenar esa colonización, el fin de su teoría social consistía en “juridificar” dichos imperativos. Se defendía así críticamente un estado del bienestar que se encontraba en el fuego cruzado entre ambos imperativos sistémicos. De esta estrategia defensiva que expuso en su *Teoría de la Acción comunicativa*, Habermas pasará a adoptar⁵⁰¹, con su nuevo enfoque jurídico, una estrategia propositiva en la que el papel crítico de los movimientos sociales deja paso al de una “sociedad civil” que, en la esfera pública, debe usar los *mass media* para conseguir “racionalizar” el poder político o administrativo mediante el derecho legítimo o válido.

Siguiendo esta estrategia esclarece y simplifica, sin romper con ella, su teoría social de dos niveles. Para ello, en *Facticidad y validez* expone su “modelo de circulación del poder regulado en términos de Estado de derecho”.⁵⁰² En este modelo, el medio derecho, gracias a su ambivalencia (Habermas lo sigue situando entre el nivel del mundo de la vida —ahora sociedad civil— y el nivel de la teoría de sistemas), juega un rol de “transformador” o de traductor: gracias a un entramado institucional que ahora pasaremos a exponer, el derecho, entendido desde la perspectiva de la acción comunicativa, se hace primero eco del lenguaje cotidiano orientado al entendimiento, que genera un poder comunicativo emanado de la sociedad civil, y lo traduce luego al lenguaje técnico que, visto desde una perspectiva sistémica, tiene un derecho positivo encargado de regular el ejercicio del poder

⁵⁰⁰ Dominique Wolton, *Elogio del gran público: una teoría crítica de la televisión*, (Barcelona: Gedisa, 1995)

⁵⁰¹ John P. McCormick, *Weber, Habermas, and Transformations of the European State: Constitutional, Social, and Supranational Democracy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 126. Shivdeep Singh Grewal, “A cosmopolitan Europe by constitutional means? Assessing the theoretical foundations of Habermas' political prescriptions.” *Journal of European Integration* 27, no. 2 (2005): 114-123.

⁵⁰² Habermas, *Facticidad y validez*, pp. 434-439. A diferencia del primigenio modelo sistema/mundo de la vida desarrollado en *Teoría de la acción comunicativa*, que más bien reconstruía una teoría crítica defensiva que buscaba establecer límites estructurales relacionados con las necesidades funcionales de la reproducción simbólica, desde *Facticidad y validez*, su modelo sistema/mundo de la vida busca, más proactivamente, investigar los principios normativos del Estado democrático constitucional. Y, de entre ellos, destaca el del necesario anclaje del poder administrativo al poder comunicativo articulado en la esfera pública (Cf cap. 3.2.2 de este trabajo). Sobre este cambio: Andrew Edgar, *The philosophy of Habermas*, (Chesham U.K.: Acumen, 2005), p. 249; Y en Baxter, *Habermas*, p. 154.

administrativo.⁵⁰³ Se conseguiría así la doble función de explicar cómo se forma la agenda política y cómo se insufla legitimidad al sistema.

Para exponer este modelo Habermas distingue tres niveles de la comunicación política que se dan en las sociedades nacionales y que no hemos de confundir: los discursos institucionalizados en el *núcleo* del sistema político; el nivel de comunicación de masas que se basa en los medios de comunicación (esfera pública política); y, finalmente, la comunicación cotidiana de la sociedad civil.⁵⁰⁴ Estos dos últimos conformarían la *periferia*, siendo la esfera público-política su elemento más importante.

Con estos tres niveles Habermas está retomando el “modelo de esclusas” con que B. Peters describe los procesos de comunicación y decisión del sistema político articulado en términos de Estado de derecho⁵⁰⁵; y lo conectará con su modelo procesual de formación racional de la voluntad política. Trata así de introducir un momento de legitimidad en la red de discursos y negociaciones que se retroalimentan antes de que el núcleo del sistema político, en la cuarta y última fase del modelo procesual, resuelva definitivamente las políticas públicas y las leyes. Se trataría así de limitar el ejercicio del poder administrativo y

⁵⁰³ Baxter le sugiere a Habermas abandonar su teoría social de dos niveles, propuesta en *Teoría de la acción comunicativa* y mantenida, con modificaciones, en *Facticidad y validez*. (Sobre esta crítica: Baxter, *Habermas*, pp. 165-191). En realidad, su nuevo modelo núcleo-periferia, que sería mucho más sugerente que su teoría social de dos niveles, no tiene nada que ver con la descripción que él hace de la teoría sistémica; a pesar de seguir refiriéndose en él al “sistema político”. Y, sorprendentemente, con este alejamiento respecto de los postulados sistémicos descritos en *Teoría de la acción comunicativa*, Baxter advierte que Habermas en realidad se está acercando mucho a su enemiga, la autopoietica teoría de sistemas de N. Luhmann. En cierto sentido, suplementaría convenientemente los errores del propio Luhmann, en la línea de MacCormick (Baxter, *Habermas*, pp. 186-190).

La propuesta de Habermas adolecería de un exagerado alejamiento respecto a los postulados de la teoría sistémica (relacionándola innecesariamente con aspectos hermenéutico-filosóficos). Todo esto, según Baxter, se debería a una excesivamente rígida interpretación de la obra de Luhmann (pp. 177-191). Por una parte, para ampliar el concepto de “sistema” deberíamos entender ahora una “red de comunicación”; para ello bastaría con seguir una alternativa que el propio Luhmann ofrece a su maltrecha codificación binaria: se trata de la idea de “símbolo circular”. Como criterio para definir esa comunicación en el sistema político podríamos ahora referirnos a una comunicación relacionada con la generación de, el ejercicio de o el acceso al poder político (un poder político cuya definición tendría en cuenta la diferencia de Habermas entre poder comunicativo y poder administrativo). Por otra parte, habría que deshacer la imagen caricaturesca que Habermas realiza de los sistemas autopoieticos, los cuales, advierte Baxter, a pesar de su “clausura operativa” (esto es, que los sistemas autopoieticos que “se observan unos frente a otros”, mantienen una comunicación problemática, a lo sumo consistente en un ruido difícilmente interpretable para los procesos internos del sistema que en cada caso ejerza de observador), también se alimentaban de una “apertura cognitiva” (al establecer las fronteras del sistema son influenciadas por “referencias externas” en forma de: 1) “irritaciones” o “perturbaciones” (como las que, según Habermas deberán darse en las operaciones “extraordinarias” de la periferia), y de 2) “acople estructural” (como el entramado institucional que Habermas propondrá para que la irritación de la opinión pública en momentos excepcionales introduzcan un *input* de legitimidad en el aletargado sistema político) (pp. 183-191)

⁵⁰⁴ Aquí se introducen varios cambios respecto a su *Teoría de la acción comunicativa*: 1) el “sistema administrativo” ahora es referido como “sistema político”; 2) éste no constará de un único aparato administrativo sino de un “núcleo”, una “periferia” y de un “nivel intermedio”; 3) el “sistema económico” no se contempla dentro de este modelo (deberá quedar regulado por los resultados del procedimiento erigido por éste); 4) el “mundo de la vida” será reemplazado por el concepto de “sociedad civil”; 5) la esfera público política, lejos de legitimar pasivamente el acople sistema/mundo de la vida, ahora debe influir normativamente en la producción del derecho.

⁵⁰⁵ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 436 y ss.

legitimar el sistema, haciendo aparecer la legitimidad a partir de la legalidad; la trascendencia, a partir de la inmanencia.

Peters describe *una periferia* compuesta tanto por algunas instituciones públicas como, sobre todo, por grupos y asociaciones que traen a lenguaje problemas sociales; en ella se llevan a cabo unos procesos de formación de la opinión y la voluntad que tratan de presionar *al núcleo* del sistema político compuesto por los órganos que representan a los tres poderes (Parlamento, Administración General del Estado, y Poder judicial). Y de la posibilidad de que dicha presión pueda, a veces, penetrar las esclusas que separan al centro de la periferia y afectar a las decisiones vinculantes que estos órganos nucleares emiten, se derivará la legitimidad o ilegitimidad democrática del sistema.

“Sólo entonces puede excluirse que el poder del complejo administrativo, por un lado, o, por otro lado, el poder social de las estructuras intermedias que influyen sobre el ámbito nuclear, se autonomicen frente al poder comunicativo que se forma en el complejo parlamentario”.⁵⁰⁶

A pesar de que la legitimidad se deba medir por la existencia de dicho sistema de esclusas, lo cierto es que la mayor parte de las operaciones en el ámbito nuclear del sistema político discurre *ordinariamente* conforme a rutinas. En este sentido los partidos políticos han cooptado las instituciones del núcleo del sistema político y funcionan conforme a unas dinámicas previsibles, como por ejemplo el incrementalismo en la elaboración de los presupuestos públicos. Pero no es menos cierto que, desde puntos de vista normativos, lo importante es desvelar las constelaciones de poder que subyacen a las operaciones rutinarias. Y en este sentido, aunque *de forma extraordinaria*, la legitimidad requiere que, cuando se entre en conflicto con los patrones reflejados en el nivel ordinario de solución de problemas, pueda emerger un modo distinto de operar. Se requiere, insistimos, que tras una problematización, se generen y expandan, a lo largo y ancho del espacio de la opinión pública, controversias acerca de los aspectos normativos del tema en cuestión. Para esto los medios de comunicación de masas tendrán un rol esencial.

Habermas conserva esta explicación del proceso legislativo de Peters pero, además de subdividir la *periferia* en dos elementos (esfera público-política y sociedad civil), le añade dos requisitos más en aras de evitar una ilegítima autonomización del poder administrativo y de los diferentes poderes sociales (fácticos) frente al poder comunicativo generado democráticamente.⁵⁰⁷

Se requiere, por una parte, que a la periferia *se le presenten* a menudo *ocasiones* para rastrear y husmear los problemas latentes (esto depende de una institucionalización de derechos fundamentales que garantice la autonomía de la sociedad civil y de la esfera público política).

Y, por otra parte, es necesario que la periferia sea *capaz* de rastrear y husmear dichos problemas. Esto significa que las expectativas normativas que la política deliberativa lleva

⁵⁰⁶ *ibid.*, p. 437

⁵⁰⁷ *ibid.*, p. 438

anejas depende de la espontaneidad en la formación de la opinión, es decir, de la interiorización de una cultura política liberal; esto, a lo que Habermas llama el *sentido* (grado límite o magnitud límite de la espontaneidad social), es algo que, en buena medida se escapa a la regulación jurídica, a la intervención administrativa o a la regulación política. Como todas las magnitudes empíricas, es algo condicionado. Este requisito refiere al cierre de lo que Habermas denomina “paradoja de la legitimidad a partir de la legalidad”, y no parece fácil conseguirlo. Junto con los movimientos sociales aquí jugarán un papel esencial los actos de desobediencia civil.

Ahora entenderemos ya cómo se imbrican los tres niveles de la comunicación política que, desde *Facticidad y Validez*, constituyen, juntos, el proceso de legitimación o “modelo de circulación del poder” que debe satisfacer *globalmente* las condiciones de la política deliberativa si la democracia quiere seguir teniendo una dimensión epistémica, filtrada por la deliberación.⁵⁰⁸ En el nivel más *periférico* se requiere de una sociedad civil fuerte que, a través del nivel *intermedio* representado por los espacios públicos (esfera público-política) autónomos y capaces de la resonancia suficiente, desarrolle la vitalidad y los impulsos necesarios como para que los conflictos producidos y detectados en la periferia se logren transferir al Parlamento o a los tribunales, obligando así al *núcleo* (sistema político) a reasentarse sobre lo que Habermas denomina, con Arendt, “poder comunicativo”.

Es, pues, la opinión pública (que fluye por esa esfera público-política del *nivel intermedio*) la que adquiere el papel de honor en la teoría jurídico-política habermasiana, proporcionando el impacto racionalizador al sistema político, a base de encauzar el poder comunicativo desde la sociedad civil hasta el núcleo del sistema. Ella es la encargada de cerrar el concepto procedimental de soberanía, desde el que Habermas fundamenta su configuración dinámica de la constitución.

“La esfera o espacio de la opinión pública no puede entenderse como institución y, ciertamente, tampoco como organización; no es un entramado de normas con diferenciación de competencias y de roles, con regulación de las condiciones de pertenencia, etc.; tampoco representa un sistema; permite, ciertamente, trazados internos de límites, pero se caracteriza por horizontes abiertos, porosos y desplazables hacia el exterior. El espacio de la opinión pública, como mejor puede describirse es como una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, es decir, de *opiniones*, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal suerte que se condensan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos”.⁵⁰⁹

El espacio público político hace referencia a la estructura de comunicación de la que hace uso la sociedad civil. Funcionaría como una “caja de resonancia o sistema de avisos con sensores” que “percibe y tematiza los problemas de forma convincente e influyente”. Gracias a él las tomas de postura de todos los potencialmente afectados por las externalidades de los sistemas de acción se sistematizarán y condensarán, con mayor o menor “calidad” en forma de “opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos”

⁵⁰⁸ Habermas, “¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica?”, *iAy, Europa!*, p. 158 y ss. (Ver gráfico página 160)

⁵⁰⁹ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 440

mediante las cuales se proponen soluciones e interpretaciones que luego pueden ser asumidas y elaboradas por el complejo parlamentario. El espacio público político se refiere literalmente, por tanto, al “espacio” social (cada vez más abstracto gracias a los medios de comunicación) generado mediante la acción comunicativa y que requiere, para su correcto funcionamiento, tanto de unos derechos fundamentales (los asociativos, los relativos a los medios de comunicación o las libertades personales), como de la acción autorreferencial de la sociedad civil que deberá a la vez usar y defender dicho espacio.⁵¹⁰

Conviene por lo demás señalar que en sus últimos trabajos Habermas parece introducir alguna pequeña variación respecto a este modelo de circulación de poder expuesto en *Facticidad y validez*. El espacio de la opinión pública queda hoy caracterizado como una red extraordinariamente compleja y ramificada espacialmente en una pluralidad de espacios internacionales (rompiendo el texto *uno* “del” espacio público), accesibles al público de legos, constituidos a través del lenguaje ordinario y porosos los unos para los otros. Desde el prisma del núcleo del sistema político, predominan los políticos y los partidos; desde el prisma funcionalista, se centra en los lobbys y los grupos de interés como fuerzas sistémicas representativas; y desde el prisma de la sociedad civil, aparecerían abogados, grupos que defienden intereses públicos, iglesias, intelectuales y ONG’s. Y a todos éstos habrá que añadir a los periodistas profesionales, que son los que finalmente conformarán las “opiniones publicadas” que a su vez calan en un público que luego retroalimentará, desde las encuestas de opinión, el sistema de los medios. Atendiendo a esta aproximación desde tres ángulos distintos, se va difuminando la caracterización que inicialmente se hizo de la nítida subdivisión entre centro y periferia. En la esfera pública, que antes ocupaba un sitio en la periferia del sistema político en algún lugar intermedio entre la sociedad civil y el núcleo del sistema político, hoy ya no se hacen tales distinciones y aparecen incluso las aportaciones de políticos y partidos.⁵¹¹

Evidentemente la nueva caracterización nos advierte de la exposición de la esfera pública a los condicionamientos que tratarán de imponerle múltiples poderes sociales. Pero lo que en cualquier caso debe quedar claro es que la fuerza normativa de la esfera público-política consiste en su capacidad de movilizar las cuestiones relevantes y las respuestas controvertidas, las informaciones exigibles y los argumentos apropiados a favor y en contra. Todo mediante procedimientos empíricamente aplicables.⁵¹² Luego esto permitirá al *núcleo* del sistema comprobar argumentativamente y evaluar, en consecuencia, las alternativas.

2.3.3.2 Problemas estructurales de la comunicación de masas: abstracción y asimetrías de la comunicación

La abstracción de las comunicaciones se produce porque los participantes en la esfera público-política pierden el contacto físico de las interacciones simples en el

⁵¹⁰ *ibid.*, pp. 440-446.

⁵¹¹ Baxter, *Habermas*, pp. 235-236

⁵¹² Habermas, *¡Ay, Europa!*, pp. 147 y ss.

momento en que ésta comienza a operar como el mercado: “los contenidos semánticos comienzan a flotar libremente más allá de la fuerza imperativa de las pretensiones de validez que se plantean recíprocamente. Tan pronto como las opiniones degeneran en meras opiniones se echa en falta también el requerimiento de que se adopte una toma de posición”.⁵¹³ Sin embargo, Habermas prefiere centrarse en lo positivo de la abstracción (no tanto en la pérdida de la fuerza ilocucionaria de las razones dadas en las argumentaciones) y concebir la esfera pública como un ensanchamiento del espacio social que generan las interacciones simples entre los interlocutores asistentes. Lo que hace con esto es reconducir el problema a la incapacidad de los espectadores y consumidores de participar, a su vez, en esa esfera pública.

Lo anterior nos reconduce al problema nuclear de la *asimetría* en la comunicación política. Habermas reconoce que sólo participan unos pocos actores: principalmente actores en los que predomina la acción estratégica, como los periodistas que seleccionan y crean la noticia y los políticos que proceden del núcleo del sistema político; a los que hay que sumar las empresas, que se identifican directamente por su proveniencia de un ámbito funcional (mercado). Aún hay que añadir otros actores como los movimientos sociales, que tienen que empezar produciendo sus propias características. Y así también los intelectuales⁵¹⁴, personas que Habermas define por su olfato vanguardista y su capacidad de sulfurarse en un momento determinado, por acometer propuestas críticas ante el aletargamiento general. Individuos virtuosos, con una sensibilidad desconfiada ante los daños de la infraestructura normativa de la comunidad, con la angustiosa capacidad de anticipar peligros, un sentido de lo que falta y “podría ser distinto”, una fantasía para proyectar alternativas y coraje para la polarización y manifestación escandalosa y de panfleto. Todos estos actores aparecen frente a un público anónimo que contempla mudo la escena y del cual pretenden configurar la opinión. Aunque los actores actúen para el público, el problema está en que éste sólo puede reaccionar refractariamente o aplaudir en bloque y al final del “acto”.

Y en lo que no hay duda es que tanto para discriminar a quien actúa estratégicamente de quien no, como para entender y hacer bueno el esfuerzo de movimientos sociales o de intelectuales (a menudo van de la mano), se requiere indefectiblemente de un ámbito público con capacidad de resonancia, de un público despierto e informado con mentalidad liberal, y de un Estado que más o menos funcione como un Estado de Derecho, para apelar, en su lucha por las verdades oprimidas o los derechos escatimados, a valores universales. Se requiere un mundo donde la política no quede colonizada por la actividad estatal, donde haya una cultura política de protesta, etc. Sin embargo, hace tiempo que los partidos políticos han monopolizado las funciones de formación de la voluntad política que debía proporcionar la sociedad civil por medio de procesos de deliberación no institucionalizados.

⁵¹³ *ibid.*, p. 155

⁵¹⁴ Habermas, “Un olfato vanguardista para lo relevante. El papel del intelectual y la cuestión de Europa”, *¡Ay, Europa!*.

No obstante, y de acuerdo con una reconstrucción crítica, es fundamental poner en el lugar que le corresponde a tal ámbito público, porque con la multiplicación de actores que se lanzan a la arena pública se redoblarán los esfuerzos que hemos de hacer, como ciudadanos, para distinguir, de entre todas estas aportaciones, la acción estratégica de la comunicativa.

El problema es que quienes deben ayudarnos a hacerlo, los *mass media*, son juez y parte del entramado (periodistas al servicio de un grupo económico fundamentalmente, pero también partidos y empresas financiadoras), y acaparan demasiado poder cada vez que reúnen, seleccionan o presentan la información; un poder que se somete a los imperativos de mercado cuando no está directamente cooptado por el Estado y que sólo queda acotado de forma muy insuficiente por los estándares profesionales de los periodistas. En este sentido es vieja la crítica que Habermas le lanza a un Estado más interesado en la demoscopia (*public opinion research*) que en fomentar la libre opinión democrática, algo que impide la problematización sincera de una cuestión y la participación en condiciones de paridad por parte de los interesados en un proceso de ilustración recíproca.⁵¹⁵

A esto se suma que, tras la desvalorización relativa de la palabra que trajo consigo la T.V., la inclusividad de Internet es hoy la causa de una intercomunicación horizontal que debilita los logros de las esferas públicas tradicionales. Por una parte, frente a su tradicional pesimismo sobre Internet⁵¹⁶, Habermas concede algo de razón a los muchos optimistas que creen que, puesto que alumbra un público igualitario de participantes, Internet podría contribuir a socavar la censura reinstalando elementos interactivos y deliberativos en un intercambio no reglamentado en pie de igualdad. Sin embargo, como norma general para los regímenes liberales, sigue manteniendo que la red fragmenta la esfera pública en la que se mueve el gran público de masas, desviándole, ante la infinitud de aportaciones no editadas, de la capacidad de centrarse simultáneamente en las mismas cuestiones. Aunque sirva para deslocalizar una comunicación densificada y acelerada, carece de “los equivalentes funcionales propios de las estructuras de la esfera pública, los cuales recogen de nuevo los mensajes descentralizados, los seleccionan y los sintetizan de una forma inteligible”.⁵¹⁷

Pero, aunque Internet no dé la clave de cómo podría contribuir la comunicación de masas a la promoción de la política deliberativa, lo cierto, según Habermas, es que tampoco está decidido de antemano que “la comunicación de masas que se basa en los medios de comunicación tenga que asemejarse al exigente patrón comunicativo de los discursos para poder promover la política deliberativa”.⁵¹⁸

Veamos cómo podría funcionar el procedimiento comunicativo para legitimar el sistema a pesar de las asimetrías comunicativas.

⁵¹⁵ Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, pp. 285 y s. (nota 32)

⁵¹⁶ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 98

⁵¹⁷ Habermas, *¡Ay, Europa!*, pp. 156-157

⁵¹⁸ *ibid.*, p. 158 y pp. 59 y s.

2.3.3.3 Dos pasos para su modelo normativo de comunicación empíricamente aplicable.⁵¹⁹

- **Institucionalizar correctamente la relación clientes/proveedores:**

Para acabar con los mencionados problemas estructurales, Habermas hace hincapié en un primer momento en cómo se debe producir la interacción del Estado con sus entornos sociales. Haciendo honor a los dos niveles de su teoría, nos habla *en un primer momento* de los subsidios e infraestructuras públicas que se deberían poner a disposición de los diferentes sistemas funcionales de la sociedad (mercado de trabajo, sistema de salud, industria, tráfico, energía, sistema de investigación y desarrollo, sistema educativo, etc) para que éstos, mediante los lobbys, hagan valer frente al Estado los imperativos funcionales, amenazando con “fallos funcionales del sistema” en aras de sacar tajada. Aquí los ciudadanos son contemplados como meros “clientes” o “consumidores” de esos sistemas funcionales, cuyas perturbaciones se traducirían en distribuciones socialmente desiguales de las cargas. Y, a través de la sociedad civil, los déficits que experimenten y padezcan los diferentes grupos sociales en el mundo de la vida se articularán en la esfera pública.

Pero, *en un segundo momento*, su comprensión del sistema político como legitimado gracias a su vínculo con la opinión pública permite a Habermas enfrentarse con los defensores de la teoría de sistemas. Helmut Willke, por ejemplo, al estudiar el sistema político desde la teoría de sistemas, acaba separando a éste de la sociedad, interpretándolo como un sistema recursivamente cerrado sobre sí mismo, frente al cual la sociedad, o cualquier otro sistema, tendría poco que decir. Frente a Willke, Habermas pretende demostrar que el sistema político, bien entendido en términos de Estado de derecho, permanece siempre abierto al mundo de la vida en el que rige la acción comunicativa, o sea, abierto a la sociedad civil.⁵²⁰

Para ello, cuando Habermas desarrolla en *Facticidad y validez* la relación esfera privada/sistema político, además de caracterizar a los ciudadanos como meros “clientes”, y a diferencia de la *Gesellschaft* de Hegel, también caracteriza a los ciudadanos como “proveedores”, es decir, como constituyentes proactivos de la sociedad civil. Con ello hace referencia a una “trama asociativa no estatal y no económica, de base voluntaria, que ancla las estructuras comunicativas del espacio de la opinión pública en el componente del mundo de la vida, que (junto con la cultura y con la personalidad) es la sociedad”. Refiere al público general de ciudadanos que surge de la esfera privada y que, formulando interpretaciones públicas para sus intereses sociales y para sus experiencias, buscan ejercer una influencia sobre la formación institucionalizada de la opinión y la voluntad políticas. Los “proveedores” son una minoría (intelectuales, expertos, empresarios morales y abogados de los intereses generales, como los representantes de ONG’s) entre los muchos “clientes” que luchan por entrar en el espacio público político, donde predominan más bien otras organizaciones como los *mass media*, y a la que según Habermas no debemos identificar, de manera populista, con la imagen de la autoorganización de una sociedad.

⁵¹⁹ *ibid.*, pp. 162 y ss.

⁵²⁰ Habermas, *Facticidad y validez*, pp. 426 y ss.

Pero les bastará, por ejemplo, con realizar sus propias traducciones de los informes técnicos, aprovechando que la Administración necesita de técnicos en eslabones intermedios en el procedimiento regulativo.⁵²¹

Si se cerrara esa dimensión en la que las vías de fundamentación jurídica se abren a la argumentación moral, es obvio que ya nunca podríamos saber qué otra cosa podría significar eso de autonomía del derecho si no es autonomía sistémica.⁵²² Esto le permite a Habermas concluir que “autónomo es un sistema jurídico sólo en la medida en que los procedimientos institucionalizados para la producción legislativa y la administración de justicia garantizan una formación imparcial de la voluntad y el juicio y por esta vía permiten que penetre, tanto en el derecho como en la política, una racionalidad procedimental de tipo moral”.⁵²³

En este sentido, Habermas retoma de Joshua Cohen las “condiciones comunicativas” bajo las cuales al proceso político habrá de presumírsele la producción de “resultados racionales”: la deliberación democrática implicará un “intercambio de informaciones y razones” que sean “‘inclusivas’ y públicas” y que estén “exentas de coerciones externas e internas”; las deliberaciones, que deben abrirse a todas las materias, se orientan “a alcanzar un acuerdo racionalmente motivado y pueden proseguirse ilimitadamente o retomarse en cualquier momento” (aunque se interrumpan sistemáticamente, con las votaciones, por la regla de la mayoría); las deliberaciones “han de extenderse a la interpretación de las necesidades y al cambio de actitudes y preferencias prepolíticas”.⁵²⁴

Si la esfera público-política cumple su función, prevalecerán, en el *output* del sistema político, las tomas de posición racionalmente motivadas a la hora de determinar las decisiones correctas que se obtienen con arreglo a los procedimientos: después de todo este procedimiento de tres niveles, con un núcleo y una periferia, si Habermas y Peters tienen razón, se habrá conseguido calcar la función epistémica propia de los discursos (empíricamente demostrada por los experimentos de Michael Neblo⁵²⁵ –los grupos de deliberación favorecerían una convergencia y no una polarización de las opiniones–, o de James Fishkin –la deliberación mejoraría la información y el saber de los participantes previniéndoles de los contraproducentes efectos de la irreflexión–). Se conseguirían “opiniones públicas razonadas” a base de hacer comprensibles, filtrar, sistematizar y, finalmente, acercar a niveles razonables las distancias entre las diferentes posturas en torno a un tema público controvertido. Esto permitirá que funcionen las presuposiciones necesarias para que los ciudadanos se animen a participar en la cosa pública con la pretensión de coordinar su acción, proporcionando así una contribución racional impagable para el proceso de legitimación.⁵²⁶

⁵²¹ *ibid.*, pp. 446-454

⁵²² *ibid.*, pp. 562-587

⁵²³ *ibid.*, p. 587

⁵²⁴ *ibid.*, p. 382

⁵²⁵ Michael A. Neblo, *Change for the better? Linking the mechanisms of deliberative opinion change to normative theory*,

⁵²⁶ Habermas, *¡Ay, Europa!*, pp. 161 y ss.

En conclusión,

“La estructura abstracta y asimétrica de la comunicación de masas no es *per se* un impedimento para la configuración de ‘opiniones públicas razonadas’. Con esta expresión entrecomillada entiendo un par de opiniones contrarias y más o menos coherentes que son el resultado de una ponderación conforme a posicionamientos de asentimiento y de rechazo, que se refieren a un tema relevante y que expresan, a la luz de las informaciones disponibles, las interpretaciones más plausibles y mejor justificadas hasta el momento de una cuestión suficientemente relevante, pero por lo general controvertida. [Y su relevancia estaría asegurada en última instancia siempre mediante el voto]. (...)”

En las sociedades nacionales de gran formato, la esfera pública política controlada por los medios de comunicación de masas puede generar opiniones públicas razonadas *en circunstancias favorables*, pese a la estructura impersonal y asimétrica de la comunicación de masas, y de este modo puede contribuir a la calidad deliberativa del proceso político en su conjunto, que es la contribución que se espera que produzca este sector desde el punto de vista del modelo deliberativo”.⁵²⁷

Por tanto, dado que el sistema político depende de la legitimación democrática, en su periferia debe poseer siempre un flanco abierto a la sociedad civil. De ahí que Habermas se centre, en un segundo momento, precisamente en el sistema de los medios de comunicación como núcleo del sistema público-político y de su función legitimadora del sistema político en su conjunto, mediante su aportación de un “influjo político” gracias a las opiniones públicas surgidas de flujos de comunicación entrecruzados. Se centra en el sistema de los medios de comunicación, cuyo poder es muy importante, pues sistematizan y producen las “opiniones publicadas” que se dirigen al público que, a través de la presión informal de las opiniones públicas y a través del mecanismo formal de las elecciones generales, toma parte en los procesos de afirmación y reajuste de las relaciones de poder político. Gracias a los medios y a esta esfera público-política, toma lugar un carácter reflexivo de todo el sistema y “la gente puede volver a tomar posición otra vez ante aquello que percibe como opinión pública”.⁵²⁸

- **Relaciones de poder en la esfera pública: el problema en la *dinámica de la comunicación de masas***

Habermas realiza una disquisición sobre el poder. En primer lugar nos habla del *poder político* (al que también suele denominar administrativo). Éste necesita siempre legitimación (la que le brinda el *poder comunicativo*) y ésta es más exigente en el Estado constitucional democrático, el cual requiere del consentimiento razonable de todos los ciudadanos a los principios y procedimientos de los procesos políticos de toma de decisiones.

También revela la existencia de un *poder social*, definido por un estatus social y derivado de la posición que uno ocupa en el interior de los sistemas sociales funcionales. Se trata del poder de los poderosos, de los que tienen capacidad de influencia en los procesos

⁵²⁷ *ibid.*, p. 165 y s.

⁵²⁸ *ibid.*, p. 165. (Ver gráfico).

de toma de decisiones. Aunque no sea a éste al que el Estado constitucional le exige legitimación, sí que deberían exigírsele al menos condiciones de transparencia en la *transformación* del poder social en la influencia ejercida sobre los procesos políticos de toma de decisiones.⁵²⁹

En cuarto lugar, aparece el *poder de los medios*, basado en la tecnología y la infraestructura de la comunicación de masas que acabamos de ver: desde los reporteros hasta los directores o productores, los profesionales del periodismo lo ejercen cada vez que seleccionan, presentan y producen noticias. Es un poder medible por los efectos que desencadena una emisión en la esfera pública política (influjo sobre contenidos, prioridad de temas o marco temporal en el establecimiento de la agenda política –“issue setting”–; o sobre encuadre de los asuntos –“issue framing”–).

Aunque este cuarto poder puede pasar por ser transparente e inocente, siempre que los periodistas ejerzan su actividad en el marco de una encomienda pública de una prensa “libre” y de un sistema de los medios “independiente” establecida con arreglo a la constitución, también puede usarse estratégicamente; y no sólo por los profesionales, sino por otros agentes como los políticos de los principales partidos (que no pueden controlar normalmente el control sobre la interpretación de sus noticias), las empresas que financian, por ejemplo con publicidad, a los grupos editoriales, o incluso representantes de los sistemas funcionales y organizaciones y miembros de la sociedad civil. En pocas palabras, el poder de los medios puede quedar manipulado por el resto de poderes, incluidos los profesionales de los propios medios.

A la luz de los hechos, Habermas es excesivamente optimista, aferrándose que las intervenciones estratégicas tienen que atenerse a ciertas reglas de juego, so pena de correr el riesgo de la ineficiencia: “tienen que contribuir a la movilización de los asuntos más importantes, los hechos más robustos y los argumentos más convincentes, *que por su parte se exponen a la comprobación crítica*”.⁵³⁰ Pero también es verdad que al mismo tiempo advierte que los actores más poderosos sólo se ven obligados a atenerse a estas reglas del juego si las reglas establecidas permiten generar opiniones públicas razonadas.

Consciente de que la prensa escrita de calidad constituye la espina dorsal de la esfera pública política, donde debería formarse la opinión y de la voluntad común de los ciudadanos que pretendan traspasar las esclusas de un sistema político que debería adaptarse y ser más transparente, Habermas afirma que habrá que tomar medidas especiales para salvaguardar la fuerza normativa de esa esfera pública, garantizando que los medios preserven su independencia respecto de los actores políticos y sociales.⁵³¹ Establece por tanto un criterio normativo para el poder mediático.

⁵²⁹ *ibid.*, p. 167

⁵³⁰ *ibid.*, pp. 170-171.

⁵³¹ Habermas, *Facticidad y validez*, pp. 458-459. Ver también: Habermas, “Medios, mercados y consumidores: la prensa sería como espina dorsal de la esfera pública política”; y “¿Tiene la democracia aún una dimensión epistémica?” *¡Ay, Europa!*, pp. 167 y ss. Además, en otro sitio (“Tras la bancarrota”, *La Constitución de Europa*,

En primer lugar, habrá que tomar medidas que garanticen su *independencia editorial* con respecto a poderes económicos, políticos y sociales. Se opone, por ejemplo, al derecho de los accionistas de los medios de comunicación a enajenar sus acciones empresariales de manera que la prensa acabe en manos de quien sólo busque consumidores. Y es que, aunque hoy el mercado ya no favorece pensamientos subversivos, la prensa debe seguir cumpliendo su tarea de satisfacer de manera lucrativa la demanda de información y de educación. Exige tratar de mantener su independencia, evitando la colonización de las reglas del mercado en los contenidos políticos y culturales que se pretenden difundir, mediante subvenciones extraordinarias, creando fundaciones con participación pública, dando ventajas fiscales a las familias propietarias, etc.

En segundo lugar, habrá que tomar medidas para garantizar su *independencia funcional*, es decir, se ha de impulsar su autorregulación con un código profesional propio, desarrollado mediante leyes y mediante su código deontológico.⁵³²

Y, por último, hace falta que se produzca un feedback entre un sistema de los medios de comunicación que se regula a sí mismo y una sociedad civil sensible a los impulsos de la comunicación que dispone de una esfera pública propia y más o menos autónoma.⁵³³ De ese modo, oyentes y espectadores de los medios de comunicación de masas irían generando un reacoplamiento o una retroacción entre los discursos informados de las élites y una sociedad civil preparada y dispuesta a la recepción y presta a reaccionar, generando un poder comunicativo que genere el input correcto para el sistema.⁵³⁴ Por eso, frente a quienes creen que la relación del ciudadano con la prensa puede ser análoga a la del cliente-consumidor, Habermas llama la atención sobre la especificidad de la “comunicación política y cultural”. Se trata de una curiosa mercancía que pone a prueba las preferencias de los compradores y las transforma: aunque se orienten por determinadas preferencias, “tan pronto como acogen la lectura diaria de los periódicos (...) se exponen –por decir así, de una manera autopaternalista– a un proceso de aprendizaje con un resultado indeterminado. En el curso de la lectura de muchos años se van formando nuevas preferencias, convicciones y orientaciones de valor. La metapreferencia por la que se guía tal lectura se atiene entonces a aquellos méritos y ventajas que se expresan en la visión profesional que tiene de sí mismo el periodismo independiente y que justifican la reputación de la prensa de calidad”.⁵³⁵ Su capacidad de formar opiniones, de informar con fiabilidad y de comentar con escrupulosidad le confiere a la prensa escrita y de calidad el papel rector entre los medios de comunicación: la TV o la radio (que deberían empezar a tratar a telespectadores

pp. 95-107) afirma que “en el Estado constitucional democrático existen también bienes públicos, como la comunicación política no distorsionada” (p. 98).

⁵³² Habermas aporta ejemplos de la política europea actual para mostrar la dificultad de conseguir esto (*¡Ay, Europa!*, p. 173).

⁵³³ *ibid.*, pp. 165 y 176 y ss.

⁵³⁴ *ibid.*, pp. 176-178. Los valores postmaterialistas, la fragmentación de la esfera pública con las nuevas tecnologías, o la colonización de la Administración y del mundo de la vida por los imperativos sistémicos del mercado, son algunos de los factores que prácticamente impiden que se produzca la necesaria retroacción, y comienza una fusión entre los roles de ciudadano y de consumidor, frente a partidos políticos que poco sustancial pueden ofrecer.

⁵³⁵ “Medios, mercados y consumidores la prensa sería como espina dorsal de la esfera pública política”, *¡Ay, Europa!*, p. 131

y radioyentes como ciudadanos con derecho a participar en la cultura, a observar acontecimientos políticos y a tomar parte en la formación política de la opinión) se nutren de ella. Esto es precisamente lo que justifica las dos medidas anteriores. En todo caso, a pesar de citar varias investigaciones pesimistas sobre ignorancia pública⁵³⁶, Habermas acaba con optimismo, esperanzado con estudios recientes sobre el papel cognitivo de los métodos abreviados de información (information shortcuts) en el desarrollo y consolidación de las orientaciones políticas que a largo plazo contribuirían a corregir hasta cierto punto esta imagen tan pesimista. “A largo plazo, los lectores, los oyentes y los espectadores toman posición de manera racional ante los temas políticos, aún cuando sea sobre la base de procesos más o menos inconscientes”.⁵³⁷

Atendiendo a los tres requisitos y a las dificultades con las que se topan, parece difícil ser optimistas con las oportunidades *reales* de que en caso normal la sociedad civil, el eslabón más débil, pobre y falto de recursos, pueda tener influencia sobre el sistema político. Sin embargo, en el diseño deliberativo “sólo será posible hacer ese uso crítico mientras que el propio diseño se atenga de manera satisfactoria a la referencia empírica. Mi objetivo –dice Habermas– ha sido hacer plausible esta referencia. (...) Sin duda, junto con la desintegración de esta estructura compleja y vulnerable de comunicación desaparecería también un fundamento social que es esencial para el modo exigente en que se entienden a sí mismas políticamente las sociedades modernas, la base de las democracias con Estado de Derecho en tanto que asociaciones de ciudadanos libres e iguales que se autodeterminan a sí mismas”.⁵³⁸

Cumpliendo los requisitos más a mano de esa estructura, nos queda confiar en la influencia de organizaciones sociales, y su trabajo fragmentario en el seno de una sociedad civil que esté más o menos preparada. Por lo demás, parece más bien que será el propio núcleo quien marque la agenda política, de acuerdo a las rutinas ordinarias. Su teoría sólo requerirá, a partir de ahí, corroborar que, *en los instantes de movilización*, cuando sí pueden vibrar las estructuras en las que propiamente se apoya la autoridad de un público que se decide a tomar posición, pueden cambiar las relaciones de fuerza entre la sociedad civil y el sistema político. En caso de crisis, los actores deberían poder introducir ellos los temas en la agenda pública y obligar a tomar decisiones en un proceso que más o menos discurría así: los intelectuales plantearían demandas; la sociedad civil se agavillaría en torno a temas tras crearse asociaciones y foros donde la gente se hace eco y se interesa por esas demandas; y, finalmente, los movimientos sociales y subculturas dramatizan sus contribuciones –llegando incluso hasta la desobediencia civil–⁵³⁹ para que los medios de comunicación de masas se den por enterados.

Todo este modelo está pensado desde un prisma occidental por razones de génesis, pero Habermas asegura que puede recibir todas las transferencias culturales que hagan falta y puede ser transferido, en general, a otras culturas y sociedades mediante una

⁵³⁶ *ibid.*, p. 171

⁵³⁷ *ibid.*, p. 172

⁵³⁸ *ibid.*, p. 180

⁵³⁹ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 464

“transnacionalización” de las distintas esferas públicas.⁵⁴⁰ Más adelante, cuando hablemos sobre la integración de la UE, veremos a qué se refiere con esto Habermas, siguiendo también a Peters.

3. Política y solidaridad. Integración cultural, legitimidad democrática y patriotismo constitucional

Analizando el derecho como un sistema de saber (parte dogmática de las constituciones desarrollada por Habermas bajo la etiqueta de “soberanía popular como procedimiento”) no surgen problemas. Pero, pasando a la acción y contemplando el derecho como el medio mediante el cual nos autolegislamos (dándonos ese sistema de saber positivado en las constituciones, y procurándonos luego el desarrollo legislativo de todo el ordenamiento jurídico) y nos autogobernamos (el medio utilizado por el poder político para organizarse, para reglamentar –implementación política de la ley– y para promover políticas públicas en general), el derecho se convierte en mecanismo de juridificación de la política (a la que no hay que presumir racionalidad o legitimidad sin más), haciéndose acreedor, además de deudor, del poder político. Un análisis más práctico de la política deviene fundamental.

3.1 El surgimiento de la “legitimidad a partir de la legalidad”: el requisito de una cultura política liberal para romper la paradoja

Con la interrelación entre Estado de Derecho y democracia, esto es, al asentar la democracia sobre los pilares del autogobierno y los derechos humanos, se están poniendo las condiciones de posibilidad para que una sociedad intervenga activamente sobre sí misma a través de medios jurídicos. Y es que tal y como le reprocha a Rawls (en quien atisba peligro de “paternalismo filosófico”), “no es el filósofo, sino los ciudadanos los que deben tener la última palabra”.⁵⁴¹ No obstante, a pesar de todo el entramado conceptual e institucional que hemos desarrollado en los puntos anteriores, aún no resulta fácil explicar –y menos cuando el Estado ha colonizado a los partidos políticos– cómo puede surgir ese poder comunicativo que legitime todo un sistema jurídico-político que echa mano del medio derecho para organizarse.

Como no puede exigirse que se obedezca al derecho sólo “por respeto a la ley”, es evidente que la autonomía privada sólo puede ser garantizada por unas “libertades subjetivas que *dan derecho* a configurar de forma autónoma la propia vida y que *permiten* tomar moralmente en consideración a los demás, pero que no *obligan* a otra cosa que a lo que sea compatible con un idéntico grado de libertad en todos los demás”.⁵⁴² Es decir, el

⁵⁴⁰ Habermas, *¡Ay, Europa!*, p. 180 y ss.

⁵⁴¹ Jürgen Habermas & John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, (Barcelona: Paidós Ibérica, 2000), p. 172. Más adelante dice: “Según esto el filósofo haría valer el punto de vista de la objetividad al que los ciudadanos tendrían que adaptar sus concepciones del mundo. Esto significaría por cierto sólo un prejuizar procedimentalmente, pero no tocaría en modo alguno los contenidos; sin embargo, esta interpretación es difícil de casar con el lugar igualitario del filósofo como un ciudadano entre otros ciudadanos” (p. 175).

⁵⁴² Habermas, “El Estado de derecho democrático: ¿Una unión paradójica de principios contradictorios?”, *Tiempo de transiciones*, p. 160.

“sistema de los derechos”, y las libertades comunicativas que protege, sólo desencadena el arbitrio de ciudadanos que luego podrán guiarse por alcanzar sus intereses particulares o, si lo prefieren, unirse en el “uso público de la razón” y movilizarse por el bien común en la praxis de la autolegislación. Consecuentemente surge un problema: el de cómo pueda surgir legitimidad a partir de la legalidad.⁵⁴³ Si bien los derechos políticos son el medio que implementa y garantiza nuestra autonomía pública, hay que ser consciente de que éstos no dejan de ser en su propia forma derechos subjetivos que *permiten* a los ciudadanos guiarse correcta y honestamente al participar en los procedimientos de formación de la voluntad y la opinión políticas, pero que *no les obligan* a ello. Por tanto no todo el mundo participará en la deliberación, y de hacerlo, no se guiarán necesariamente por el bien común.

Frente a este problema, Habermas afirma que el surgimiento de legitimidad a partir de la legalidad sólo puede aparecer como paradoja bajo la premisa de que el sistema jurídico hubiera que representárselo como un proceso circular que retorna sobre sí mismo y se legitima a sí mismo. Se trata, por tanto de huir de la teoría de sistemas que pinta un derecho autopoieticamente regulado. ¿Cómo garantizar entonces que las personas jurídicas se puedan sujetar al derecho *también* por respeto a la ley (a una ley que consideren legítima)?

Es cierto que el proceso democrático, en la medida en que garantiza el acceso equitativo al disfrute de unas libertades subjetivas iguales, parece facilitar la expectativa racional de dirigirse al bien común. Y también es cierto que la seguridad que la autonomía privada brinda a los ciudadanos les pone en mejor situación de hacer un uso correcto de la autonomía pública.⁵⁴⁴ Sin embargo, el componente de legitimidad del derecho requiere que el orden jurídico reaccione reflexivamente a la necesidad de fundamentación surgida con la positivización del derecho, y ello de suerte que se institucionalicen procedimientos jurídicos de fundamentación que sean permeables a los discursos morales. La verdad es que las instituciones jurídicas de la libertad decaen y se arruinan sin las iniciativas de una población *habituada* a la libertad. Y por eso se requiere que, como legisladores democráticos, los ciudadanos del Estado no se cierren a modos informales de percepción y expresión del bien común y que se orienten hacia él. Pero *la espontaneidad de esta población no es algo regulable sino que se regenera, muy costosamente, a partir de tradiciones que mantengan vivo el sentido de la libertad y que promuevan su ejercicio*. En esto consiste, como se ha visto, el carácter dinámico de las constituciones actuales. La metafísica se evita a costa de ponerle a todo el entramado jurídico-político unos pies de barro. Como no puede ser de otra manera, en lo que a política se refiere.

No obstante, a falta del requerido tejido asociativo, *solidario*, de una cultura política liberal que permita la fluidez de la acción comunicativa (exigencia republicana), las regulaciones jurídicas siempre podrían arbitrar mecanismos para que los costes de las

⁵⁴³ Habermas, *Facticidad y validez*, pp. 148 y ss.

⁵⁴⁴ En este sentido, Habermas introducía, desde la perspectiva del teórico, incluso la posibilidad de fundamentar, funcionalmente, una quinta clase de derechos fundamentales “que garanticen condiciones de vida que vengán social, técnica y ecológicamente aseguradas en la medida en que ello fuere menester en cada caso para un disfrute en términos de igualdad de oportunidades de los derechos civiles mencionados de (1) a (4)”; en *Facticidad y validez*, p. 189.

virtudes ciudadanas cuyo ejercicio se reclama y exige, puedan permanecer bajos y sólo hayan de pagarse en moneda pequeña (exigencia del liberalismo). Frente a las parcialidades del liberalismo y del republicanismo canónicos ya se ha dicho que la teoría del discurso trata de aunar sus aciertos en una nueva comprensión del sistema de los derechos, acorde con su concepción dinámica de la constitución. “Por una parte, la carga de legitimación de la producción del derecho se desplaza y no se hace recaer tanto sobre las cualificaciones o virtudes de los ciudadanos como sobre los procedimientos jurídicamente institucionalizados de formación de la opinión y la voluntad comunes. Por otra, la juridificación ha de abrirse a fuentes de legitimación de las que no puede disponer a voluntad”.⁵⁴⁵ Esto, que puede parecernos la debilidad de la teoría habermasiana (por ser realista y no poder controlarlo todo) nos obliga a mirar hacia los circuitos de comunicación “salvajes”, en formas no organizadas de la esfera pública, que deberán conectar de algún modo con los procesos formalmente regulados de deliberación y de toma de decisión en tribunales, Parlamentos y órganos administrativos. *La cultura política liberal es el caldo de cultivo que generará una opinión pública más o menos fuerte* que, a su vez, será la encargada de realizar unas demandas legítimas y ejercer unos controles sobre el sistema político. La praxis de la autodeterminación queda pues anclada a la formación informal de la opinión en el espacio público político o aun a lo que denomina “circuitos de comunicación, carentes de sujeto”. Será con esta transformación del poder producido comunicativamente en poder utilizable administrativamente como la sociedad civil consiga esporádicamente introducir un momento de validez en el desarrollo habitual (facticidad) de los procedimientos regulados del sistema político. Y así es como, a diferencia del modelo liberal, donde el Estado se separaba de una sociedad civil concebida en términos mercantiles, y a diferencia del modelo republicano, donde una sociedad civil integrada completamente por la acción comunicativa se confundía con el Estado, la sociedad civil del modelo deliberativo toma distancia tanto del sistema económico de acción como de la administración pública.

Por tanto, se desplaza el centro de gravedad entre los tres recursos claves: dinero, poder administrativo y solidaridad. Normativamente, el poder de integración de la solidaridad, que ya no cabe extraer sólo de las fuentes de la acción comunicativa, debería desplegarse a lo largo de los variados espacios públicos autónomos y de los procedimientos institucionalizados de formación democrática de la opinión y de la voluntad común típicos del Estado de derecho, e imponerse frente al poder y el dinero.

Resumiendo, en el Estado de Derecho entendido en términos de la Teoría del discurso, la soberanía popular ya no se identifica con la imagen republicana de una asamblea de ciudadanos autónomos sino con lo que Habermas llama “circuitos de comunicación, carentes de sujeto”, representados por foros y organismos deliberativos y decisorios que ligan, gracias a su poder comunicativamente fluidificado, el poder administrativo del aparato estatal con la voluntad de los ciudadanos. Atendiendo a la fuerza de estos circuitos y tras anticipar que en el Estado democrático de Derecho el poder político se diferencia entre poder comunicativo y poder administrativo⁵⁴⁶, Habermas ya

⁵⁴⁵ *ibid.*, p. 197

⁵⁴⁶ Detallaremos esto en el siguiente apartado

podrá afirmar que su concepto de soberanía popular no pierde un ápice de su contenido radical-democrático.⁵⁴⁷

3.2 Poder comunicativo como disenso: movimientos sociales y desobediencia civil

Juan Carlos Velasco Arroyo distingue entre la teoría fundadora del Habermas filósofo y el Habermas intelectual que aplica

“el *principio de adecuación* sensible al contexto, con un tono a veces bastante prudencial, pero que cabe comprender como una forma racional de transitar de la teoría a la acción práctica. Así, los severos requisitos normativos de la “situación ideal de habla” y, sobre todo, la exigencia de unanimidad para adoptar una decisión en los discursos prácticos se convierte a la hora de analizar las situaciones de la política cotidiana en una reclamación cualificada de la regla de la mayoría como mecanismo decisorio. Es cierto que al mismo tiempo se reclama también la articulación de mecanismos críticos que movilicen la escena política: ahí se inscriben sus reflexiones —que tienen carácter ejemplar dentro de la doctrina— sobre desobediencia civil”.⁵⁴⁸

Para Habermas los *movimientos sociales* serían expresión de una red de esferas públicas que se movilizan dentro del marco democrático incluso contra el propio orden democrático vigente.

“Para romper las cadenas de una falsa generalidad... se han requerido incesantemente, y siguen requiriéndose hasta hoy, movimientos sociales y luchas políticas que nos permitan aprender — a partir de las dolorosas experiencias y los irreparables sufrimientos de los humillados y ofendidos, de los maltratados y asesinados— que nadie puede ser excluido en nombre del universalismo moral, ni las clases menos privilegiadas, ni las naciones expoliadas, ni las mujeres domesticadas, ni las minorías segregadas...”⁵⁴⁹

Y, en otro sitio:

“El falibilismo (que deja indecisa la contienda entre pretensiones de validez en competencia) descansa en el reconocimiento de la indeterminación de los procedimientos discursivos, en la limitación contextual de las informaciones y elementos de juicio disponibles y, en general, en la provincianidad de nuestra condición finita respecto del futuro, todo lo cual determina que no haya garantía de que quepa alcanzar en todos los casos un consenso racionalmente motivado. La idea de un ‘desacuerdo razonable’ nos permite dejar sin decidir las correspondientes pretensiones de validez al tiempo que seguimos sosteniendo su carácter incondicional. Quien con esta mentalidad asume la coexistencia de concepciones del mundo contrapuestas entre sí no necesita en modo alguno abandonarse resignadamente a un simple *modus vivendi*, pues, al mantener en pie sus propias pretensiones de validez, se limita a remitir a un futuro indefinido la posibilidad siempre abierta del consenso”.⁵⁵⁰

Se deriva de esto que, si es necesario, habrá que forzar un *input* de legitimidad en el funcionamiento del sistema jurídico-político, tal y como requiere la distinción habermasiana

⁵⁴⁷ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 203.

⁵⁴⁸ Velasco Arroyo, *La teoría discursiva del derecho: sistema jurídico y democracia en Habermas*, p. 184

⁵⁴⁹ Habermas, J. “Vom pragmatischen, etischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft”, pp. 115-6; en Gimbernat, *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, p. 84

⁵⁵⁰ Habermas “Erläuterungen zur Diskursethik”, p. 207; en Gimbernat, *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, p. 90 y s.

entre facticidad y validez. Puesto que el Estado social y democrático de derecho, en su desarrollo ordinario, funciona como sistema cuyo resultado es una “política simbólica”⁵⁵¹, para poder salvaguardar del paso del tiempo su legitimidad, Habermas reivindica, incluso por medio de la *desobediencia civil*⁵⁵², que se cuestione su alcance y sus formas.

Por eso mismo, el “derecho” (nunca positivo) a la desobediencia civil se moverá necesariamente entre la (i)legalidad y la legitimidad, entre la facticidad y la validez, y deberá definirse a partir de las siguientes notas⁵⁵³: debe tener un carácter “simbólico”, es decir, no violento (aunque no siempre está exenta de coacción o de presión psíquica, la violación civil de la norma debe estar siempre en relación con el objetivo de la protesta y “garantiza[r] la integridad física y moral del enemigo de la protesta o de terceros inocentes”); por lo tanto, al consistir en golpes calculados, no debe poner en jaque el monopolio legítimo de la violencia estatal al que Hobbes le concedió la suprema función política de mantener la paz y la seguridad jurídica; en ese sentido la desobediencia civil sólo tiene sentido en un Estado democrático de derecho y, además, no debe cuestionar todo el ordenamiento sino sólo una parte; y debe hacerlo vertebrando sus reivindicaciones a partir de los principios o “fundamentos legitimatorios generalmente compartidos de nuestro ordenamiento de Estado democrático de derecho”⁵⁵⁴; de esta forma nos aseguraremos que interpela a la mayoría, de modo que, además de cumplir con la función de pacificación, se cumpla también con la fundamental función democrática de legitimación del orden impuesto; finalmente, se debe estar dispuesto a aceptar la sanción jurídica por transgredir la norma (si se legalizara la desobediencia, el riesgo disminuiría y su impacto quedaría reducido a la nada). En este sentido y con estos mimbres, la desobediencia civil es un elemento nuclear para garantizar la validez o legitimidad del ordenamiento y salirnos de su simple facticidad o legalidad: “la Constitución ha de justificarse en virtud de unos principios cuya validez no puede depender de que el derecho positivo coincida con ella o no. Por este motivo, el Estado constitucional moderno sólo puede esperar la obediencia de sus ciudadanos a la ley si, y en la medida en que, se apoya sobre principios dignos de reconocimiento a cuya luz, pues, pueda justificarse como legítimo lo que es legal o, en su caso, pueda comprobarse como ilegítimo”⁵⁵⁵.

Por una parte, nadie puede asegurar que los procesos de aprendizaje se han acabado, pues la legitimidad del ordenamiento jurídico siempre está por agotar.⁵⁵⁶ Sin esta suposición se aceptaría la coacción (la violencia) del derecho como legítima simplemente por ser derecho; y cualquier tipo de disentimiento sería directamente considerado como violencia *ilegítima* de un enemigo del orden. En este sentido Habermas ya ha hecho suya la observación y crítica de los defensores de la democracia agonial; por eso quizás éstos deberían más bien dirigir sus críticas contra el realismo neoschmittiano. Es el legalismo autoritario de los que se remontan a Schmitt el que reduce la “política”, al orden

⁵⁵¹ Habermas, *Ensayos políticos*, p. 131

⁵⁵² *ibid.*, pp. 51-89

⁵⁵³ *ibid.*, p. 86

⁵⁵⁴ *ibid.*, p. 55

⁵⁵⁵ *ibid.*, p. 58

⁵⁵⁶ *ibid.*, p. 60

institucional establecido en cada momento: “el legalismo autoritario niega la sustancia humana de lo multívoco precisamente cuando el Estado de Derecho se alimenta de dicha sustancia”.⁵⁵⁷

Pero, por otra parte, como la historia demuestra, nadie asegura que los actos de desobediencia civil presentes amplíen la legitimidad futura del ordenamiento. En ese sentido deberán ser perseguidos los delitos por desobediencia y, los desobedientes, atenerse a las consecuencias. En otras palabras, es esencial un momento de funcionamiento ordinario y burocrático del sistema, donde el momento político (el propiamente extraordinario, el que genera el poder comunicativo que pueda acabar introduciendo el input de legitimidad) quede latente y aflore sólo cuando la lógica discursiva no consiga abrirse paso por los cauces ordinarios previstos por el Estado democrático de derecho.⁵⁵⁸ Algo que, obviamente, es cada vez más difícil conforme avanza la absorción de los partidos y movimientos sociales por el Estado.

3.3 Una *autocomprensión* ético-política *correcta*: el patriotismo constitucional enraizado en la cultura política propia:

Nos centraremos ahora en desvelar cómo la tensión entre el principio democrático y la territorialidad del Estado también afecta a la forma en que deba autocomprenderse una comunidad política. Estudiaremos en este ámbito la propuesta de autocomprensión normativa que Habermas propone: el patriotismo constitucional. El punto de partida radica en que no es cometido del Estado la *reproducción cultural* de la sociedad, sino sólo garantizar su *reproducción política*. En su artículo “Inclusión: ¿incorporación o integración? Sobre la relación entre nación, Estado de derecho y democracia”, Habermas rechaza la vía de la asimilación (*beziehung*), propia de la solidaridad mecánica o premoderna que el nacionalismo pretende mantener viva, y se adentra en el análisis de la inclusión (*inklusion*): “inclusión significa que dicho orden político se mantiene abierto a la igualación de los discriminado y a la incorporación de los marginados sin integrarlos en la uniformidad de una comunidad homogeneizada”.⁵⁵⁹ De ahí que sólo pueda proteger una identidad comunitaria “amarrada a los principios constitucionales anclados en la cultura política y no en las orientaciones éticas fundamentales de una forma de vida cultura predominante en el país”.⁵⁶⁰ Hoy basta con estrechar unos lazos solidarios que, por ejemplo, nos muevan a pagar impuestos para redistribuir la riqueza social.

La figura del “patriotismo constitucional” será una pieza clave de su teoría política. Este concepto, que fue acuñado originalmente por Dolf Sternberger, será caracterizado por Habermas como forma postconvencional de la identidad colectiva, asentada en última instancia en el poder comunicativo de una sociedad civil. *A contrario sensu*, si no interiorizamos el patriotismo de la constitución acabará primando en las comunidades una autocomprensión nacional o étnica que limitará o incluso anulará el verdadero potencial del

⁵⁵⁷ *ibid.*, p. 71. También se puede ver esta idea en p. 64 y pp. 79-82

⁵⁵⁸ *ibid.*, p. 83

⁵⁵⁹ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 118

⁵⁶⁰ *ibid.*, p. 218

poder comunicativo y que hará fracasar el proyecto integrador y civilizador de la juridificación democrática del poder sobre la que, como veremos, se asentará toda su propuesta cosmopolita. De lo que debe tratar el patriotismo constitucional es de proporcionar a ciudadanos de distintas sensibilidades ético-políticas un mínimo común mundo de la vida (cultura política liberal que enraíce en un ethos propio) necesario para desactivar, por medio de la acción comunicativa misma, las derivas excluyentes de cualquier formas de vida. Este es un proceso que se retroalimenta, pues cuando fluye la acción comunicativa se desata la deliberación democrática y se forja el cemento social suficiente para que unos miembros de la comunidad puedan hacer unos mínimos sacrificios por otros miembros.⁵⁶¹

Partir de una razón comunicativa permite reavivar la herencia republicana⁵⁶² pero sin que hayamos ya de forjar unos lazos comunitarios que nos lleven a coger las armas y morir por la patria. Una vez puesta en cuestión la normatividad de esos lazos, no valdrá ya presuponerlos como condición de posibilidad de la deliberación, como según Habermas habría hecho Rousseau. La evolución social leída desde la razón comunicativa mostraría que el orden moral surge siempre que se trunca un primer consenso remitido al orden fáctico prerreflexivo y que se reclama la justificación de una norma.⁵⁶³ Así, tras quebrarse la organización *jerárquica* de la sociedad, cohesionada por una imagen religiosa del mundo, se pasó al pluralismo de las concepciones del mundo en una organización *horizontal* de la sociedad. Y tras venirse abajo el mundo de la vida y truncarse la coordinación de la acción, será gracias a las estructuras simbólicas de la acción comunicativa, es decir, mediante aportaciones interpretativas de los mismos participantes en la comunicación, como el horizonte de referentes comunes que es el mundo de la vida pueda volver a ser reproducido. Nacen así los procesos de racionalización de mundos de la vida cuando se ven envueltos en el torbellino de la modernización social: las tradiciones se vuelven reflexivas; los procesos de socialización cada vez producen más estructuras cognitivas que progresivamente se desprenden de contenidos concretos; y, finalmente se adquiere con más frecuencia una identidad abstracta del “yo” y del “nosotros”. En resumen, los procesos de integración social se desacoplan cada vez más de la eticidad hegeliana (cuyas normas y valores estandarizados eran garantía de una solidaridad gruesa) y fundan nuevos lazos de solidaridad fina, que dependerán de principios morales universales y procedimientos legislativos.

Ya hemos visto cómo Habermas se enfrenta al legado de Hegel (filosofía del Historia, historicismo, nacionalismo, hermenéutica, comunitarismo, etc.), que desde Bismarck ha hecho pervivir en los alemanes (en realidad esto ha sucedido en la mayor parte de Estados nacionales europeos), una conciencia de identidad nacional. Frente a estas autocomprensiones ético-políticas, Habermas exige que el recuerdo de Auschwitz sirva

⁵⁶¹ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 628

⁵⁶² Velasco Arroyo, *Habermas: el uso público de la razón*, p. 206

⁵⁶³ Y ésta tiene lugar a través de la acción comunicativa. “Cuando en la comunicación se diluyen los contenidos normativos de los mitos y de los ritos, de las formas de expresión simbólica y de las prácticas simbólicas, esto representa sin duda una transformación de los fundamentos de la validez de la ‘acción obligatoria sin objetivo’, pero no su disolución” (Habermas, *Tiempo de transiciones*, p. 87; *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 69-179).

siempre de acicate: creer que de la Historia y las tradiciones se aprende positivamente es un inmenso error que nos ha conducido a hipostasiar las identidades nacionales y a menospreciar, cuando no a aniquilar, lo no-idéntico de la razón, es decir, a todos aquellos individuos que no encajaban en la identidad nacional canónica. Su recepción del reconocimiento recíproco y el consecuente paradigma de la intersubjetividad (pasando por Kierkegaard y Mead) le hará abrazar la autocomprensión ético-política posnacional, que surge al problematizar una conciencia histórica que sea compatible con el liberalismo de los derechos individuales. Para ello necesitará de una ética mínima neutral, compuesta por principios constitucionales que no estén exclusivamente impregnados por la identidad mayoritaria y que en todo caso respeten los márgenes impuestos por las cuestiones morales⁵⁶⁴; de este modo se podrían desnacionalizar los ordenamientos jurídicos nacionales que han permanecido éticamente impregnados al albur de las conciencias nacionales.

Mientras que los comunitaristas sólo consideran genuinamente políticos los discursos sobre autoentendimiento colectivo, para Habermas los discursos de autoentendimiento no constituyen más (pero tampoco menos) que un importante ingrediente de la política.⁵⁶⁵ Por una parte, porque además de guardar relación con las cuestiones pragmáticas, están subordinadas a las cuestiones morales o de justicia cuyo criterio de corrección estriba en lo que sea bueno para todos por igual. Y es que, como ya hemos visto, en el Estado de derecho la legislación debe estar en consonancia con principios morales. Y, por otra parte, porque son los compromisos (que esconden intereses y orientaciones valorativas que de ningún modo pueden considerarse ingrediente constitutivo de la identidad de la comunidad) el mayor ingrediente de la política. La política jamás deberá limitarse a hablar de nosotros en discursos de autocomprensión ajenos a lo moral o a los intereses que impregnan cualquier discurso identitario. Estos intereses habrán de ser desvelados y reequilibrados; y esto es algo que no se consigue mediante discursos éticos. Todo ello implica que el procedimiento democrático no puede ya extraer su fuerza legitimante del acuerdo previo de una comunidad ética presupuesta, sino sólo de sí mismo.⁵⁶⁶

Cuando en 1996, en *La Inclusión del otro*, Habermas afronta los retos políticos del multiculturalismo desde la política deliberativa, se enfrentará abiertamente tanto a las identidades nacionales como a “las políticas de reconocimiento”. Propondrá abandonar la perspectiva del observador social y adoptar, desde la perspectiva del participante, un examen de cada práctica por separado, para comprobar si merece ser preservada o no. La inclusión exige someter constantemente a crítica cualquier identidad colectiva que se trate de imponer como propia.

Esto nos conduce a distinguir entre el legítimo enfoque del teórico de la democracia, que acepta las exigencias culturales que se tengan por justas con voluntad de

⁵⁶⁴ Adela Cortina, *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*, (Madrid: Tecnos, 2009)

⁵⁶⁵ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 357.

⁵⁶⁶ *ibid.*, p. 359 y s. “Una reconstrucción del fragmento de comunicación de que se trate, efectuada con los medios que suministra la teoría del discurso, permite además constatar desviaciones que derivan de efectos de poder social y poder administrativo, no defendibles públicamente”.

ampliar el círculo de la inclusión democrática, y el ilegítimo enfoque multiculturalista que defiende las exigencias por voluntad de preservar las culturas minoritarias.⁵⁶⁷ Hay que huir de la equivalencia entre diversidad cultural y enriquecimiento moral porque no hay ningún deber de “conservación de las especies culturales”.⁵⁶⁸ Estas disquisiciones son fundamentales para luchar contra los intereses espurios que constantemente contaminan el paradigma del reconocimiento.⁵⁶⁹

Desde *Facticidad y validez*, Habermas subraya la cooriginalidad de los derechos fundamentales (Estado de derecho) y del procedimiento democrático, para el que, en *La inclusión del Otro*, implementará contextualmente (como merece una identidad intersubjetiva) la autonomía pública⁵⁷⁰ que nos identifica como autores de las leyes. Y como es este procedimiento legislativo lo que nos abre a la voluntad política de una sociedad (que también incluirá su autocomprensión ético-política, pero filtrada por principios universales constitucionalizados), no debemos caer en dos trampas.

Por una parte, hay que evitar equiparar directamente, como hacen comunitarismo y nacionalismo, la formación de la voluntad política con la autocomprensión ético-política. Esto supondría dar por bueno un *ethos* previo, que el propio nacionalismo se encarga siempre de definir desde la perspectiva del etnometodólogo. Un *ethos* que, por lo demás, nunca será homogéneo sino que ahora comprendería una mayoría étnica de personas con rasgos diacríticos coincidentes con los seleccionados por la élite nacionalista de turno.⁵⁷¹ Esta forma de encarar los problemas de encaje democrático son algo que desde Auschwitz no podemos tolerar, pues ya conocemos las infames consecuencias que arrastran las políticas que tratan de *normalizar*, mediante discriminaciones jurídico-políticas con agravios comparativos e incluso violaciones de derechos individuales, situaciones que son normalmente plurales. De ahí que Habermas haya hecho suyas las palabras que hace mucho tiempo pronunció Fröbel en otra escalada de exacerbación nacionalista (“el momento ético, libre, propiamente político en el ser del pueblo es el de la unidad fraterna basada en la libre decisión”) para fundamentar, hoy, su teoría democrática posnacional, basada en un concepto procedimental de soberanía, pero sin perder el momento de solidaridad que garantizaba la integración social mediada por la conciencia nacional.⁵⁷²

Por otra parte, también es necesario evitar la falsa tolerancia que encierra la comprensión liberal de un procedimiento democrático, presuntamente neutral, que recurriría a las formas de un discurso legitimatorio en el que el ocupante de posiciones de poder sólo habría de defender contra sus oponentes sus decisiones políticas de principio. Según Bruce Ackerman, el político deberá centrarse en las cuestiones de justicia y dejar de

⁵⁶⁷ Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*, p. 10

⁵⁶⁸ Habermas, “La lucha por el reconocimiento en el estado de derecho”, *La inclusión del otro*.

⁵⁶⁹ Brian Barry, *Culture and equality: an egalitarian critique of multiculturalism*, (Cambridge: Polity Press, 2001), pp. 11 y s.

⁵⁷⁰ *ibid.*, p. 194 y ss. Ver también Habermas, *Facticidad y validez*, p. 392.

⁵⁷¹ Habermas, *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, p. 123 y ss.

⁵⁷² Habermas, “¿Qué es un pueblo? Sobre la autocomprensión política de las ciencias humanas en el 'Vormätz'. El ejemplo de la Asamblea de Germanistas celebrada en Francfort en 1846”, *La constelación posnacional*, pp. 23 y ss.

lado las cuestiones sobre lo bueno, susceptibles de crear enfrentamientos que serían, según él, irresolubles.⁵⁷³ Pues bien, convendrá alejarse de esta tesis de Ackerman porque, aunque no haya normalización desde políticas restrictivas activas, el *status quo* se preserva desde el inmovilismo, priorizando siempre el trasfondo tradicional con los intereses que se encierran detrás en cada momento histórico. Al excluir del discurso las cuestiones éticas, se le cierra la posibilidad de cambiar racionalmente las actitudes prepolíticas, las interpretaciones de las necesidades y las orientaciones valorativas. Bajo esa premisa, la neutralidad del procedimiento sólo vendría asegurada mediante “reglas de evitación” o “reglas mordaza” (*gag rules*) y, por tanto, se la haría depender de las distinciones tradicionales entre lo privado y lo público, las cuales, por su parte, quedarían sustraídas a la discusión.⁵⁷⁴ Contra esto (una crítica que Seyla Benhabib también le lanzó a la ética del discurso de Habermas, por separar tajantemente –aludiendo además gráficamente a una “cuchilla”– las cuestiones morales de las éticas), Habermas acabarán retomando la crítica de Nancy Fraser. Esta autora, frente a la falsa tolerancia paternalista, respondía que “sólo los participantes mismos pueden decidir qué es y qué no es una preocupación común para ellos”, encabezando así la “lucha por la interpretación de las necesidades” y retomando a su vez la crítica republicana de Arendt, quien también exigía tematizar públicamente determinados temas privados porque, de lo contrario, se perpetuarían las injusticias con las mujeres en el *oscuro interior del hogar*.⁵⁷⁵

Frente a las dos trampas señaladas, Habermas hoy ya pone definitivamente en el centro de su sistema el concepto de dignidad.⁵⁷⁶ Al priorizar el reconocimiento jurídico de la autonomía pública sobre la autenticidad, podrá salvaguardar el clásico paradigma de la redistribución precisamente porque respeta la diversidad de identidades en el nivel subpolítico (punto de partida), y trata de integrarlas –si son tolerables– en la cultura política común de la que ahora se nutrirá un patriotismo constitucional.⁵⁷⁷ Una integración que evite a toda costa caer en el clientelismo paternalista; ésta sería la forma correcta de enfrentar las discriminaciones *fácticas* que se producen en el interior de comunidades reguladas por un derecho *formalmente* igual, sean las discriminaciones denunciadas por el multiculturalismo, las de género⁵⁷⁸, o cualesquiera otras. Por lo demás, las autoidentificaciones culturales y la decisión de seguir, abandonar o transformar las prácticas culturales, debe depender de cada ser moral socializado en ellas, sin que éstas deban ser

⁵⁷³ Bruce A. Ackerman, *La justicia social en el estado liberal*, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993), pp. 37, 43; en Habermas, *Facticidad y validez*, p. 386

⁵⁷⁴ *ibid.*, pp. 387 y ss. Ver también: Seyla Benhabib, "Modelos de espacio público", *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, (Barcelona: Gedisa, 2006), pp. 105-138.

⁵⁷⁵ Fraser, Nancy, "Struggles over Needs"; en Habermas, *Facticidad y validez*, pp. 390 y 392; ver también pp. 503 y ss. Y, en general, sobre esto: Honneth, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Quizás no esté de más recordar que, como ha señalado Antoni Domènech, “el origen histórico (...) de la pretensión de neutralidad de los Estados europeos modernos no es tanto (...) la decisión, por parte de las autoridades públicas, de ‘abstenerse de intervenir’ o ‘de interferir’ (...), cuanto la enérgica decisión de ‘intervenir activamente’ en la vida social para destruir, en su misma raíz económica e institucional, a las grandes esferas de poderes privados –llámense Iglesia católica, Iglesia anglicana, IG-Farben, IIT, consorcio mediático Murdoch, Monsanto o Texas Oil– que pretendan disputar con posibilidades de éxito a la República (...) el derecho a definir lo que sea el bien público”. En Domènech, Antoni, *El eclipse de la fraternidad*, (Barcelona: Crítica, 2004), pp. 256-7.

⁵⁷⁶ Habermas, “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, *La Constitución de Europa*.

⁵⁷⁷ Habermas, *La inclusión del otro*, pp. 213 y ss.

⁵⁷⁸ Habermas, “El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia”, *La inclusión del otro*, pp. 256 y ss.

protegidas (de llegada) como especies biológicas. Se evitará así tanto petrificar culturas como formar nuevas minorías.⁵⁷⁹

La solución que Habermas propone para hacer justicia se focaliza, como siempre, en la sociedad civil donde, desde la experiencia de la humillación que desata la vergüenza social⁵⁸⁰, se producirán unas “luchas por el reconocimiento” que no deben acabar en “políticas de reconocimiento” sino en la corroboración de que lo igual se trata de forma igual y lo desigual, de manera desigual. La sociedad civil será la encargada de asumir su autonomía pública, de mostrar la vulnerabilidad de los distintos grupos marginados (a veces insospechada por mor del influjo de las preferencias adaptativas) por medio de “reglas mordaza”⁵⁸¹ que perpetuarían –ilegítimamente– la cultura mayoritaria que tiende a impregnar todo el ordenamiento jurídico, y de “fundamentar en discusiones públicas los correspondientes aspectos relevantes para el tratamiento igual y desigual de los casos típicos”.⁵⁸² Sólo así esos grupos obtendrán el reconocimiento público en una sociedad donde no existiría el control unilateral de la inclusión. Y esto, además, implicará necesariamente que cambie la autocomprensión ética del resto de grupos que ahora les reconocen⁵⁸³ (un hombre, que era el *pater familia*, cambiará la percepción de sí mismo si las mujeres pasan a ser iguales en derechos y obligaciones) forjando así una cultura política común neutral hacia todas las autocomprensiones razonables de la comunidad, una autocomprensión ético-política más cívica que étnica, potenciadora de redes de solidaridad mediadas por el elemento legítimo de la compensación financiera y ya no por el elemento funcional que era el imaginario del *pueblo* como comunidad homogénea de destino.⁵⁸⁴

Como, desde el punto de vista de la legitimidad, no hay Estado de Derecho si no hay democracia, ya se ha reiterado que lo que tendrá que hacer el ordenamiento jurídico será garantizar la autonomía, tanto privada como pública, de los ciudadanos.⁵⁸⁵ Todo pivota

⁵⁷⁹ Habermas, *La inclusión del otro*, pp. 208 y ss. “Las culturas sólo sobreviven si obtienen de la crítica y de la secesión la fuerza para su autotransformación” (p. 212).

⁵⁸⁰ Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, pp. 193-205. Sobre esto: Gustavo Pereira, “Preferencias adaptativas como bloqueo de la autonomía,” in *Pobreza y libertad* Anonymous (Madrid: Tecnos, 2009), 57-76. Para una propuesta que, desde la Teoría crítica, intenta aunar, en línea con Fraser y Honneth, las demandas de autorrealización (paradigma ético hegeliano del reconocimiento) con la garantía de la igual dignidad de todo ser humano o, al menos, con el igual estatus de todo conciudadano (elemento propio de las teorías de la justicia, preocupadas por las instituciones propias de una sociedad bien ordenada): Gustavo Pereira, *Las voces de la igualdad*, (Uuguay: Proteus, 2010). “El partir de un programa de justicia distributiva estructurado sobre una autonomía de reconocimiento recíproco, vuelve de suma utilidad tomar este último concepto como puente que conecte la justicia con el reconocimiento en el proceso de desarrollo de una teoría crítica de la justicia” (p. 18 y s.).

⁵⁸¹ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 203

⁵⁸² *ibid.*, p. 197. Sería interesante hacer aquí una sucinta referencia a la similitud con el concepto de patriotismo constitucional de Jan-Werner Müller. Éste lo toma como una cultura política que provee a la sociedad de un “lenguaje para impugnar las decisiones de la mayoría” y una “motivación verdaderamente moral para mantener el régimen constitucional en su integridad”. Serviría tanto para promover el desacuerdo como para contenerlo y por ello ejerce a la vez un efecto integrador y estabilizador. Sobre esto: Jan-Werner Müller, *Constitutional patriotism*, (Princeton: Princeton University Press, 2007), pp. 55-57.

⁵⁸³ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 219

⁵⁸⁴ *ibid.*, pp. 94-97. Ver también: Habermas, *La constelación posnacional*, pp. 88 y ss. Y pp. 103 y ss.

⁵⁸⁵ Al caracterizar el paradigma procedimental del derecho Habermas afirma que: “Al fundamentar el ‘sistema de los derechos’ vimos que la autonomía de los ciudadanos y la legitimidad del derecho *remiten* la una a la otra. (...) Una autonomía privada asegurada sirve a ‘asegurar el surgimiento’ de la autonomía pública, al igual que, a la inversa, la adecuada puesta en práctica de la autonomía pública sirve a ‘asegurar el surgimiento y despliegue

sobre las libertades de cada ciudadano. Éstos participarán en los procedimientos de formación del Derecho, sean del colectivo cultural que sean, y decidirán caso por caso si, y en qué aspectos, para la equiparación jurídica de los ciudadanos (a fin de que éstos sean de verdad autónomos tanto en términos privados como en términos públicos), es menester una equiparación e igualación fácticas. De este modo, bajo el paradigma procedimental, Habermas tratará de evitar tanto el clientelismo del paradigma social (del que se apropian los comunitaristas mediante las “políticas de reconocimiento”) como las injusticias del formalista paradigma liberal.⁵⁸⁶ Para ello se afana en aclarar cómo deben, en realidad, entenderse los derechos. Y en ese empeño recupera la caracterización que I. M. Young blande contra quienes, desde el paradigma social, pretenden reducir la justicia a justicia distributiva, errando el sentido de “garantía de la libertad” que tienen los derechos legítimos. Según Young, “no tiene mucho sentido describir los derechos como posesiones: los derechos son relaciones, no cosas; son reglas institucionalmente definidas que especifican qué es lo que una persona puede hacer en su relación con la otra. Los derechos se refieren más al *hacer* que al *tener*, a relaciones sociales que posibilitan o restringen la acción”. “La justicia debería referirse no solamente a la distribución, sino también a las condiciones institucionales necesarias para el desarrollo y el ejercicio de las capacidades individuales y de la comunicación y cooperación colectivas”.⁵⁸⁷ Sólo teniendo esto claro se evitará el clientelismo de las discriminaciones positivas que –incluso las mejor intencionadas– acaban reprimiendo las voces de quienes están autorizados para aclarar qué es lo que en cada caso pueden contar como razones relevantes en lo que respecta al trato igual o trato desigual. Así es como cabe entender los derechos fundamentales, que se reconocerán a los ciudadanos conformando idealmente los presupuestos epistémicos de la propia democracia: garantizar la individuación mediante la autonomía privada para que los ciudadanos, en tanto comunidad política, puedan a su vez autolegislarse (es decir, para que puedan incluso revisar la implementación, vía derechos positivos, de los llamados presupuestos epistémicos) es la base de un correcto procedimiento legislativo.

En definitiva, se trata de afrontar el reconocimiento jurídico de los individuos, siempre adscritos a múltiples identidades colectivas, mediante derechos individuales temporales (positivados hasta conseguir una verdadera igualdad de oportunidades), contextualizados y sustentados en una ética mínima neutra respecto a las autocomprensiones éticas del nivel subpolítico.⁵⁸⁸ Así garantizaremos decisiones procedimentalmente legítimas, al tiempo que velamos por la integridad de todas las

de la privada”. Y aún sigue más adelante: “Un orden jurídico es legítimo en la medida en que asegura la cooriginaria autonomía privada y autonomía ciudadana de sus destinatarios; pero al propio tiempo debe su legitimidad a las formas de comunicación, sólo en las cuales puede esa autonomía expresarse y acreditarse” (Habermas, *Facticidad y validez*, pp. 491-92).

⁵⁸⁶ *ibid.*, pp. 497-502.

⁵⁸⁷ I. M. Young; en *Facticidad y validez*, p. 503

⁵⁸⁸ Unos años antes, justo después de escribir *Facticidad y validez*, Habermas decía en una entrevista: “Las luchas por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho sólo poseen fuerza legitimatoria en la medida en que todos los grupos puedan tener acceso al espacio público político, puedan hacer oír su voz, puedan articular sus necesidades y nadie sea marginalizado o excluido”. “Es importante asegurar las condiciones fácticas de una utilización de derechos formalmente iguales, que ofrezca verdaderamente una igualdad de oportunidades”; en Habermas, “Una conversación sobre cuestiones de teoría política”, *Más allá del Estado nacional*, p. 160.

personas⁵⁸⁹, allanando el camino a las relaciones personales que nos dotan de autoconfianza y fomentando las relaciones de solidaridad que nos dotan de autoestima. Pero todo ello no se hace en detrimento de una autocomprensión ética, algo que por otra parte es imposible. Lo que ahora habría cambiado es el hecho de haber comprendido y aprendido que las identidades colectivas son un constructo y no algo que nos venga caído del cielo. Algo que sólo puede fundar unidad entre lo heterogéneo. “Incluso entre ciudadanos de la misma comunidad política cada uno es otro para los otros y tiene todo el derecho a seguir siendo otro”.⁵⁹⁰ El componente moral ya no puede ser apartado de las autocomprensiones: éstas serán reprobables siempre que pisoteen el núcleo universalista que exige respeto al otro en todo su ser, lo cual implica rechazar toda actividad integrista que impida el espacio suficiente para el disenso razonable.⁵⁹¹

Consecuentemente, Habermas, al partir tanto de que una identidad es algo “construido” como de que no es arbitraria la voluntad ético-política que se hace valer en la hermenéutica de los procesos de autocomprensión, acabará afirmando que “la distinción entre la herencia que aceptamos y la que queremos rechazar exige tanta cautela como la decisión acerca de la interpretación desde cuya perspectiva hacemos nuestra esta herencia. Las experiencias históricas sólo son candidatas para una apropiación consciente, sin la que no alcanzan la fuerza de formar identidades”.⁵⁹² De este modo, al partir siempre de una comunidad que se autocomprende, no le costará nada hacer frente a la tendenciosa y errónea crítica de que el patriotismo constitucional se agota en la veneración de principios abstractos: “los ciudadanos no hacen suyos los principios de la Constitución en su contenido abstracto, sino de un modo concreto, sobre el trasfondo de la historia nacional propia”.⁵⁹³

Para reforzar la viabilidad del patriotismo constitucional, Habermas señaló en su día⁵⁹⁴ unas cuantas tendencias más generales (además de los aspectos funcionales que son la pérdida de integración representada por el Estado nacional y los desafíos de la economía) que parecían confirmar una debilitación del elemento particularista en la figura de conciencia que representa el nacionalismo: entre ellos estaría la dificultad actual de justificar la guerra y el “servicio a las armas”, por oposición al “momento ético de la guerra” que describió Hegel en su *Filosofía del derecho*; el aumento del contacto con los inmigrantes, refugiados y asilados; el aumento de la comunicación y del turismo de masas, que acostumbra la mirada a la heterogeneidad; y, finalmente, un cambio en las ciencias del espíritu, que ha permitido reactualizar el discurso sobre la herencia cultural de una nación. No obstante, no parece que los hechos actuales, un rebrote del nacionalismo y del fundamentalismo, refrenden esta tesis...

⁵⁸⁹ Integridad asentada en la tríada autoestima, autonomía, autorrespeto propuesta por Honneth para definir los rasgos que componen la integridad de las personas en *La lucha por el reconocimiento*.

⁵⁹⁰ Habermas, “¿Qué es un pueblo? Sobre la autocomprensión política de las ciencias humanas en el “Vormätz”. El ejemplo de la Asamblea de Germanistas celebrada en Francfort en 1846”, *La constelación posnacional*, p. 34.

⁵⁹¹ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 212

⁵⁹² Habermas, *El Occidente escindido*, p. 51.

⁵⁹³ *ibid.*, p. 78 y ss.

⁵⁹⁴ Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*.

Capítulo 4. Razones para una nueva perspectiva cosmopolita

1. ¿Razones morales? Las ambivalencias de un rostro de Jano

1.1 La “soberanía popular como procedimiento” y el problema de las fronteras: el rostro más conservador de Jano

En el anterior capítulo se trató de explicar que Habermas formula la concepción procedimental de la soberanía para mediar entre liberalismo y democracia radical, siguiendo una corriente iniciada desde la Revolución Francesa e inspirada en Rousseau. Sin embargo, la democracia ideada e idealizada por el ginebrino parecía hipostasiar la *voluntad general* en una especie de conciencia nacional, identificando prácticamente nación y soberanía. Siguiendo esta interpretación, en realidad fruto de una lectura aristotélica de Rousseau que yerra su intención universalista⁵⁹⁵, el nacionalismo creó la base para la homogeneidad cultural y étnica, facilitando la integración cultural sobre la que desde finales del siglo XVIII pudo ponerse en marcha la democratización del Estado. La consecuencia es que Estado nacional y democracia surgieron de la Revolución Francesa como dos gemelos. Pero, después de Auschwitz, Habermas quiere liberar a la democracia del nacionalismo, cuya única función fue servir de catalizador y que a la postre se ha mostrado más peligroso que otra cosa. Como hemos visto, Habermas se empeña en aclarar que aunque el nacionalismo facilitó la democracia al proporcionar una integración fundamental en los Estados nacionales, lo cierto es que no es consustancial a la misma, como pretendía fundamentar Schmitt a base de prescindir de la intersubjetividad y cosificar la democracia en la homogeneidad de los miembros de un pueblo sustancializado.⁵⁹⁶ Así lo demuestran las raíces multiculturales de la democracia liberal norteamericana que Rousseau no pudo tener en mente, pero Kant sí. En este sentido ya hemos visto que, aunando las piezas del liberalismo y las del republicanismo neoaristotélico, siguiendo la estela de Kant, es como Habermas consigue fundamentar un concepto procedimental de la soberanía nacional que se oponga al concepto étnico de nación.⁵⁹⁷

El paradigma procedimentalista del derecho lo reconstruye Habermas en términos de teoría del discurso conforme a una formulación de Ingeborg Maus, quien asegura que la “combinación completa y la mediación recíproca de soberanía popular jurídicamente institucionalizada y soberanía popular jurídicamente no institucionalizada” constituyen la clave de la génesis democrática del derecho.⁵⁹⁸ Y ya hemos visto también como, para apuntalar esa mediación, se apoya en Bernard Peters a fin de dar cuenta de los procesos de comunicación y decisión del sistema político, según un “modelo de esclusas” articulado en términos de Estado de Derecho.

⁵⁹⁵ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 604. Ver también pp. 620 y ss.

⁵⁹⁶ Habermas, “Inclusión: ¿Incorporación o integración? Sobre la relación entre nación, Estado de derecho y democracia”, *La inclusión del otro*.

⁵⁹⁷ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 619-643

⁵⁹⁸ I Maus; en *Facticidad y validez*, p. 528.

Frente a las teorías plebiscitarias (supuesto de que una voluntad popular hipotética como expresión del interés general coincidiría, bajo las condiciones de la autodeterminación democrática, con la empírica) y las representativas (el bien común hipotético sólo podría descubrirse deliberativamente y en el plano de órganos representativos separados de la voluntad popular empírica), y también frente a la integración de ambas que hizo Schmitt en su reconstrucción del parlamentarismo burgués (el Parlamento representaría la cultura y razón nacionales y en él se reúne la inteligencia global del pueblo), la concepción articulada en términos de teoría del discurso adopta una posición transversal:

“Si la soberanía comunicativamente fluidificada de los ciudadanos se hace valer en el poder de discursos públicos que brotan de espacios públicos autónomos, pero que toman forma en los acuerdos de cuerpos legislativos que proceden democráticamente y que tienen la responsabilidad política, entonces el pluralismo de convicciones e intereses no se ve reprimido, sino desatado y reconocido tanto en decisiones mayoritarias susceptibles de revisarse como en compromisos. Pues entonces la unidad de una razón completamente procedimentalizada se retrae a la estructura discursiva de comunicaciones públicas y tiene su asiento en ella. No reconoce ausencia de coerción y, por tanto, fuerza legitimante a ningún consenso que no se haya producido bajo reservas falibilistas y sobre la base de libertades comunicativas anárquicamente desencadenadas (...) No hay ya puntos fijos si no es el que representa el procedimiento democrático mismo, un procedimiento cuyo sentido se encierra ya en el propio sistema de derechos”.⁵⁹⁹

También hemos visto ya que este modelo procedimental de democracia, que se liga a una concepción dinámica de la constitución, no casa con el patriotismo que reclama el comunitarismo (enraizado en valores sustanciales) sino con un patriotismo constitucional.

“Los ejemplos de sociedades multiculturales, como son Suiza o EEUU, muestran que una cultura política, para que en ella puedan echar raíces los principios constitucionales, no necesita en modo alguno apoyarse en una procedencia u origen étnico, lingüístico y cultural, común a todos los ciudadanos. Una cultura política liberal sólo constituye el denominador común de (o el medio cívico-político compartido en que se sostiene) un patriotismo de la *Constitución*, que simultáneamente agudiza el sentido para la pluralidad e integridad de las diversas formas de vida que conviven en una sociedad multicultural. También en un futuro Estado federal europeo habrán de interpretarse los *mismos* principios jurídicos desde las perspectivas de tradiciones nacionales diversas e historias nacionales diversas. (...). Tenemos, pues, que la ciudadanía democrática no ha menester quedar enraizada en la identidad nacional de un pueblo; pero que, con independencia de, y por encima de, la pluralidad de formas de vida culturales diversas, exige la socialización de todos los ciudadanos en una cultura política común”.⁶⁰⁰

Refrescado todo esto, interesa mencionar tres críticas que usualmente arrecian contra los Estados herederos de las revoluciones democráticas. Dos que no *deberían* afectar a la propuesta de Habermas y que, además, resultan infundadas; y otra que plantea una verdadera tensión conceptual. Veamos las dos primeras críticas.

Por *abajo* y frente al multiculturalismo de facto, el comunitarismo propugna, desde su “mirada nacionalista”, la creación de Estados independientes basados en poblaciones

⁵⁹⁹ *ibid.*, p. 254 y s..

⁶⁰⁰ *ibid.*, p. 628. Ver también: Habermas, *La inclusión del otro*, p. 125

ét(n)icamente homogéneas.⁶⁰¹ Debilitando los Estados por *arriba*, surge una crítica liberal-libertaria que parece sostenerse en las tesis de John Locke. Recordemos que Locke defiende que la sujeción a toda soberanía debe ser libre; lo cual implica que, con mayoría de edad, el que quisiera podría vender sus propiedades inmuebles, y afincarse en un territorio sometido a otro poder soberano.⁶⁰² Esto es evidentemente insostenible desde el punto de vista de la justicia.⁶⁰³ Ambas críticas se formulan desde ideales radicalmente inicuos imposibles de universalizar, o porque priman *los míos* frente a *los otros* o porque primo *yo* frente a *todos los demás*.

La tercera crítica proviene del propio modelo procedimental de soberanía, y debería parecernos bastante evidente llegados a este punto. Ya se ha apuntado que una concepción procedimental de la democracia, que apuntala la legitimidad de las decisiones del sistema político con la participación de los afectados en el espacio público político, no concibe la nación como un ente esencial, como algo anterior al proceso democrático, sino como algo que se va construyendo con el propio proceso democrático. Consecuentemente, el modelo procedimental de soberanía no puede sino sufrir como una tensión conceptual la existencia de fronteras y estatus de membresía política que delimiten comunidades políticas de forma estanca.⁶⁰⁴

A estas alturas, resulta fácil constatar que Habermas secunda la tradición kantiana que adscribe a cada ser humano el derecho a tener derechos y a regular la convivencia con otros en comunidad para que todos puedan disfrutar de las mismas leyes públicas obligatorias. De ahí que base su teoría en ese “rostro de Jano de los derechos fundamentales”, recordándonos siempre que éstos, en tanto normas jurídicas, requieren de leyes coactivas y del monopolio de la violencia legítima del Estado; pero, al mismo tiempo, que no pueden dejar de ser consideradas leyes de libertad, con un “sentido de validez que trasciende los ordenamientos jurídicos de los estados nacionales”.⁶⁰⁵ Como Kant, además de la razón moral negativa que supone evitar la guerra (antes que él lo alegaría Erasmo, y después Kelsen), también aduce una razón moral positiva: el cosmopolitismo es la conclusión moral y políticamente consecuente con los valores y principios morales y

⁶⁰¹ El “nacionalismo metodológico no reflexionado”, como diría Beck [Ulrich Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, (Barcelona etc.: Paidós, 2005)], es más que una mera doctrina política: es un verdadero paradigma de la autocomprensión de la organización política del mundo, que en gran parte coincide con el paradigma westfaliano (Habermas, *¡Ay, Europa!*, p. 124). Frente a ello, el patriotismo constitucional de Habermas es la propuesta para desnacionalizar el Estado: se trataba de eliminar de los ordenamientos jurídicos los componentes éticos no universalizables, no asumibles por todas las minorías.

⁶⁰² John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, (Madrid: Alianza, 2000), § 73

⁶⁰³ Habermas, “Inclusión: ¿incorporación o integración?”, *La inclusión del otro*, p. 122. Añado aquí, un argumento de Allen Buchanan y aducido insistentemente por Félix Ovejero: “Si lo que importa es asegurar la igualdad, nada cabe esperar de las ‘sociedades de hombres libres’ que se juntan para formar los Estados, en donde los poderosos imponen sus condiciones, porque si no se acepta lo que quieren no juegan, se marchan. (...) Marcharse sólo está justificado cuando las reglas no se respetan. La democracia no admite deserciones si no quiere poner en peligro la justicia de las decisiones”; en Félix Ovejero Lucas, *Contra Cromagnon: nacionalismo, ciudadanía, democracia*, (Barcelona: Montesinos, 2006)

⁶⁰⁴ Benhabib, *Los derechos de los otros*, p. 23

⁶⁰⁵ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 175 y s.

políticos propios del universalismo moral.⁶⁰⁶ Y, finalmente, también como el de Königsberg, acaba chocando con la determinación de las fronteras y de la comunidad política en la que el soberano detenta el poder de violencia legítima:

“la pregunta por la *legítima composición* de la totalidad de base de los ciudadanos permanece abierta mientras la autodeterminación democrática únicamente concierna al tipo de organización de la convivencia de los miembros asociados de la comunidad jurídica”.⁶⁰⁷

Por ello, en muchos casos “resulta insuficiente la respuesta circular de que los ciudadanos mismos se constituyen como pueblo y con ello delimitan su espacio respecto al entorno tanto social como territorialmente”.⁶⁰⁸ No obstante, tampoco querrá cerrar en falso el problema como hace el comunitarismo, acudiendo a un concepto sustancial de soberanía que ejercería una coerción y asimilación injustificada sobre los ciudadanos. Eso sería desandar el camino.

Abramos un paréntesis y dejemos por un momento a un lado la manera en que Habermas acomete este problema. Lo cierto es que puede parecernos que, a partir de su armazón conceptual, cabe afirmar que, más allá de la comunidad en la que nos socializamos, todos los seres humanos nacemos iguales en tanto potenciales interlocutores válidos capaces de orientar nuestra acción al entendimiento y, por tanto, capaces de alcanzar reflexivamente acuerdos con el *otro*. Comparta éste plenamente nuestro mundo de la vida o no. Así se llegó al principio moral y al principio democrático; y así cobró importancia la autonomía y la autorrealización de todo hombre y la consecuente exigencia moral del reconocimiento. Sin embargo, a pesar de tal potencial igualdad humana, enraizada en la libertad, que la filosofía moral y política fundamenta y blande desde Kant⁶⁰⁹, nadie elige dónde nace, de qué Estado será súbdito o ciudadano. Consecuentemente, para que el sometimiento aleatorio a una soberanía no sea injusto, desde un punto de vista normativo es necesario, al menos, que la soberanía no ejerza un poder arbitrario. La lotería del nacimiento se convierte en factor decisivo, que se agrava debido a que las contingentes fronteras históricas conllevan unas fortísimas implicaciones que en la práctica influyen en las condiciones culturales de nuestra socialización y en nuestras verdaderas opciones vitales materiales. Nuestra afiliación ciudadana es una cuestión de justicia, moral, porque las fronteras y sus implicaciones van más allá del bagaje cultural de cada sujeto o de la comunidad entera; la ciudadanía constituye un bien de suma relevancia –una condición necesaria– para nuestro desarrollo humano integral.⁶¹⁰ Por eso, tras advertir la

⁶⁰⁶ Sobre el vínculo entre el universalismo filosófico, que atraviesa la obra íntegra de Habermas durante más de cincuenta años, y su propuesta cosmopolita: Chernilo, *Universalismo y cosmopolitismo en la Teoría de Jürgen Habermas*, 175-203..

⁶⁰⁷ Habermas, “Inclusión: ¿incorporación o integración?”, *La inclusión del otro*, p. 119

⁶⁰⁸ *ibid.*, p. 119

⁶⁰⁹ Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, (Madrid: Tecnos, 1999), p. 49

⁶¹⁰ Samuel Scheffler, *Boundaries and allegiances: problems of justice and responsibility in liberal thought*. (New York: Oxford University Press, 2001), p. 111. Éste advierte dos vías para sostener la tesis de que hay un vínculo moral superpuesto a las diferencias y a las fronteras culturales y políticas: el iusnaturalismo (con presupuestos metafísicos acerca de la naturaleza humana) y la mera constatación de la interdependencia y comunicación entre los humanos. Creo que la propuesta de Habermas bebería de ambas vías: por una parte, aporta la teoría de la acción comunicativa, que parece ser una fundamentación filosófica que seculariza las intuiciones del iusnaturalismo y, por otra parte, aporta argumentos empíricos que refrendan la viabilidad de su propuesta.

universabilidad de los valores morales y de los principios de justicia (integrados ya siempre en la forma jurídica), y tras deducir que el cosmopolitismo o la “justicia sin fronteras” es el corolario moral, jurídico y político apropiado, debería sobresaltarnos que las normas jurídicas, las políticas efectivas de los Estados e incluso la filosofía política contemporánea aborden los temas de justicia distributiva tomando como presupuesto el marco de una sociedad estatal clausurada y autosuficiente.⁶¹¹

Acierta el diagnóstico de Seyla Benhabib en *Los derechos de los otros*: hay una “contradicción irresoluble (...) entre los principios expansivo e inclusivo del universalismo moral y político, anclado en los derechos humanos universales y las concepciones particularistas y excluyentes del cierre democrático”.⁶¹² Nos recuerda que la soberanía popular no es idéntica a la soberanía territorial, lo que impide a ciertas personas ser sujetos del juego político y las hace *esclavas* del resto: “nunca ha habido una superposición perfecta entre el círculo de quienes están bajo la autoridad de la ley y los miembros plenos del demos”.⁶¹³ Esta exclusión implica tanto a residentes no nacionalizados en un país extranjero, como a llamados inmigrantes ilegales: todos ellos carecen de derechos políticos en la comunidad que regula sus vidas. Pero también refiere directamente a las externalidades políticas o económicas: la contaminación, la inmigración, la estabilidad geoestratégica, el terrorismo, las investigaciones farmacéuticas, la no fiscalización del capital financiero gracias a los paraísos fiscales, la injusticia de las transacciones económicas y la consecuente muerte de millones de personas por inanición, etc., son todo asuntos globales en los cuales las decisiones de un país tienen efecto en todo el contexto internacional, y por tanto en nuestras vidas, sin que nosotros las hayamos votado o, al menos, debatido. Un sinfín de autores se ha enfrentado ya a esta tensión.

Philip Pettit, por ejemplo, afirma que “aunque el estado republicano representa un medio indispensable de promoción de la libertad como no-dominación, no hay nada sagrado, desde el punto de vista republicano, en el estado mismo o en la soberanía estatal”.⁶¹⁴ La distancia del organismo decisor con el lugar de implementación de la decisión tiene la contra de que puede ignorar los problemas, pero Pettit advierte que tendrá el codiciado beneficio, clave del republicanismo, de que será un árbitro imparcial. Esto permitirá extender la no-dominación, tarea republicana por antonomasia. Y, a ojos de Amartya Sen, así será: “se ha visto ya que las exigencias de la imparcialidad abierta hacen de la perspectiva global una necesidad para la completa consideración de la justicia en todo el mundo contemporáneo”.⁶¹⁵ Y aun lo expresa más claramente Nancy Fraser al introducir, en el “qué” de la justicia, la representación (es decir, al añadir la dimensión política junto a la dimensión económica y cultural que ya había integrado en trabajos anteriores). De este modo, se percata, también cambia el “quién”, el marco de los afectados. Y eso lleva a la reflexión siguiente: para que el “qué” y el “quién” cobren sentido, habrá que implementar

⁶¹¹ Javier Peña, *La ciudad sin murallas: política en clave cosmopolita*, (España: El viejo topo, 2010), p. 85

⁶¹² Benhabib, *Los derechos de los otros*, p. 24

⁶¹³ *ibid.*, p. 25

⁶¹⁴ Philip Pettit, *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, (Barcelona: Paidós, 1999), p. 201

⁶¹⁵ Amartya Sen, *La idea de la justicia*, (Madrid: Taurus, 2010), p. 358

un “cómo”.⁶¹⁶ Esto nos impelerá, conceptualmente, a ahondar en una propuesta cosmopolita desde la política deliberativa.

Max Pensky, aferrándose a la inclusividad del principio moral, según el cual todos debemos explicaciones a los afectados por una norma, colige que toda norma que establece una exclusión (como la erección de fronteras y la legislación que determina las vías de naturalización) implica también, indirectamente, una inclusión: la de la comunicación que se establece con la exigencia mutua de explicaciones. Sólo con esto Pensky abre una batería de preguntas acerca de la inclusión y de los límites de la solidaridad, o sea, de las fronteras políticas.⁶¹⁷

Nos parece por tanto completamente certera la conclusión de Ruiz Soroa: la democracia, que se sustenta en el principio de que la participación deriva de la afectación, posee una tendencia genética hacia el cosmopolitismo, en tanto en cuanto se deriva de unos principios racionales de aplicación necesariamente universales y que buscan incluir en un común *rule of law* a todos los seres humanos y a todas sus diferencias, de la forma que histórica y progresivamente sea posible hacerlo.⁶¹⁸ Por tanto, “la democracia no puede aceptar los marcos estatales en que se realiza históricamente como si fueran fijos e inamovibles (...), sino como algo siempre en discusión y en camino constante hacia el adelgazamiento de su importancia, porque su objetivo último es ir haciendo desaparecer las fronteras entre los diferentes “nosotros” y “ellos” hasta hacer de toda la humanidad el espacio de la solidaridad.”⁶¹⁹

Pero cerremos ya el paréntesis de lo que podría o debería deducirse de la arquitectónica habermasiana y volvamos a lo que él deduce de la misma. A pesar de que a lo largo de su obra Habermas se hace cargo de las tensiones morales que deben guiar al cosmopolitismo, no se puede negar que tradicionalmente ha reaccionado a estas tensiones con más tibieza de la esperada por quien mantuviera no sólo la existencia empírica de un vínculo entre el derecho y el poder político (presupuesto que, como veremos, tratará de revisar posteriormente) sino la normativa cooriginalidad entre Estado de derecho y democracia.⁶²⁰

En su propuesta, la mera “contención” (en lugar de la “transformación”) será la contrapartida del rostro de Jano de los derechos humanos. Por una parte, se dice que la política deliberativa se basa en una concepción normativa-voluntarista de la ciudadanía, a la cual no cabe adscribir ningún rasgo étnico ni excluyente. Pero, al mismo tiempo, se insiste demasiado en otros sitios en el papel funcional que juega la estatalidad en la garantía de los derechos y en la funcionalidad democrática que, análogamente al papel que jugó el nacionalismo en los inicios de la democracia moderna, debe hoy tener el patriotismo

⁶¹⁶ Nancy Fraser, *Escalas de justicia*, (Barcelona: Herder ed, 2008)

⁶¹⁷ Pensky, *The ends of solidarity*, p. 13

⁶¹⁸ José María Ruiz Soroa, “Nacionalismo y democracia”, *Claves de Razón Práctica* 218 (2011): 32-43.

⁶¹⁹ J. González Amuchástegui, “Nosotros: el ámbito de decisión política”, *Claves de Razón Práctica* 181 (2008): 38-40.

⁶²⁰ Ronald Tinnevelt & Thomas Mertens, “A world state: a forbidding nightmare of tyranny? Habermas on the implications of moral cosmopolitanism”, *German Law Journal* 10, no. 1 (2009): 63-80, p. 72

constitucional enraizado en cada eticidad concreta: la solidaridad no será deudora de la artificiosa identidad nacional (puesto que ésta es reconstruible, por definición), pero sí de la democracia, y por tanto del Estado y del patriotismo constitucional, sobre el que hará pie. Como veremos, su voluntad de conservar las formas de vida estatales para favorecer la integración social será uno de los palos que se cuele entre las ruedas de su propuesta cosmopolita.

Por eso, desde *Facticidad y validez* deja en manos de los Estados la garantía de los derechos y libertades de los ciudadanos (a base de fiarlo a un poder comunicativo que vigile la materialización crítica, en el curso de la historia constitucional, del sistema de los derechos). En aquel entonces todavía le bastaba, para arrostrar la tensión introducida por la lotería del nacimiento, con proponer que una justa política de inmigración debe aquilatare por igual los intereses de los que ya son miembros de la comunidad de acogida y los de los solicitantes.⁶²¹ Aunque hoy Habermas seguramente no diría esto, pues su inclinación cosmopolita se ha acentuado mucho, será el papel que los Estados conservan en su propuesta cosmopolita el punto más débil de la misma, como trataremos de mostrar en la cuarta y última parte de este trabajo.

El punto débil de esta tesis es el presupuesto sobre el que se sostiene: “de la aplicación del principio de discurso se sigue que todos han de estar protegidos del desposeimiento unilateral de los derechos de pertenencia, pero que han de tener el derecho a renunciar al *status* de miembros”.⁶²² Pues bien, Habermas omite dos problemas prácticos de calado.

En primer lugar, cabe aclarar que tener la libertad de renunciar al estatus de miembro no equivale a tener un derecho a renunciar: para poder renunciar necesitaré ser acogido por otra comunidad política que me brinde un estatus de ciudadano, pero resulta que eso escapa a mi voluntad en cuanto es jurisdicción del potencial Estado de acogida.⁶²³

Y, en segundo lugar, pese a resultar evidente por qué “todos han de estar protegidos del desposeimiento unilateral de los derechos de pertenencia” no queda en absoluto claro por qué Habermas no duda ni un instante en aplicar el mismo rasero a los que desean renunciar a su status de miembro. ¿No cabe dudar –en algún punto, siquiera sólo a nivel de principios– de que la inclusión en una comunidad política deba ser voluntaria?⁶²⁴ Como se ha anticipado, una deliberación sobre cuestiones de justicia no es creíble (como a mi juicio debería deducirse del principio del discurso correctamente aplicado) si alguien se levanta de la mesa de negociación: forzado o voluntariamente. Otra cosa pervertiría la deliberación y daría poder a una parte sobre otra. Los efectos causados por las multinacionales (que han deslocalizado buscando la desregulación propia de estados

⁶²¹ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 191

⁶²² *ibid.*, p. 190

⁶²³ Pensky, *The ends of solidarity*, p. 81. Seyla Benhabib y otros, *Another cosmopolitanism*, (Oxford; New York: Oxford University Press, 2006), p. 30. La Declaración Universal de los Derechos del Hombre contempla el derecho a emigrar pero no el derecho a inmigrar (sólo el asilo en circunstancias muy tasadas).

⁶²⁴ Mikel Arteta, “Contra las dos patas del secesionismo”, *Claves de Razón Práctica* 234 (2014): 50-59.

fallidos o tercermundistas gobernados por castas ajenas al bienestar de sus conciudadanos) o por los capitalistas financieros (que o bien han buscado un domicilio fiscal propicio para no ver menguadas sus propiedades o bien han conseguido presionar al poder político que gobierna sobre su domicilio fiscal para tributar porcentajes irrisorios con artefactos jurídicos como las SICAV) no pueden pasarse por alto: a todas luces deslegitiman una justificación incondicionada del derecho a renunciar al status de miembro. Y lo mismo sucede con la secesión, cuando la plantea el territorio de un Estado sin alegar las justas causas previstas por el derecho internacional (y por la propia teoría de la democracia): en este caso se rompe también la naturaleza epistémica de la democracia, pues lo que se esconde es el chantaje de los ricos sobre los pobres. Como poco, todo esto justifica, si aún quisieramos alegar que difícilmente puede alguien ser obligado a permanecer en un territorio contra su voluntad, el necesario traslado de la soberanía popular procedimental a un nivel internacional.

1.2 Dignidad y universalismo moral tras el mejor de los rostros de Jano:

Por cuanto los derechos humanos forman parte ya de nuestra conciencia social, como suelo mínimo de las democracias, se nos hace a todos evidente la exigencia moral de respetarlos en cualquier lugar del mundo. De ahí derivan nuestras desaprobaciones cuando una gran empresa los conculca en sus procesos de producción deslocalizados en Asia, África o Sudamérica; de ahí también nuestro deseo de que la ONU o, en su defecto la OTAN, intervenga en los conflictos étnicos, las guerras y los genocidios. Sin embargo, en la práctica casi podríamos decir todavía que los distintos derechos humanos sólo son ejecutables en tanto estén positivados en un ordenamiento jurídico nacional, pues todavía son los Estados los detentadores del monopolio legítimo de la violencia. Esto significa que los *derechos humanos o del hombre* sólo lo son, paradójicamente, en cuanto *derechos del ciudadano*. Una pequeña reflexión sobre esto nos sumergirá en estados de ánimo contradictorios: somos unos grandes privilegiados al beneficiarnos en nuestros Estados de unos derechos de los que cualquier persona debería beneficiarse. La consecuencia lógica de estas reflexiones morales nos abocaría a defender las vías jurídicas y políticas para que puedan garantizarse en cualquier lugar unos derechos que en verdad creemos que todos desean. Sin embargo, en la práctica es algo más complejo y poca gente está dispuesta a deshacerse de una posición privilegiada en aras de repartir las ganancias. De este caldo de cultivo han emergido múltiples críticas a los derechos humanos. La mayoría de ellas se dirigen sin duda con justicia contra unos derechos que en la práctica son inexistentes y que cuando se invocan sólo sirven para amparar a quienes más hacen por conculcarlos. Pero también son legión las críticas de quienes pretenden minar la universalidad de tales derechos para soslayar el deber de garantizarlos en su integridad (incluidos los derechos económicos y sociales) fuera de sus respectivas fronteras.

Entre estos últimos críticos, y teniendo en cuenta la buena prensa de que gozan los derechos humanos, hoy hay quien prefiere rodear su crítica directa y defender en su lugar una concepción “minimalista” de tales derechos. En palabras de Habermas, el minimalismo relaja la exigencia de los derechos humanos, privándoles de su impulso moral esencial (la protección de la igual dignidad de cada persona) para pasar a caracterizarlos *políticamente*.

Embarcado en esta empresa, Kenneth Baynes defiende, contra el cognitivismo iusnaturalista, que los derechos fundamentales que recogen los códigos nacionales e internacionales no son derechos humanos metafísicamente (intemporal y ahistóricamente) fundados y, desde luego, no son exclusivamente derechos de libertad negativa: son derechos políticos que, como Honneth y Habermas saben de sobra, fueron adquiridos tras luchas por el reconocimiento.⁶²⁵ Pero también rechaza que dichos derechos sean la plasmación de un derecho natural como el derecho a la vida o a la libertad.⁶²⁶ Rompe así con la tradición kantiana: “parece mucho más plausible –dice Baynes– verlos como derechos ‘*especiales*’ que los individuos adquieren sobre la base de las relaciones asociativas concretas que contraen con los otros”.⁶²⁷

Por tanto, los derechos humanos quedarían reducidos a normas internacionales que buscan proteger intereses y necesidades humanas fundamentales así como garantizar la participación en el papel de miembros de una comunidad política que se autodetermina. Esos derechos deben marcar los mínimos exigibles por los ciudadanos y las condiciones de inclusividad de los extranjeros en la propia comunidad. Lo cual garantizaría mayor efectividad en la difusión de los derechos que la que aporta una fundamentación iusnaturalista: mediante, incluso, un *derecho a la democracia*, Baynes quiere incidir en la importancia de identificar tales derechos con las condiciones de membresía (no limitándose a los derechos políticos, sino incluyendo todo lo que se ha ido consiguiendo para mejorar las condiciones de los ciudadanos que tendrán que autodeterminarse) para que todos puedan luego llegar, mediante el razonamiento público que así se garantizaría, a un acuerdo más amplio y consistente. Esto en cuanto a la soberanía interna.

Pero, además, también influyen en la soberanía externa, pues conformarían un mínimo común denominador sobre el que hoy, *realistamente*, nos habríamos podido poner de acuerdo, y gracias al cual existe un estándar para evaluar las actuaciones soberanas de los Estados en un mundo cada vez más internacionalizado.

“Los derechos humanos sirven de guía para la conducta correcta de las sociedades políticas, moldean el desarrollo del derecho internacional, sirven como normas para controlar y modular el comportamiento de corporaciones internacionales y demás organizaciones internacionales, son ‘armas para la crítica’ en una sociedad civil transnacional –una ‘tercera fuerza’ en palabras de Thomas Risse, y también pueden servir como recurso de inspiración y motivación”.⁶²⁸

Respecto a esta concepción “política” de los derechos humanos, Habermas afirma que entender los derechos humanos como condición de inclusión en una comunidad política (“incluyendo a la aún emergente política global”, dirá Baynes⁶²⁹) es una verdad a medias. Ciertamente, la ética del discurso comparte sus críticas contra un cognitivismo

⁶²⁵ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 35.

⁶²⁶ Kenneth Baynes, “Toward a political conception of human rights”, *Philosophy and Social criticism* 35, no. 4 (2009): 371-389, p. 374

⁶²⁷ *ibid.*, p. 374

⁶²⁸ *ibid.*, p. 386

⁶²⁹ Kenneth Baynes, “Discourse ethics and the political conception of human Rights”, *Ethics and Global Politics* 2, no. 1 (2009): 1-21, p. 6

iusnaturalista que pretenda invocar una lista tasada, universal y atemporal, de derechos humanos.

Sin embargo, Baynes se aleja de la ética discursiva en el momento en que reduce su justificación a su función política y trata de eliminar lo que según él es una “profunda ambigüedad” en la reconceptualización de la fundamentación normativa que la ética discursiva (a partir de los ejemplos de Benhabib y Forst) hace de los derechos humanos en un mundo pluralista.⁶³⁰ Su concepción política de los derechos humanos no concibe que se pueda apelar normativamente a una especie de lista de derechos humanos (algo que, en el caso de Habermas se vino a llamar, desde *Facticidad y validez*, el “sistema de los derechos”) y al mismo tiempo decir que en realidad esa lista no está definida y está sometida a las luchas por el reconocimiento y a la revisión dinámica que la comunidad política pueda hacer de la propia constitución. Al menospreciar conceptos normativos como el de libertad, que podría servir de guía heurística en las luchas por el reconocimiento y positivación de derechos que realmente sean reivindicables ante las instituciones, la comprensión de Baynes sólo conservaría el momento de facticidad del derecho (explica su positivación) al tiempo que se desarmaría conceptualmente del momento de validez que contiene el significado moral de la inclusión, a saber: “que todos son respetados en su dignidad humana como sujetos de iguales derechos”.⁶³¹

Esta dignidad, cuya traducción secular Habermas parece haber identificado hasta 2012 con la capacidad comunicativa (orientada al entendimiento) de seres capaces de autonormarse (moral –de acuerdo con el principio moral– y políticamente –de acuerdo con el principio democrático–) y de autorrealizarse éticamente, es la clave tanto de la lista provisional de derechos que el filósofo tiene en su cabeza (y que según Habermas tenemos todos cuando hacemos el ejercicio mental de imaginar cómo se ordenaría una comunidad política que quiere regirse por el medio del derecho) como del proceso dinámico por el que iremos revisando la constitución para hacerla más inclusiva. Esa clave o criterio (que anida en lo que Arendt denominaba “derecho a tener derechos”) es lo que apuntala la normatividad jurídica y política; es lo que subyace cuando creemos que la política debería encargarse de garantizar fácticamente los derechos humanos en el nivel supraestatal.

Parece evidente, siguiendo las claves de Habermas, que los derechos humanos no deben reducirse a lo que pueda recogerse en un ordenamiento internacional, sino que deben su esencia a la garantía de la libertad. Por eso su positivación será cambiante: hoy, concretamente, la defensa de la libertad de las personas nos impele a abandonar el paradigma de la comunidad política aislada. Sin criterio, del cual carece Baynes, cualquier cambio constitucional que fije derechos a nivel internacional sería tan bueno como otro y los que defienden el *statu quo* tendrían tanta razón como quien reclama un cambio para ver garantizados sus intereses en régimen de reciprocidad. Se repite aquí la actuación de la posmoderna hermenéutica de la sospecha, que, bien desde la izquierda ingenua, bien desde la derecha ladina, acaba reproduciendo el *statu quo*. Los primeros, quizás con la mejor

⁶³⁰ *ibid.*, p. 6

⁶³¹ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 35.

intención, por criticar sin criterio; los segundos, con mayor grado de perversidad, por acabar interesadamente con el criterio para que nadie pueda criticar.

Para ir concluyendo, Baynes es un realista precisamente por obviar lo que Habermas denomina el “rostro jánico de los derechos fundamentales”. Es cierto que el *principio democrático*, cuya garantía de imparcialidad cimenta el derecho moderno (basado en que las personas son sujetos de derechos “inviolables” e “inherentes”⁶³²), se frena en las fronteras de cada comunidad o, para según qué derechos, en sus conacionales; la circunscripción a una comunidad política, cuyo gobierno detenta un poder de sanción (un monopolio de la violencia legítima), es la consecuencia de su positivación (y, por ende, de su deseable tutela judicial efectiva). Pero también es cierto que los derechos humanos, tal y como los ha concebido siempre Habermas, se fundamentan desde el *principio moral*; en ese sentido, buscarán por su propia inercia extenderse a todas las personas del mundo. Los fracasos de la *política de derechos humanos*, dice Habermas, no son razón suficiente para despojar a los derechos humanos de su plusvalía moral y restringirlos a asuntos de política internacional clásica. La tesis minimalista, que entiende que cualquier obligación moral entre Estados (y entre ciudadanos) solo se origina en la interconexión sistémica de una sociedad mundial interdependiente, como mucho puede dar una *explicación empírica* del despertar en nuestras sociedades del bienestar, pero las exigencias normativas sólo se *justifican* a partir de una moral universalista, cuyos contenidos absorben la idea de dignidad humana incorporada a los derechos fundamentales de nuestras constituciones. Quizás sea esta la sustancia ética mínima de la que Habermas no puede ni quiere apearse.

“Únicamente este vínculo *interno* entre dignidad humana y derechos humanos puede producir ese enlace explosivo de la moral con el medio del derecho en el que debe realizarse la construcción de órdenes políticos más justos (...). 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.”⁶³³

Se acerca así Habermas a Apel⁶³⁴, quien ya denunció que los derechos fundamentales dependen de sistemas que se autoalimentan y que permanecen sujetos a la razón de Estado. Por ello le advertía recientemente a Habermas que no pueden ser sólo la expresión de la idea universal de derechos humanos sino también la expresión de los intereses de esos sistemas autoalimentados. Para Apel, que mantiene la subordinación del derecho a la moral, sólo se puede sobrepasar el problema de los intereses estatales *con legislación única*, lo cual, dice, ya es por sí mismo una apuesta moral.

Si es cierto, como vimos en el anterior epígrafe, que a Habermas no le tienta mucho basar la justificación de la perspectiva cosmopolita en la arbitrariedad de las fronteras estatales (en ese sentido expondrá su rechazo a la idea del segundo contrato social entre estados), sí ve justificación suficiente en la fundamentación moral de los derechos

⁶³² Sin ir más lejos, son las palabras usadas en el artículo 10 de la Constitución Española.

⁶³³ *ibid.*, pp. 36-37

⁶³⁴ Apel, *Discourse ethics, democracy and International Law*, p. 57

humanos. Y, en cualquier caso, como pasaremos ahora a ver, hará sobre todo hincapié en una necesidad pragmática (relacionada completamente con la normatividad aneja a su teoría de dos niveles –teoría de la acción y teoría de sistemas–) de implementar dicha perspectiva cosmopolita. Sólo así podrá deshacer el nudo creado por la tensión sistémica en aras de recuperar una soberanía popular que hoy queda ya demasiado difuminada, cuando no completamente borrada del mapa.

2. Tensión sistémica: globalización *de facto* pero no *de iure*. “Path-dependence”, o la necesidad de reanclar transnacionalmente “dinero”, “poder” y “solidaridad”.

Hace tiempo que los ciudadanos perciben las nuevas formas de “gobernanza” internacional como una intrusión de poderes extraños que perturban su autogobierno. Una percepción de falta de legitimidad agudizada por la crisis: una crisis de legitimación. Cada vez se hace más patente la asimetría de poder existente entre los sujetos jurídicos (Estados entre sí o incluso Estados con multinacionales u organizaciones transnacionales) que acuerdan algo a nivel nacional.⁶³⁵ Pero a esto subyace otro problema al que la teoría de la democracia debe hacer frente: la tensión que había podido ser controlada hasta hace 30 años, hoy está poniendo cada vez más en grave peligro la supervivencia de la concepción procedimental de soberanía y del principio democrático en general. Sobre esto nos detendremos en este apartado.

Una breve historia de la tensión sistémica entre la economía y la política (que van ganando los imperativos económicos por dejación de la política) se puede resumir como sigue.⁶³⁶ Tras el *embedded capitalism* de “les 30 glorieuses” (1945-1973), que pusieron en marcha el Estado del bienestar y que se caracterizó por unas políticas keynesianas mediante las cuales el capitalismo estaba políticamente dominado dentro del marco del Estado nacional, los mercados comenzaron a globalizarse y a escaparse de la política. Esto impidió a los Estados estimular el crecimiento económico al tiempo que dirigían la redistribución. Aunque estos problemas se apaciguarán con la liberalización del tipo de cambio y la aceptación de la inflación, pronto se pagará con costes sociales demasiado altos. La estanflación resultante es la mezcla de inflación (debido a la creación de masa monetaria para hacer frente a las deudas) y de la falta de crecimiento económico. De ahí que el siguiente paso para paliar las diferencias sociales, la creciente financiación por el crédito de los presupuestos públicos, nos haya conducido hasta la crisis financiera actual: a pesar de que las desigualdades no han dejado de aumentar desde la etapa neoliberal abierta por Reagan y Thatcher, un endeudamiento masivo de los Estados ha ahogado la economía; cosa que se ha visto agravada en países como España por el descontrol en la gestión de las cajas de ahorro (debido, a su vez, a la colonización de los partidos por el mercado), etc. Una crisis que, para colmo, se ve agravada por recetas de austeridad que, además de ser impuestas desde fuera, resultan incompatibles con el Estado social.

⁶³⁵ Habermas, *Discourse Theory and International Law: an interview with Jürgen Habermas*, p. 8

⁶³⁶ Habermas, *La Constitución de Europa*, pp. 41 y ss.

Ya sabemos que la integración política, que discurre a través de la acción comunicativa que media entre la ciudadanía democrática, constituye un importante aspecto de la integración social general. Por esa razón el capitalismo (donde rige el medio dinero y no la acción comunicativa) y la democracia se encuentran en una relación de tensión, negada a menudo por las teorías liberales. En este sentido la obra de Habermas se empeña en averiguar cómo aprovechar de manera efectiva las funciones de asignación de recursos e innovación que realizan aquellos mercados que se regulan a sí mismos, sin tener que asumir las desigualdades y los costes sociales que son incompatibles con las necesidades de integración social de las sociedades democrático-liberales. Pero aunque esa tensión se consiguió aplacar a nivel nacional con el keynesianismo (haciendo honor a la teoría social de dos niveles elaborada por Habermas: una legítima regulación sancionada por el Estado aplacaba los desmanes económicos), con la globalización actual es cada vez más evidente que el necesario equilibrio que el derecho legítimo debía garantizar (entre una sociedad integrada por el medio de la acción comunicativa y unos sistemas mediados por el dinero y el poder que se habían ido diferenciando para lograr la integración material de la sociedad allí donde la acción comunicativa no alcanzaba) se ha roto: “el ‘keynesianismo en un solo país’ ya no es posible”.⁶³⁷

Hoy las integraciones sistémicas quedan desancladas del mundo de la vida en tanto que el derecho, lejos de regular legítimamente dichos sistemas (gracias al input que, desde abajo, debía aportar el poder comunicativo), queda él mismo colonizado, desde arriba, por los imperativos sistémicos transnacionalizados, y desposeído del más mínimo influjo legitimador. De este modo, tanto la administración como el mercado comenzarán una deriva autosuficiente y antidemocrática que ha acabado por quebrar esa integración social que discurre a través de valores, normas y entendimiento intersubjetivo. Y, como ya sabemos, el desanclaje de los imperativos sistémicos respecto de la solidaridad emanada de la sociedad civil abre lo que Habermas define como una crisis de legitimidad: el desplazamiento del centro de gravedad en el que se concitaban el mercado, la solidaridad y el poder; con las consecuentes perversiones sistémicas y la colonización del mundo de la vida.

¿Cuáles son los peligros de los imperativos del mercado mundial? Los imperativos de los mercados financieros y laborales, al no obedecer ya a fronteras por culpa de las desregulaciones propiciadas por la política (estatal), han mordido la mano que les dio de comer: tras autonomizarse de la economía real, han horadado por completo la soberanía estatal y el poder que ésta tenía sobre las condiciones generales de producción y sobre el mantenimiento del nivel social alcanzado.⁶³⁸ Frente a este proceso destructivo Habermas viene advirtiendo que el proteccionismo, además de acarrear unos costes regresivos inaceptables, no resulta viable. Tampoco daría frutos el retorno a una política económica orientada a la demanda, pues cualquier programa estatal de empleo fracasa por ineficaz dentro de un marco nacional. El keynesianismo en un solo país ya no funciona porque los capitales traspasan fronteras y controlar que el dinero se reinvierta en la economía

⁶³⁷ Habermas, *La constelación posnacional*, p. 106

⁶³⁸ Habermas, “La idea kantiana de la paz perpetua”, *La inclusión del otro*, p. 157; *La constelación posnacional*, pp. 90-91; y *¡Ay, Europa!*, p. 107

productiva del propio Estado es imposible. Sí podría valer (y es lo que intentan hoy los Estados) una rápida adaptación de la economía nacional a las condiciones de la competencia global. Sin embargo, así tampoco se cambia para nada el marco global de la economía internacional, y a la ventaja comparativa de uno le seguirá el declive de otro que, a su vez, iniciará una adaptación más rígida a las nuevas condiciones, afanándose así todos los Estados en una carrera individual, sacando los codos para aumentar la competitividad a base de reducir el nivel de las prestaciones sociales, y dejándonos a merced de una política económica orientada a la oferta que persigue la desregulación de los mercados, la supresión de subvenciones y la mejora de las condiciones de inversión; y que, por lo tanto, incluye medidas como una política monetaria antiinflacionista, la rebaja de los impuestos directos, la privatización de empresas estatales, y otras medidas similares.⁶³⁹ Esto supone el desmantelamiento del Estado del bienestar, lo que entraña nuevos costes derivados de la desintegración social: se pone fin a la solidaridad que facilitaba la integración social, aumentarán las desigualdades sociales, aparecerán nuevos “marginados de la sociedad”, se destruirá la cultura política liberal a cuya autocomprensión universalista están ligadas las sociedades democráticas, a lo que seguirá una lógica erosión moral de la sociedad, la deslegitimación y, finalmente, la crisis del sistema. El miedo de sectores sociales en regresión a perder la posición social (populismo de derechas) socavará la legitimidad misma del procedimiento democrático y las instituciones. El conjunto de este proceso es a lo que Habermas llama el “race to the bottom”.⁶⁴⁰

Una de las consecuencias directas de los imperativos del mercado mundial, junto a la densificación de las comunicaciones han sido los peligros globales a los que nos exponemos, que han unido a las naciones en una involuntaria comunidad de riesgo⁶⁴¹; un proceso de “*cosmopolitización*” *de facto* que Ulrich Beck entiende como involuntariamente padecido, y del que debemos hacernos conscientes para, activamente, poder adoptar una reflexiva “mirada cosmopolita” que incluya lo nacional sin perder de vista lo global, y que sirva para institucionalizar el cosmopolitismo. Y todo ello sin las abstracciones y desgarros de los que alertan los más críticos. Como Beck, también Habermas incide en que hoy, aunque el Estado mantiene sus competencias en el terreno del orden y la organización, no puede controlar los riesgos de las grandes instalaciones técnicas, las externalidades de los mercados, o la criminalidad organizada. En el miedo a las consecuencias que acarrear nuestra actual pérdida de “soberanía popular” (se pone “en cuestión la premisa de que la política nacional (...) pueda realmente coincidir con el destino real de la sociedad nacional”) yacerían no sólo las razones que empujan a Habermas a bosquejar la constitucionalización cosmopolita del derecho internacional, sino también los motivos para que todos nos demos cuenta de la imperante necesidad de abrazar propuestas como la suya,

⁶³⁹ Habermas, *La constelación posnacional*, pp. 71-74

⁶⁴⁰ Habermas, *La inclusión del otro*, pp. 97-102

⁶⁴¹ Habermas, *La constelación posnacional*, p. 93. Y también Habermas, *¡Ay, Europa!*, p. 95. Sobre esto, Ulrich Beck afirma que la mirada cosmopolita no significa ni “el amanecer de la confraternización general de los pueblos, ni los albores de la república universal, ni una mirada mundial que flotara libremente, ni el amor al otro por decreto. El cosmopolitismo no es tampoco un suplemento que deba sustituir al nacionalismo y al provincialismo (...) La mirada cosmopolita quiere decir: en un mundo de crisis globales y de peligros derivados de la civilización, pierden su obligatoriedad las viejas diferencias entre dentro y fuera, nacional e internacional, nosotros y los otros, siendo preciso un nuevo realismo, de carácter cosmopolita, para poder sobrevivir” (Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, p. 25).

que comienzan poniendo el foco, en primer lugar, en la necesidad de construir instancias con capacidad de acción a nivel supranacional.⁶⁴² De ahí la importancia para su tesis del proceso de integración de la UE y la relevancia que éste ocupa en su obra.

Lo cierto es que la reducción de nuestro horizonte ya no nos permite, a medio plazo, trasladar hacia fuera las consecuencias de nuestras acciones, es decir, los costes sociales de nuestra actividad económica (así lo ilustra, por ejemplo, la llamada huella ecológica). Por eso la solución frente al “race to the bottom” y al resto de peligros ya se ha buscado en la “política defensiva”⁶⁴³ representada por las integraciones económicas regionales, como es el caso de la UE. Sin embargo, sin integración política y lejos de la herencia normativa del Estado democrático de Derecho, lo único que se ha conseguido con un actor como la UE es topar con un nuevo problema: ha aumentado el paternalismo, porque los que deciden ya no coinciden con los afectados de ningún modo. En este sentido la UE ha seguido un proceso de integración sistémica, económica y administrativa⁶⁴⁴, dejando prácticamente marginado cualquier posible proceso de integración política, algo que ha quedado aplazado hasta hoy debido a los recelos de los Estados miembros. Esto ha acarreado sendas pérdidas, de legitimación de la UE –cuyas decisiones no votamos– y de legitimidad de las decisiones de los Estados nacionales miembros, cuyo ámbito de acción es casi nulo tras la delegación de competencias “hacia arriba”: el 70% de la legislación estatal obedece a directivas que emanan de la deslegitimada UE.

Un paternalismo que por si fuera poco, como advierten hoy Habermas o Beck⁶⁴⁵, viene impuesto por los imperativos sistémicos que, ante la aquiescencia de una política colonizada, patitocrática y miope, pretenden que nos abandonemos a los mercados, que reduzcamos el Estado y que aceptemos las recetas mágicas de la superación del déficit y la estabilidad de precios. Queda secuestrada la política monetaria a la que ya no se le permite funcionar como instrumento de redistribución mediante la aceptación de la inflación (que afecta más a quienes de mayor ahorro disponen); y la restricción presupuestaria da la puntilla a la economía productiva en favor del constante enriquecimiento de los más ricos, quienes manejan un capital financiero especulador que, aprovechando la desregulación política, maniata a la propia política mediante su amenaza a la restricción de la financiación tanto de los partidos políticos como de los mismísimos Estados. Un proceso que está ahogando a la población hasta lo insospechado.

Y, a más abundamiento, toda esta pérdida de autonomía y legitimación políticas, además de frenar el necesario proceso de recuperación de soberanía más allá de las fronteras nacionales, es aprovechada por el conservadurismo posmoderno que, desde las posiciones de poder, lanza su venenosa y paralizante hermenéutica de la sospecha contra todo aquel que trate de poner orden, recuperar conceptos críticos y volver a politizar un

⁶⁴² Habermas, *La constelación posnacional*, p. 95. Ver también: Habermas, “¿Necesita Europa una Constitución?”, *La inclusión del otro*, p. 139; y *La constelación posnacional*, p. 95.

⁶⁴³ Habermas, *Tiempo de transiciones*, p. 15

⁶⁴⁴ “Crece la distancia entre las administraciones que se programan a sí mismas y las redes sistémicas, de un lado, y los procesos democráticos, de otro” (Habermas, *La inclusión del otro*, p. 131).

⁶⁴⁵ Ulrich Beck, *La Europa cosmopolita: sociedad y política en la segunda modernidad*, (Barcelona: Paidós, 2006), p. 46

mundo que ha sido devorado por los sistemas y, consecuentemente, por la acción estratégica. A pesar de todo, de acuerdo con la propuesta de Habermas, la única solución es fomentar, transnacionalmente ahora,

“la creación de nuevos espacios públicos autónomos extraordinariamente diversos y de procedimientos de formación democrática de la opinión y la voluntad, institucionalizados en términos de Estado de derecho; y a través del medio que representa el derecho ha de poder afirmarse también contra los otros dos mecanismos de integración de la sociedad, a saber, el dinero y el poder administrativo”.⁶⁴⁶

¿Es esto imposible por estar sólo reservado al Estado nacional? ¿Es que aquella simbiosis entre republicanismo y nacionalismo ocultaba el hecho de que el concepto de ciudadano sólo vale a lo sumo para el caso subcomplejo de una comunidad abarcable y étnicamente homogénea, integrada todavía mediante tradición y costumbre? ¿Cabe transnacionalizar la solidaridad? Es decir, ¿cabe imaginar una ciudadanía europea capaz de pensar en un “bien común europeo”, teniendo en cuenta que el espacio público-político ha permanecido fragmentado hasta ahora y que los derechos ciudadanos genuinamente políticos siguen reservados al plano del Estado nacional? ¿Constituye esta disparidad un desequilibrio transitorio que cabría remediar mediante una parlamentarización de la expertocracia en Bruselas?, ¿o no ocurre más bien que en estas burocracias que operan conforme a criterios de racionalidad económica no hace más que perfilarse de manera clara una evolución que desde hace mucho tiempo y de forma incontenible viene produciéndose también dentro de los Estados nacionales, a saber: la autonomización de los imperativos económicos y una estatalización de la política, que socavan el status ciudadano y desmienten su pretensión y su autoconcepción republicanas?⁶⁴⁷

Estas son algunas de las preguntas que se hace Habermas respecto a la integración política de la UE y, por ende respecto a los actores políticos regionales en general, que son los que deberán paliar el “race to the bottom” que se ha descrito. Preguntas que, como veremos en la tercera parte de este trabajo, tratará de resolver “*juridificando*” democráticamente los imperativos de los *mercados* y la fuerza *reguladora* de la política, es decir, afrontando los desequilibrios y patologías colonizadoras que éstos crean (cf capítulo 2); y *legitimando* la organización política en el ámbito internacional: “*racionalizando*” el *poder político*, en consonancia con su teoría jurídico-política (cf capítulo 3).

Las élites políticas todavía no se deciden a invertir la polaridad, para que lo que se acuerda a puerta cerrada pase a decidirse mediante una lucha argumentada en el amplio espacio público. Sin embargo, de acuerdo con su teoría (capítulo 2 y 3), Habermas tiene claro que la decisión política que nuestros gobiernos tomaron en el pasado para transnacionalar los imperativos económicos y determinados poderes administrativos y sociales nos está rebotando (en realidad, esa era la táctica –funcionalista– de Jean Monnet y los demás padres fundadores de la UE) y nos interpela ahora directamente: con esa decisión pusimos la primera piedra para obligarnos a promover hoy una integración política

⁶⁴⁶ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 375 y s.

⁶⁴⁷ *ibid.*, pp. 629 y ss.

que vuelva a engarzar en el nivel superior “dinero”, “poder” y “solidaridad”. Es lo que Habermas denomina *path-dependence*: una suerte de dependencia funcional que nos arrastra porque el movimiento de una pieza requerirá a la fuerza un nuevo equilibrio, una reorganización que permita legitimar de nuevo todo el sistema. No se nos escapa, lógicamente, que con esta explicación Habermas se arriesga a apuntalar una teoría más sistémica que normativa... Y en cualquier caso, enrocada en una *estrategia defensiva* que, como se verá, abocará a una blanda defensa de los derechos humanos:

“En realidad el desafío al que nos enfrentamos ya no es tanto el de inventar algo nuevo, sino el de conservar los grandes logros del Estado nacional europeo más allá de sus fronteras nacionales y bajo un formato diferente. Sólo es nueva la entidad que habrá de surgir al final de este camino. Y lo que se trata de conservar son las condiciones materiales de vida. [...]”⁶⁴⁸

Cuesta evitar un respingo al comprobar que no es tanto la pobreza y la miseria en el mundo lo que nos impele a tender hacia el cosmopolitismo, sino conservar los privilegios que hemos tenido hasta ahora en Occidente: ¿un motivo innoble para una causa noble? En cualquier caso, puesto que tanto Europa como el mundo se han convertido en comunidades de riesgo que comparten en mayor o menor medida un destino común, resulta evidente que *nuestra* única salida es caminar hacia “un gobierno más allá del Estado nación”, en palabras de Michel Zürn. Será necesario extender la “soberanía popular como procedimiento” (el instrumento conceptual que permite juridificar –cuando menos– o racionalizar –cuando más– democráticamente una comunidad política) hacia una Constitución de Europa, como primer paso, y hacia una constitucionalización cosmopolita, como segundo.

3. ¿Hay razones de la razón anamnética? Pensar la justicia cosmopolita desde el recuerdo de la injusticia

3.1 La crítica de la razón anamnética:

En su *Tratado de la injusticia*⁶⁴⁹ Reyes Mate se empeña en profundizar en la línea de críticas al idealismo. Al de Hegel y sus herederos, entre los cuales señala también a Habermas. Frente al pensamiento dominador propio de “Atenas” que aboca en la Historia como tribunal superior de la justicia, Reyes Mate se alinea con “Jerusalén”, acompañado de Rosenzweig, Adorno, Benjamin, Derrida o Lévinas: para todos ellos frente al juicio y los avales de la Historia, debe primar siempre la conciencia del singular, pues es la presencia del otro lo que interrumpe el *continuum* del tiempo.⁶⁵⁰

⁶⁴⁸ Habermas, *Tiempo de transiciones*, p. 112

⁶⁴⁹ Mate, *Tratado de la injusticia*

⁶⁵⁰ *ibid.*, pp. 33-39. Descubrimos, entre otras, las siguientes citas: “para dotar al colectivo de rasgos humanos, el individuo tiene que cargar con lo inhumano. Hay que despreciar a la humanidad en el plano individual para que ésta aparezca en el plano del ser colectivo” (Benjamin). “El hombre se constituye en sujeto moral no cuando se amarra a la propia autonomía y protesta de su inocencia sino cuando se declara responsable de su hermano. Si se esconde avergonzado, si se sabe desnudo, es porque está en presencia del otro” (Rosenzweig). Sólo el Tú, el descubrimiento del Tú me hace tomar conciencia a mí, de mi Yo, de tal suerte que sólo el Tú puede llevarme al descubrimiento de mi Yo” (Hermann Cohen). Del mismo modo, Cohen afirma que “el pobre se convierte en el tipo ideal del hombre” porque representa al hombre común.

Agarrado a una propuesta más negativa que positiva y denunciando el idealismo imperante en la historia de la filosofía, las principales teorías de la justicia, incluida, dice, la de Habermas, adolecerían de una fría abstracción burguesa que converge en el procedimentalismo de los igualmente libres. Veamos.

Con la caída de la teleología que garantizaba la justicia de los antiguos, las teorías de la justicia modernas arrastran dos grandes transformaciones. Por una parte, la justicia material se ve obligada a procedimentalizarse; por otra parte, la modernidad hace aparecer un “nosotros” que acaba con la prioridad que la figura del “otro” tenía en nuestra reflexión ética.

A poco que se piense en la hondura de estos cambios se entenderá por qué las desigualdades que hoy sufrimos han pasado a ser consideradas como arbitrariedades de la fortuna y no como una cuestión de injusticia. Hoy las desigualdades, en lugar de tenerse por injusticias, se refieren a diferencias sociales que *están ahí*. Hoy sólo hablamos de *injusticia* cuando a una desigualdad añadimos una culpa o responsabilidad.

¿Quiere esto decir que las desigualdades que arrasan nuestro mundo, entre Estados y dentro de ellos, no son injustas, no pueden ser calificadas de injusticias? Esta es una pregunta que urge resolver ante la parsimonia de las principales propuestas procedimentales que alientan al hombre a considerar al prójimo simplemente en términos de reciprocidad, como un igual; en abstracto y al margen de su libertad material. Y ello en el mejor de los casos, pues la teoría política otorga este estatus solamente a los conciudadanos.

Reyes Mate nos invita a salir de este problema con una fórmula sencilla pero con enormes consecuencias: la injusticia nos habla de las desigualdades que *han sido* causadas y/o heredadas por el hombre. En otras palabras, “la injusticia es una desigualdad que tiene en cuenta el tiempo porque es histórica, es decir, ha sido causada por el hombre”.⁶⁵¹

No se puede tratar las desigualdades como hace Rawls, como cosas de la fortuna o del azar: “no es justo ni injusto que las personas nazcan en una determinada posición social”.⁶⁵² Aunque luego afirme que hay que acabar con esas desigualdades que, al ser de origen, serían inmerecidas: “las desigualdades inmerecidas requieren una compensación”.⁶⁵³ Huye así Rawls de la culpabilidad (al atribuir las desigualdades al azar) y magnifica la responsabilidad: sin relación personal con los desfavorecidos, habría que sentirse llamado a acabar con las desigualdades que padecen.⁶⁵⁴ En cualquier caso, si bien los ricos se presentarían encantados al experimento del velo de ignorancia (que sólo les impele a pagar impuestos, respetando absolutamente su máxima cota de libertad compatible con la libertad de cualquier otro), los pobres van al experimento renunciando a su voz.

⁶⁵¹ *ibid.*, p. 290 y 159

⁶⁵² John Rawls, *Teoría de la justicia*, (México etc.: Fondo de Cultura Económica, 1979), pp. 124 y s.

⁶⁵³ *ibid.*, p. 123

⁶⁵⁴ Mate, *Tratado de la injusticia*, p. 153

De este modo, y retomando el hilo de las críticas a las abstracciones y al procedimentalismo vacío de los (falazmente) “igualmente libres”, la razón anamnética pretende centrarse en lo que Lévinas denomina la “utopía de lo humano”, es decir, pretende exigir a la democracia que se sumerja en y se adapte a lo humano “en toda su complejidad, a los contornos en su diversidad y su pluralidad, acompañando al movimiento en su imprevisibilidad”.⁶⁵⁵

Lo primero que hará en defensa de lo humano será advertir que entronizar al interlocutor válido oculta el problema que encuentran quienes no hablan o hablan mal o hablan poco; el problema de quienes no saben argumentar o no están presentes.

“Con las víctimas no se dialoga, se las escucha. Frente a la interpelación de las víctimas que han sufrido una violencia injusta, de poco vale el consenso horizontal o la comunicación horizontal; lo que importa es responder de su sufrimiento o de su injusticia. (...) La razón de los vencidos es un grito, una denuncia, una exigencia de justicia. Su fuerza no viene de la comunicación, del poder persuasivo o de la capacidad argumental, sino de la experiencia de la injusticia”.⁶⁵⁶

Entendemos ahora que Reyes Mate critique a Habermas porque, aunque preste atención tanto al ser humano en abstracto (en cuanto sujeto de derechos) como al particular (mediante la categoría de “solidaridad”⁶⁵⁷) sigue prescindiendo de la dimensión de *Fürsorge* o “cuidado del particular” que sí que desarrolló Honneth⁶⁵⁸:

“Habermas no puede ni siquiera subsumir bajo la reflexión sobre la justicia exigencias morales ligadas a destinos absolutamente singulares. (...) La solidaridad habermasiana no nace de la interpelación que nos pueda dirigir el otro desde una historia singular, sino en cuanto compañero o miembro de una comunidad cuyos fines y valores compartimos”.⁶⁵⁹

Para no contaminar el rigor de su concepción de justicia, su sistema de pensamiento del mundo social, Habermas prescinde de las demandas de particulares por carecer de atributos universalistas, esas exigencias del *otro* en las que se centran Levinas o Derrida y que se esconden tras el nombre de *Fürsorge*.

Cuando Reyes Mate dice que sin memoria no hay injusticia (y, como no hay nada que reparar, tampoco justicia), se refiere, negativamente, a que sin memoria no podemos evitar la doble muerte que, según Benjamin, hay detrás de todo crimen: la física y la hermenéutica. Quien comete un crimen arrastra ese crimen con él, a menos que consiga eliminar su rastro. De ahí que los vencedores y, muchas veces, los espectadores e incluso los vencidos entiendan, incorrectamente, la justicia como una forma de pasar página en aras del futuro y de la convivencia. Más que del negacionismo aparece el peligro de la invisibilización (*cf* disputa de los historiadores y la “periodización” criticada por Habermas). Contra esto deben nadar las propuestas idealistas que, haciendo más caso a la especulación

⁶⁵⁵ Miguel Abensour, "Utopía y democracia," *Polis* 6 (2003): 1-9, p. 6

⁶⁵⁶ Mate, *Tratado de la injusticia*, pp. 157-158

⁶⁵⁷ Cf cap. 3.3 de este trabajo.

⁶⁵⁸ *ibid.*, p. 139

⁶⁵⁹ *ibid.*, pp. 39-40

que a la experiencia, centrándose más en el *conocimiento intencional* del sujeto que en la *verdad*, fueron llevadas al paroxismo por la filosofía hegeliana de la Historia: la marcha del progreso “aplasta a su paso muchas flores inocentes”, dirá Hegel en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal*.

Contra esa deriva idealista, la escucha del quejido de la víctima (ese “¡no hay derecho!” que no refiere a derecho positivo ninguno)⁶⁶⁰ es un deber moral. El sentimiento moral de indignación lleva más verdad que cualquier respuesta teórica: esa verdad (la experiencia de la injusticia) es el fundamento de la teoría de la justicia anamnética. Reparar un daño personal inmerecido causado por otra persona exigiendo reacciones prácticas de instituciones y normas; ése es el objetivo. Y para ello, puesto que la mente humana no puede abarcar todas las injusticias, la razón anamnética deberá encargarse en cada caso de confeccionar una apropiada *narrativa*. A partir de ella habrán de repararse los daños reparables y hacer memoria con los irreparables; en ese sentido la memoria es fundamental para reconocer la vigencia del derecho de las víctimas a pedir justicia, pues la injusticia se hereda, como en el plano global también nos enseña Pogge, a quien apela Habermas en su último ensayo de cara, precisamente, a hacerse cargo “*de la relevancia del factor temporal desde el punto de vista de la justicia*”.⁶⁶¹

No obstante, la razón anamnética también tratará de brindar un momento positivo en su intento por recomponer parte de aquellos valiosos elementos de la justicia de los antiguos que perdimos con el paso a la modernidad forzosamente pluralista: la alteridad, el pensar la justicia desde la injusticia y, por tanto, la centralidad de la reparación material. Tratará de rescatar el viejo concepto de justicia general pero recomponiendo el déficit de universalidad del que adolecían los antiguos: frente a la simple justicia distributiva, la memoria pretende rescatar la idea de bien común en sentido fuerte, tratando de construir al ser-humano-en-comunidad, ocupándose de sus singularidades y sus carencias materiales. Reyes Mate, para explicar su idea de *justicia*, recurrirá a una metáfora que Walter Benjamin usa refiriéndose a la *traducción*. La idea es entender la justicia como los trozos de un ánfora rota que debemos reconstruir sin tener una foto de archivo; habrá que encontrar a cada parte su trozo correspondiente... “El ánfora es un proyecto que sólo se puede poner en marcha reconociendo a cada parte el carácter de fragmento, de trozo singular a la búsqueda de su complementario” y, en ese sentido “la justicia reside en el reconocimiento de cada trozo como un fragmento del todo o, dicho de otra manera, en la respuesta a la injusticia”.⁶⁶²

Estas observaciones ponen en el disparadero al propio Pogge, quien no tiene dudas de que “los menos favorecidos no son simplemente pobres que a menudo mueren por falta de alimentos, sino personas *a las que se empobrece y se mata de hambre bajo los esquemas institucionales que compartimos con ellas, y que inexorablemente configuran sus vidas*”.⁶⁶³ Pogge funda con tino la obligación de ayudar al necesitado porque estamos *intencionalmente*

⁶⁶⁰ *ibid.*, p. 66

⁶⁶¹ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 91

⁶⁶² Mate, *Tratado de la injusticia*, p. 239

⁶⁶³ Thomas Pogge, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, (Barcelona etc: Paidós, 2005), p. 255

implicados en su condición miserable: en primer lugar, porque el orden institucional económico está diseñado por los más ricos y mantiene a los pobres en la miseria; en segundo lugar, porque la pobreza está relacionada con la exclusión forzada del acceso a los recursos naturales; y, en tercer lugar, porque las desigualdades actuales son fruto de una violenta historia común. Sin embargo, tras vincular convenientemente la responsabilidad espacial con la histórica, Pogge se arredra: “esto no significa que debamos responsabilizarnos de los efectos más remotos de nuestras decisiones económicas” porque no podemos precisar nuestra proporción de responsabilidad.⁶⁶⁴

A pesar de sus observaciones, el deber negativo en Pogge no se sustancia en un cambio institucional a nivel global. Quizás por pragmatismo, se contentará con reducir la desigualdad imponiendo algún impuesto a los ricos (Dividendo Global de Recursos) sin tocar esencialmente la estructura *injusta* que *origina las desigualdades*. El problema es que de esta forma lo único que se consigue es desentenderse del problema de justicia que él mismo ha subrayado.

La razón anamnética se empeña en desvelar, pasando a los conceptos el *cepillo a contrapelo*, que la globalización económica que acompaña a una filosofía de la historia basada en el mito del futuro es, a su vez, un mito tejido por un neoliberalismo que abusa de la idea del binomio Razón-Progreso. De ahí que la “reflexión precisa de una concepción crítica de la historia que declare la relevancia de una democracia anamnética como condición de posibilidad de una mundialización integral y justa”.⁶⁶⁵ No se trata de darle a la historia la última palabra, sino de recurrir a ella para proceder con mayor ventaja a la búsqueda del ‘contenido integral de la verdad’.⁶⁶⁶ Esto implica tomar conciencia de las carencias de la ordenación política mundial, de que nuestros Estados del bienestar lo han sido a costa de la pobreza de otros muchos Estados y, por tanto, requiere tomar también conciencia de la necesidad de trascender el etnocentrismo y el monologismo teórico, abarcando las voces de los excluidos en busca de un orden justo que repare las desigualdades actuales. En ese sentido “verdad y libertad han de ir unidas porque aquélla sólo puede darse en la medida en que el otro es libre para comunicarse en verdad y no sólo en mi verdad (...) Por el contrario, cuando el diálogo se torna encubridor no hace sino apelar al olvido y, de ese modo, la unión de verdad y libertad está siempre amenazada por la violencia”.⁶⁶⁷ De ahí que “los hablantes que participan en un habla sobre los derechos verán mermadas sus pretensiones de validez (su verdad, su veracidad, su inteligibilidad y su corrección moral) si su juego de lenguaje no deja jugar lingüísticamente a las víctimas. Si no hay libertad para mantener los legítimos derechos de éstas, entonces la pretensión de validez y el derecho de libertad en el que ésta se funda están tocados por el infortunio de la abstracción (...) Y este modo de argumentar se enfrenta por igual a un concepto objetivo de verdad como a un concepto pragmático por cuanto uno como el otro abusan en exceso de la cláusula *ceteris paribus*, incluyendo en ella a las víctimas, con lo que éstas no gozan de relevancia en los

⁶⁶⁴ *ibid.*, p. 253

⁶⁶⁵ Tomás Valladolid, "Espacio público global y tiempo histórico", *Revista internacional de filosofía política* 27 (2006): 129-145, p. 130.

⁶⁶⁶ *ibid.*, p. 132

⁶⁶⁷ *ibid.*, p. 134

modelos teóricos”.⁶⁶⁸ Y es que, como advierte Albrecht Wellmer, para quien la moderna legitimidad política requiere tener presente su contexto universalista, “los derechos fundamentales liberales y democráticos no bastan a la constitución de una forma de eticidad democrática si no van asociados de forma adecuada con derechos fundamentales de tipo social”.⁶⁶⁹

Se desvela así que el derecho internacional deja fuera de consideración a la alteridad, a la que parecía tener en cuenta mediante la apariencia de universalidad y el discurso sobre los derechos humanos. El nuevo carácter simbólico crítico con que la razón anamnética dibuja la justicia en el plano internacional, lejos de ligarse a los designios de un grupo de expertos, surge de la percepción de la injusticia recibida por el otro y se sustancia con la reparación que pasa por unir verdad y libertad, es decir, por darle voz a las víctimas para promover la justa evaluación y reparación de su daño, pues el entendimiento entre los hombres “no tolera deficientes comunicaciones ni lastradas solidaridades”. Y, en este sentido, “la noción de Derecho del Estado de Derecho significa que no debemos generar un corte entre la construcción del libre espacio público mundial y la idea del ser humano”.⁶⁷⁰ En definitiva, la mirada hacia el pasado debe servirnos para ir abocando hacia una convergencia entre derechos políticos y derechos del hombre como forma de superar aquellas aporías señaladas por Marx en *La cuestión judía*.⁶⁷¹ La universalidad cosmopolita será, pues, la condición del desarrollo democrático.

3.2 Los límites de la razón anamnética:

Las teorías que subrayan lo negativo resultan imprescindibles y fortalecen el sentido crítico del ciudadano. Resulta a todas luces valioso el uso anamnético de la razón en cuanto nos enseña que “de poco valdrán los cambios de programa político si no cuestionamos la lógica de cómo se ha construido la historia”.⁶⁷² Contribuye así, quien apela a ella, a la “autopedagogía práctica de la población”⁶⁷³, enseñándonos a considerar *lo humano* en su singularidad y a sustancializar las abstracciones a las que nos aboca el concepto de humanidad.

El problema es que más incluso que hacer justicia, buscan señalar la injusticia; antes incluso que “resolver conflictos”, tratan de movernos a una reflexión que nos haga mejores: no ciudadanos de una sociedad justa o bien ordenada, sino hombres justos. En este sentido, su desapego por la resolución de conflictos les da a esas teorías unos pies de barro a los que, posiblemente, no renunciarían con tal de no reproducir los crímenes de un

⁶⁶⁸ *ibid.*, pp. 134-5

⁶⁶⁹ Wellmer, 1993, *Finales de Partida*, p. 93; en Tomás Valladolid, “Espacio público global y tiempo histórico”, p. 142

⁶⁷⁰ *ibid.*, pp. 136 y 140

⁶⁷¹ En ese sentido dice Wellmer que “un estado de derecho de carácter cosmopolita aparece como la única disolución de la contienda entre derechos del hombre y derechos del ciudadano”. Y es que la democracia tiene como punto nuclear la integración de los excluidos, o sea “los derechos humanos de los no-ciudadanos” (Wellmer, 1997, *Crítica y autoridad*, p. 189, en *ibid.*, p. 141).

⁶⁷² Reyes Mate, “Del Proletariat al Lumpen. Sobre el sujeto político en el capitalismo contemporáneo,” *Revista internacional de filosofía política* 35 (2010): 47-62, p. 60

⁶⁷³ Valladolid, *Espacio público global y tiempo histórico*, 129-145, p. 137

idealismo que no dudó en sacrificar el dolor concreto del singular presente en aras de un inconcreto bienestar futuro. Pero, en el fondo, no parece que haya incompatibilidad entre estas propuestas prácticas y la de Habermas.

Nuestro autor también piensa desde Auschwitz y hace suya la intención de pasar "el cepillo a contrapelo" a la Historia. Él tiene claro que la modernidad nos prohibió, para siempre, dotar de autoridad al pasado, a la tradición; desde la Ilustración es la razón la que debe dirimir qué es legítimo o, al menos, la que se encarga de comprobar que la tradición no es ilegítima. Sin embargo, la rémora de filosofía de la historia benjaminiana es que su concepto de experiencia no da pie a la acción política por culpa de su extremo pesimismo: "Benjamin desarrolla el concepto enfático de una experiencia que necesita de protección y actualización crítica, si es que se quiere que la promesa mesiánica de felicidad pueda cumplirse alguna vez".⁶⁷⁴ La teoría de la experiencia de Benjamin se basa en una filosofía del lenguaje mimética de los nombres que hace que su postura se acerque irresolublemente al idealismo,⁶⁷⁵ procediéndose a una reconciliación entre teoría de la experiencia y materialismo histórico que sólo puede conducir a una "identificación entre éxtasis y política".⁶⁷⁶ Una idea maximalista, mística, de la experiencia de felicidad le impide ver que en la idea de progreso ya está inscrita la idea de emancipación. Esto lleva a Habermas a la conclusión de que el programa de Benjamin queda atrapado en un negativismo radical, en un nominativismo que lo que hace es "abandonar la posición del científico y adoptar la de una observación estética de la historia" lo cual no hace sino propiciar la "infravaloración de las tradiciones del Estado democrático de derecho".⁶⁷⁷ Se trata de una crítica análoga a la que se hizo a la hermenéutica de Gadamer: en la narración el que narra y el que lee, o escucha, "se ven implicados en historias, pero de formas distintas" de modo que no se da una relación comunicativa pues "lo que vale y lo que no vale, lo decide sólo el autor".⁶⁷⁸

No obstante, aunque Habermas renuncie a la teoría de Benjamin, cree que la razón anamnética abanderada por el "pensamiento judío", una vez liberada de la carga de la filosofía de la historia, queda siempre incluida en el "pensamiento griego" sintetizador, en particular, en la razón comunicativa.⁶⁷⁹ Por eso dice Habermas que "frente al olvido historicista del mismo olvido, también la filosofía recurre a la fuerza de la anamnesis. Pero ahora es la razón argumentativa misma la que, en las capas más profundas de sus propias presuposiciones pragmáticas, pone al descubierto las condiciones para la apelación a un sentido incondicionado y, con ello, mantiene abierta la dimensión de las pretensiones de validez que trascienden los espacios sociales y los tiempos históricos".⁶⁸⁰ Lo que Habermas viene así a decir es que no hay que menospreciar el recuerdo crítico como categoría del análisis social (razón anamnética), pues sus "investigaciones agudizan la capacidad de

⁶⁷⁴ Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, p. 315

⁶⁷⁵ *ibid.*, p. 320

⁶⁷⁶ *ibid.*, p. 328

⁶⁷⁷ Habermas, *Ensayos políticos*, pp. 161 y 141.

⁶⁷⁸ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 258.

⁶⁷⁹ Jürgen Habermas, *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, (Madrid: Trotta, 2001). Ver también: Jürgen Habermas, "Israel o Atenas: ¿a quién pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la pluralidad multicultural", *Fragmentos filosófico-teológicos: de la impresión sensible a la expresión simbólica*, (Madrid: Trotta, 1999), pp. 89-100.

⁶⁸⁰ *ibid.*, p. 96

percepción de asincronías históricas, representan un estímulo para el recuerdo crítico en el sentido de Benjamín.”⁶⁸¹ Pero tampoco hay que sobrevalorar o entronizar una razón que “ni a la dinámica sistémica propia de la evolución económica y de la formación de Estados y naciones, ni a la lógica estructural propia de los mundos de la vida racionalizados les concede la importancia que merecen. De ahí que los reflejos subculturales en que se refractan y nos resultan visibles las patologías sociales de modernidad mantengan el carácter subjetivo y accidental de acontecimiento a los que no se llega a entender en su cabal alcance.”⁶⁸²

Conceder el lugar que le corresponde a “la lógica estructural de los mundos de la vida racionalizados”, implica asimilar que no podemos tener por legítimo todo lo que se rememore, incluso aunque pudiese ser verdad. Es cierto que la “anamnesis y la narración pueden suministrar razones e impulsar con ello el discurso filosófico”, pero no por ello decidirán “la marcha del mismo”. Al no hacer suya la pragmática trascendental del lenguaje, la razón anamnética olvida que lo importante es que los interesados *puedan siempre* hacer oír su voz en el complicado y desigual juego político, donde el poder enturbia las relaciones.⁶⁸³ Puesto que, necesariamente, sólo rememoramos una selección del pasado, una parte pequeña de una inmensidad de hechos, lo importante es introducir un filtro crítico que guíe dicha selección. De ahí la advertencia de Todorov:

“Sin duda, todos tienen derecho a recuperar su pasado, pero no hay razón para erigir un culto a la memoria por la memoria; sacrificar la memoria es otro modo de hacerla estéril. Una vez restablecido el pasado, la pregunta debe ser: ¿para qué puede servir, y con qué fin?”⁶⁸⁴

Además, apelar a la memoria es contrario a fundar un juicio, como sí pretende hacer la ciencia del historiador. Fuera del acuerdo de los historiadores (que tampoco se salva de ser atravesado por intereses espurios, pero que sí respeta cierto procedimiento que salvaguarda el valor del acuerdo), la memoria será por antonomasia algo subjetivo, tanto por relativo, único e inconmensurable como por monológico. De ahí que quien abusa de la memoria acabará declarando la “unicidad y la incomparabilidad del holocausto”, dice Todorov. Conviene desvelar que quien declara esto puede encubrir intereses determinados:

⁶⁸¹ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, p. 908

⁶⁸² *ibid.*, p. 909

⁶⁸³ Habermas, *Fragmentos filosófico-teológicos: de la impresión sensible a la expresión simbólica*, p. 96. Para una crítica de esta tesis: Tomás Valladolid, *Democracia y pensamiento judío: de Habermas a Benjamín, caminos de intencionalidad práctica*, (España: Servicio de publicaciones de la Universidad de Huelva, 2003), pp. 139-144. “Si las pretensiones de validez que actúan como insuflador de reproducción crítica del mundo de la vida no recogen las narraciones solidarias de pretensiones de validez desechadas y marginadas en un rincón del mundo de la vida, entonces no hay forma de incorporar al procedimiento del presente lo que ya siempre fue marginado en procedimientos del pasado (...) Si a la pretensión de decir sí o no se la sigue identificando con una única forma de decir sí o no, entonces los que nunca tuvieron la posibilidad de afirmar o negar, en el mundo de la vida lo dicho sobre el mundo de la vida, siguen tan olvidados como mudos. La solidaridad discursiva resulta, a la postre, extraña a la cultura de lo extraño. Y esto no porque lo desechado no se encuentre en el mundo de la vida, que lo está, sino porque no tiene posibilidad de ser fuente de problematizaciones ya que éstas sólo son posibles por la relevancia que concede el presente que, a su vez, es el que establece de modo procedimental el cómo y cuándo el saber horizonte y el saber contextual tendrá en cuenta algo que sea útil para actuar comunicativamente. Es así como la *isonomía* que tiene su fundamento en la *isegoría* se sigue moviendo en un terreno de universalidad menoscabada. ¿No hay en la narración argumento ni pretensión de validez?” (p. 141 y s.).

⁶⁸⁴ Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, (Barcelona: Paidós, 2008), p. 36

una víctima puede querer hacer prevalecer, por sobre los demás, el sufrimiento propio para acaparar una inagotable compasión junto con múltiples (y siempre estériles) intentos de reparación⁶⁸⁵; un criminal serbio o un historiador fascista italiano, pueden querer evitar la comparación para reducir la gravedad de unos crímenes cuya gravedad pretenden rebajar. Aunque también es posible, claro, que manifiestan una peligrosa ignorancia. En cualquier caso, puesto que sólo el sujeto tiene acceso a su memoria, difícilmente puede pretender hacer de ella un relato compartido; a menos, claro, que acepte desprenderse por un momento de lo inefable de su experiencia y esté dispuesto a comunicarla arriesgándose a no ser entendido y compadecido por la sociedad. Desde el momento en que la víctima quiere ser escuchada públicamente y participar activamente en la construcción de un relato, parece lógico concluir, con Todorov, que

“a menos que (...) se entienda por ‘comparación’ identidad o cuanto menos equivalencia, no se ve con claridad en nombre de qué principio admitido en el *debate público* se podría rechazar cualquier comparación de un hecho con otro [cursiva mía]”.⁶⁸⁶

Lo que resulta en cualquier caso obvio es que *el uso anamnético de la razón* tiene pretensiones públicas o políticas, es decir, pretende influir en lo que, con pompa, hoy llamamos memoria colectiva. En ese sentido *es un uso que camina entre dos aguas*: lo que Habermas entiende por uso ético y lo que entiende por su uso moral.

El uso ético refiere a la primera persona, a “mí” o a “nosotros”, a nuestra identidad o biografía, a cómo queremos entender nuestro pasado para ordenar juiciosamente nuestro futuro. Es un tipo de discurso personalísimo, deudor de mis experiencias y de mi forma de entender el mundo. Aunque la razón anamnética tiene la especificidad de que de entre todos los particulares enjuiciamientos de nuestro pasado colectivo parece importarle sólo los recuerdos y juicios de las víctimas. ¿Por qué? Porque desde ese uso ético lo que en realidad se pretende es resarcir a la víctima y reponer a la sociedad que, de otro modo, quedaría rota. Pues bien, en el momento mismo en que pretendemos hacer justicia estamos usando moralmente la razón práctica; estamos pensando desde algún presupuesto de igualdad radical de lo humano.

El problema, a mi juicio evidente, es que el uso anamnético de la razón práctica (o al menos lo que Todorov denomina “memoria literal” –la memoria subjetiva tal y como la hemos expuesto–) abriga precipitadamente a las víctimas. Siempre ayudará más, si queremos una memoria que aporte justicia, establecer relaciones, pues “lo extremo cohabita en germen con lo cotidiano”.⁶⁸⁷ Esto, desgraciadamente implica que la víctima será más valiosa, al menos públicamente, si es capaz de alejarse por un momento de la irrepetibilidad e inefabilidad innegables de su experiencia y, ahondando en la generalidad de su experiencia, busca relaciones entre las causas que provocaron su mal y otros

⁶⁸⁵ *ibid.*, p. 56 y s.

⁶⁸⁶ *ibid.*, p. 37

⁶⁸⁷ *ibid.*, p. 48

acontecimientos susceptibles de acabar causando otros daños semejantes.⁶⁸⁸ Un uso de la “memoria ejemplar”, para poder establecer relaciones, requiere reducir el alcance único del daño recibido y sacrificarlo ante la generalidad de la ley y la abstracción del ejemplo.

En el caso de Auschwitz, por ejemplo, es cierto que Habermas pretende hacer de ello una experiencia única para los alemanes; un momento de ruptura civilizatoria. Pero no lo hace centrándose en lo indecible de lo que sucedió en los campos, sino que hace un uso ejemplar de la memoria: Auschwitz fue la culminación del rampante nacionalismo étnico que arrancó con Bismarck; la ruptura civilizatoria, la “vergüenza alemana”, debe recordarles adónde conduce el nacionalismo étnico y alentarle, frente a él, en la promoción de un democrático patriotismo constitucional. En otras palabras, las víctimas de Auschwitz tienen sobre todo un supremo valor político que debe hacernos rechazar con absoluta determinación cualquier atisbo de deriva nacionalista.

En este sentido, parece adecuado colegir que toda víctima que pretenda influir públicamente con su memoria, deberá tratar de decantar hacia un lado u otro un acuerdo político sobre las causas que generan victimarios. En caso de que se dirima su propio estatus de víctima, lo que debe hacer es buscar, desde un uso público de la razón comunicativa, un acuerdo dialógico, más o menos consensuado, acerca de la categoría del daño que le ha sido infligido. De lo contrario, “víctima” será quien circularmente se considere a sí mismo víctima: o sea, sin enjuiciamiento público, quien se rememora como víctima quedaría exento de someterse al juicio del resto de conciudadanos en una discusión pública que, en buena lid, hubiera debido estar sustentada sobre unos presupuestos que favorezcan la revelación de los plexos de violencia que subyacen a toda comunicación. ¿Cómo distinguiríamos desde la mera razón anamnética a una víctima de ETA de un etarra que se considere víctima de los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado (a quienes, a buen seguro, el etarra considerará como ejército ocupante y represor)? ¿No habrá que defender que la víctima de ETA no sólo lo es por haber sido muerta sino, sobre todo, por haberlo sido en nombre de un proyecto político etnicista que pretende excluir del demos a buena parte de los ciudadanos vascos? Y, una vez sostenido este juicio, ¿no persiste un grave problema democrático –y también de injusticia con las víctimas de ese proyecto totalitario– cuando acaba gobernando el partido que sostuvo ideológica y financieramente a ETA? Sólo un juicio político permite determinar cuál es el estatuto de la víctima y promover su reparación. Por eso, las deficiencias reveladas en un sencillo análisis del uso anamnético de la razón práctica quedan a salvo con la teoría de la acción comunicativa.

Por lo demás, puesto que la democracia deliberativa apuesta por discursos fácticos que en verdad hagan cambiar la opinión pública, no es necesario incidir demasiado en que el ciudadano (tanto el que interviene en los discursos ético-políticos de su comunidad como el que interviene en los discursos universalistas, sean jurídicos o morales), intervendrá con un bagaje experiencial (un mundo de la vida) desde el que espera entenderse con sus interlocutores, es decir, con sus conciudadanos, actuales o potenciales. Toda víctima tiene

⁶⁸⁸ *ibid.*, p. 45 “Hay un mérito indiscutible en dar el paso desde la propia desdicha, o de la de quienes nos rodean, a la de otros, sin reclamar para uno el estatuto exclusivo de antigua víctima”.

que poder ser entendida cuando expone su testimonio. Y en este sentido, sí parece lógico tener a la razón anamnética por un valioso complemento del procedimentalismo democrático.

Al fin y al cabo, se trata de un modo de pensamiento que “saca al socialismo y a la democracia de sus entumecimientos y los abre a ambos hacia perspectivas más amplias. Los pone en vilo”.⁶⁸⁹ Servirá de llamamiento al respeto a los derechos de los plurales individuos que debe hacer incluyente a la soberanía nacional y que, al mismo tiempo, debe promover el movimiento desde la soberanía nacional hacia una “soberanía de lo humano en general”⁶⁹⁰, es decir, hacia una soberanía cosmopolita que deberá ir más allá del simple “hacer valer los derechos de los no-ciudadanos en nuestros propios sistemas legales procurándoles una acogida y una protección que no ven satisfechas en sus propias culturas de procedencia”.⁶⁹¹

De hecho la exigencia que plantea la acción comunicativa de intervenir en discursos prácticos fácticos es lo que explica la existencia del Habermas “intelectual”, que interviene con brío y sin pedir permiso y opinión a la comunidad universal de comunicaciones.⁶⁹² Por eso se equivoca Reyes Mate al concluir que Habermas “se salta los límites formales de su propio sistema para hablar como moralista del bien y del mal, de la injusticias y calamidades de nuestro tiempo, sin pasar previamente por el laboratorio del procedimentalismo”.⁶⁹³ Su procedimiento exige intervenir en el ruedo y abrir la posibilidad de que todos intervengan. De ahí que, si esa crítica pudiera ser pertinente contra la ética discursiva lo es menos para una teoría del discurso que, desde el principio del derecho, deriva, con el sistema de *Facticidad y validez* (y sus posteriores ajustes) en su “modelo de circulación de poder”.

Es fundamental que se exija a los ciudadanos preguntar y escuchar, valorar los silencios de los que faltan, de los miserables, y los nos tenidos en cuenta, de las víctimas, de los pobres; que se les explique que no todo es “responder” y entender; y que se les enseñe que la igual libertad que se les concede esconde siempre una abstracción tramposa y que eso exige responsabilizarse de esa trampa. Esto es parte de la cultura política y de la educación (socialización) con que Habermas cuenta y que, como suelo de la acción comunicativa, jamás menospreciaría.

Pero se mire como se mire, la compasión tiene límites y el recurso a la memoria, por monológico, encubre grandes riesgos. Al final, en una comunidad política el principio de economía se impone, como sabe incluso Levinas, quien, al final, no espera poder brindarle abnegación a todo *otro*. Caer en la cuenta exige centrarse en una justicia procedimental asentada en la teoría de la acción comunicativa.

⁶⁸⁹ Valladolid, *Espacio público global y tiempo histórico*, 129-145, p. 142

⁶⁹⁰ *ibid.*, p. 137

⁶⁹¹ *ibid.*, p. 141

⁶⁹² Sobre la sincronía entre el Habermas filósofo y el intelectual: Matthew Specter, *Habermas: an intellectual biography*, (New York: Cambridge University Press, 2010).

⁶⁹³ Mate, *Tratado de la injusticia*, p. 136.

Creo por eso que la justicia anamnética es plenamente compatible con la teoría del discurso, pero siempre que se reconozca que el suelo filosófico y crítico fundamental es la teoría crítica de Habermas: de la escucha de las víctimas y los miserables se puedan extraer interpretaciones torticeras; en bruto, los vencidos pueden haber sido buenos o malos. Seguirá siendo difícil escapar de la orientación crítica brindada por la situación ideal de diálogo que, de algún modo, nos previene de las distorsiones de la comunicación y de las interpretaciones de los hechos sociales, científicos, históricos, etc. Y, al mismo tiempo que nos avisa, trata de procedimentalizar la forma de solucionarlo: y en ese procedimiento entrarán las teorías de la razón anamnética, con el testimonio de Levi o la foto de Miguel Ángel Blanco.

3.3 La razón anamnética como virtud cívica: pensar desde la *culpa política*:

Dicho esto, queda tomar tierra para sacar las consecuencias prácticas cosmopolitas de integrar el uso anamnético de la razón en la razón comunicativa. Sin duda el ciudadano que rememore las injusticias contribuirá de forma inestimable al aporte de justicia a este mundo. Desentrañar las *injusticias* que se esconden tras la pobreza y la marginación nos obliga a hacernos cargo del bagaje y de las circunstancias concretas sufridas por cada uno de nuestros interlocutores; nos obliga en cada caso a detenernos ante ellos y reflexionar, a pensar por un instante (adoptando la perspectiva del sociólogo justo antes de adoptar la del participante) quién es nuestro interlocutor y qué ha hecho de él lo que ahora es.

Si esto es así, parece razonable señalar un déficit en la propuesta de Habermas a la hora de justificar el cosmopolitismo. Un déficit al que apelamos desde su propuesta misma. Ya hemos visto cómo recurre a Benjamin y a Jaspers para apuntalar la culpa alemana en torno a la ruptura civilizatoria que Auschwitz debe representar para los alemanes: Auschwitz es el corolario del nacionalismo étnico, y su recuerdo, el mejor aval para apuntalar primero el patriotismo constitucional y, luego, la democratización de la constelación posnacional. Desde luego que asumir la culpa política implica que no se puede obviar ya nunca Auschwitz; pero el mismo uso anamnético de la razón debe iluminar otras culpas políticas que hoy permanecen en la penumbra y que servirían para justificar el cosmopolitismo.

A partir del análisis hegeliano del capitalismo que vimos al comenzar este trabajo, es fácil explicar la Primera Guerra Mundial, e incluso la segunda, como consecuencia de una escalada colonizadora forzada por el propio capitalismo, pues los Estados debían dar salida a sus productos industriales para evitar grandes crisis económicas en su interior.⁶⁹⁴ Pero, sin irnos tan lejos, y como ya se ha dicho con Pogge y Reyes Mate, la implicación de occidente en el orden mundial y, por tanto, en las consecuencias que de él se derivan y que hoy sufren tantos países y ciudadanos del mundo, debe poner en funcionamiento un uso anamnético de la razón que *pase el cepillo a la historia a contrapelo*, para desvelar las culpas políticas pertinentes y señalar a los responsables de las injusticias, que son quienes deben comenzar a mover ficha en el tablero internacional.

⁶⁹⁴ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, §§ 246, 248

Es urgente entender que los pobres son personas “*a las que se empobrece y se mata de hambre bajo los esquemas institucionales que compartimos con ellas, y que inexorablemente configuran sus vidas*”.⁶⁹⁵ Esto supone no olvidar nunca que, en tanto seres socializados, somos siempre seres políticos; o mejor, sujetos políticos de una comunidad política. Estamos vinculados con nuestros conciudadanos por medio de la política estatal, pero también con el resto de los ciudadanos del mundo, por dos vías distintas: por las consecuencias que acarrea (o ha acarreado) la política exterior de los míos; y por las condiciones jurídicas que, políticamente, decidimos imponer a los extranjeros que pretendan inmigran a nuestro Estado o naturalizarse en él.

Quizás el concepto anamnético de “culpa política”, elaborado por Jaspers, sea el más idóneo para mostrar que estamos *intencionalmente* implicados en la miseria de los otros. Somos culpables en la medida en que somos ciudadanos de un Estado occidental que ha contribuido a erigir el orden institucional económico que mantiene a los pobres en la miseria. Que no podamos precisar nuestra proporción de responsabilidad no nos exime de obligaciones ciudadanas que, desde luego, pasan por tener en cuenta las circunstancias pretéritas que puedan explicar las injusticias actuales.

El ciudadano que se hace cargo de su culpa política deberá asumir que hoy está viviendo las consecuencias de las decisiones y planificaciones que su comunidad proyectó en el pasado. O sea, que “la asincronía histórica de los desarrollos regionales y el desnivel socioeconómico correspondiente entre las modernidades múltiples” que, como bien advierte Habermas, “no pueden ser eliminados de un día para otro”⁶⁹⁶ deben en todo caso eliminarse, pues son responsabilidad nuestra. Quizás algunos pocos ejemplos sirvan para ilustrar en qué medida la memoria (o quizás mejor la historia), que jamás debe fundar por sí misma una política, debe usarse para detectar las causas de ciertas injusticias y servir así de palanca para impulsar el poder comunicativo que haga surgir la legitimidad desde la legalidad.

Veamos primero un ejemplo que afecta directamente a nuestra comunidad política. Contra el relato que hoy pretende imponernos la Generalitat catalana (recurriendo a historiadores más leales a *la causa* que a la técnica histórica), es necesario afirmar que la tesis según la cual habría habido una opresión de los Borbones contra Cataluña (que aun así habría llegado a ser una región próspera) incurre en una doble falacia. En primer lugar, porque la *Guerra de Sucesión* fue a la vez una guerra internacional, dinástica y civil: los fueros se quitaron por deslealtad, no por antiforalismo borbónico; pero en ningún caso caben lecturas simplistas, pues borbones y austracistas los hubo tanto en Cataluña como en Madrid. En segundo lugar, la falacia oculta que desde el siglo XVIII se fomentó la industria del Principado, suprimiendo aduanas interiores para favorecer el comercio interior, reduciendo días festivos o bajando ahí presiones fiscales (con un impuesto novedoso, el

⁶⁹⁵ Pogge, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, p. 255

⁶⁹⁶ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 91. Sobre esto, ver también: Thomas Pogge, “¿Qué es la justicia global?” *Revista de Economía Institucional* 10, no. 19 (2008): 99-114.

catastro) con respecto al resto del Estado.⁶⁹⁷ En ese sentido, que la industria catalana sea más próspera se debe también a la planificación estatal; por lo mismo, otras regiones debían centrarse en la agricultura, infinitamente menos productiva, y hacer uso de las transferencias de renta organizadas por el Estado para comprar/dar salida a los productos manufacturados en las regiones más prósperas.

Si esto es así, cabe incluso preguntarse si la secesión no comete injusticia contra los herederos de las regiones menos favorecidas, agraviados por dicha planificación pretérita. Al no buscar ni hacer justicia hoy, ni deshacer las injusticias heredadas del pasado, el secesionismo resulta antipolítico. En consecuencia, cuando se trata de evaluar la secesión catalana, más allá de un roto análisis de la viabilidad jurídica, convendrá recordar y tener en cuenta estas circunstancias si se quiere tomar una decisión justa.

Será también oportuno traer a colación un caso análogo. Como muestra la enorme partida presupuestaria destinada a la Política Agraria Común, la UE (también EEUU) anima hoy mediante subvenciones a determinadas regiones, tildadas luego de vagas, a persistir en la agricultura por el bien del conjunto. Esta planificación obedece a la voluntad de mantener al tercer mundo en el subdesarrollo, incapacitándolos para exportar productos agrícolas, impidiendo el paso a su industrialización e inhabilitándoles para hacerse algún día con parte del pastel.⁶⁹⁸

Dos lecciones tendría que extraer de esto un buen ciudadano que piense desde la culpa política. En primer lugar, que las regiones agrarias europeas tienen, estructuralmente, pocos incentivos para industrializarse. Cosa que beneficia a las regiones industriales, pues a la larga eliminan competencia para sus productos, tanto dentro como fuera de sus fronteras, y ganan mercados exteriores. Por consiguiente, parece que, desde una perspectiva sistémica, no habría que ser duro con esas regiones agrarias, tildadas tantas veces de vagas e improductivas. En segundo lugar, se pone de manifiesto que Occidente (EEUU financia la agricultura tanto como los europeos y juega igual con los aranceles para proteger sus productos) tiene plena responsabilidad en el subdesarrollo del Tercer Mundo. Por tanto, la tarea del buen ciudadano no puede ser otra que exigir a nuestros políticos cambiar el rumbo, bien mediante la deliberación pública, bien mediante las elecciones a representantes nacionales (que luego tendrán representación en la UE o en la ONU) o europeos.

Acabemos con un tercer ejemplo al que volveremos más adelante. Se trata de *recordar* que las instituciones internacionales son siempre herencia del pasado, de un juego de fuerzas (un statu quo) preponderante en un momento dado. Que haya instituciones representativas encargadas de vehicular en algún grado nuestro autogobierno, cuya composición no está basada en garantizar el valor epistémico (también, pues, la corrección) de sus resoluciones sino en mantener una relación de fuerzas, resulta de todo punto una injusticia de las que debemos hacernos cargo. Así sucede con los cinco miembros permanentes con derecho de veto que controlan la ONU: como si de una foto fija se

⁶⁹⁷ Guillermo Pérez Sarrión, *La península comercial*, (Madrid: Marcial Pons, 2012), cap. V y VII

⁶⁹⁸ Entre otros: Joseph E. Stiglitz, *Cómo hacer que funcione la globalización*, (Madrid: Taurus, 2006), pp. 122 y ss; Osvaldo Norberto Guariglia, *En camino de una justicia global*, (Madrid etc.: Marcial Pons, 2010), p. 110-112

tratara, quienes vencieron en la II Guerra Mundial siguen hoy pontificando sobre la legitimidad internacional. Y de otras instituciones, que plasman análogas asimetrías de poderes, saldrán políticas injustas (que obedecen a intereses parciales) que aplastan sin miramientos a los más débiles. Nos referimos, por ejemplo, a las exigencias económico-políticas impuestas por el FMI con el “Consenso de Washington”, que conduce, mediante el desmantelamiento de las barreras arancelarias y de las subvenciones (las de los países en vías de desarrollo, claro; ya se ha dicho, por ejemplo, como subvenciona occidente su agricultura, que es prácticamente el único sector donde podrían competir los países más desfavorecidos), a la desprotección de sus industrias y a su constante empobrecimiento.

Obviamente, será tarea del buen ciudadano prestar atención a estas circunstancias políticas para, mediante exigencias a sus respectivos gobiernos, o mediante participación en organizaciones transnacionales, tratar de revertir esta perpetuación del statu quo y promover la transformación de las viejas estructuras en unas nuevas, que garanticen, del modo más convincente posible, la legitimidad de las decisiones.⁶⁹⁹ Si es difícil que haya consenso en cuáles serán las mejores estructuras, lo que está claro es que hay consenso en que las viejas son completamente injustas por asimétricas. Esta parece una buena razón moral para tender al cosmopolitismo, a pesar de que Habermas no ahonde prácticamente nada en ella.

⁶⁹⁹ Más sobre los problema señalados y algunas propuestas de reforma: *ibid.*, pp. 113-122.

TERCERA PARTE. La constitucionalización cosmopolita del derecho internacional como un continuum de “juridificación” y “civilización” democráticas del poder

Durante el transcurso de la guerra de Irak y de la “guerra contra el terrorismo” que Bush emprendió contra el eje del mal, Habermas se lamentaba de un “occidente escindido” y advirtió dos modelos contrapuestos en el nuevo orden mundial que se cernía y que ya no oponía a realistas de la escuela de Schmitt contra idealistas neokantianos. En aquel momento la pregunta esencial le pareció la siguiente: ¿debemos seguir defendiendo el proyecto de constitucionalización del derecho internacional o el mejor medio es la política unilateral de una potencia hegemónica? Hoy, en *La constitución de Europa*, los realistas vuelven a convertirse en el enemigo a batir. Pero lo que sin duda es cierto es que unos y otros comparten premisas teóricas e intereses conservadores.

En el capítulo 5 repasaremos una breve historia de la legislación del derecho internacional hasta el derecho cosmopolita (1). Luego estudiaremos la propuesta kantiana y veremos sus defectos (2). Y más adelante recogeremos las críticas realistas y hegemónicas contra la propuesta kantiana (3-1) así como la respuesta de Habermas frente a dichas críticas: elaborará su propuesta a partir de la arquitectónica erigida en *Facticidad y validez*, introduciendo ligeras revisiones a la arquitectónica jurídico-política que analizamos en el capítulo 3 para poder explicar cómo es posible llevar a cabo la configuración de una política mundial sin un gobierno mundial. Dado que los mercados se han transnacionalizado y que los Estados se someten a poderes reguladores que escapan al control democrático, hoy urge re-anclar tanto a esos mercados como al poder regulador transnacionalizado a redes de solidaridad que garanticen la legitimidad democrática (Consciente de que con tal orden parte de la legitimidad democrática puede perderse por el camino, Habermas volverá a hablar de juridificación antes que de racionalización de los poderes políticos transnacionales y los imperativos económicos y financieros que horadan a los Estados (3-1).

En el capítulo 6 nos centraremos definitivamente en la propuesta cosmopolita neokantiana de Habermas. Propone una sociedad mundial constituida democráticamente pero sin las características estatales. Tras elaborar, frente a la filosofía de la historia kantiana, una dialéctica histórica sin absoluto (1), propondrá extender, la institucionalización de una soberanía multinivel sin gobierno mundial, compuesta por los Estados, más arriba por un plano transnacional y, en la cúspide, por una organización supranacional (2).

Capítulo 5. Una propuesta neokantiana: la soberanía popular procedimental ante la transnacionalización burocrática y mercantil.

1. Derecho internacional clásico (1648 y 1918)

Tras la Paz de Westfalia, en 1648, se constituye el derecho internacional clásico en torno a un sistema de Estados nacionales que ese derecho comprende como iguales.⁷⁰⁰ El *ius ad bellum* (el derecho de los Estados a declararse la guerra) será el núcleo de este nuevo orden internacional que subsistió hasta 1914.

Para participar en dicho orden internacional se requiere, básicamente, que un Estado controle eficazmente sus fronteras sociales y territoriales y que sepa mantener el orden y hacer cumplir el derecho en su territorio. Sólo adquiriendo el estatuto de Estado –que formalmente requiere del reconocimiento internacional– podrá obtener personalidad jurídica y, con ella, adquirir la capacidad de firmar tratados o el derecho a declarar la guerra a otros Estados sin tener que dar razones. Por lo demás, en tanto que iguales, mantienen entre ellos una relación estratégica y competitiva; y, en principio, cada uno tiene prohibido intervenir en los asuntos internos de otros Estado. Ello es así porque su independencia fáctica les habilita para guiarse por sus propias preferencias en su lucha por autoafirmarse y defender sus intereses nacionales. Todo aboca en una dura competencia interestatal por aumentar el propio poder político sobre la base de sus respectivos potenciales de amenaza militar.

Este Derecho se encamina hacia una especie de Constitución en tanto crea una comunidad jurídica entre partes que formalmente tienen los mismos derechos. Pero se diferencia de una constitución republicana por cuanto: a) se refiere a actores colectivos; b) porque no se la habilita para constituir una autoridad política sino sólo para formar poderes diferenciados; c) por carecer de la fuerza vinculante de las obligaciones jurídicas recíprocas.

El problema es que, como el contenido normativo del derecho internacional clásico se agota en la equiparación de los Estados soberanos, no habrá ningún criterio jurídico-moral para discriminar los actos que realice un Estado, dentro o fuera de sus fronteras. Por eso el Estado soberano se puede reservar el derecho a perseguir los crímenes que se cometen en una guerra; por eso sus funcionarios gozarán de inmunidad; y, por eso, los terceros países tienen derecho a permanecer neutrales en una contienda entre Estados. Y el problema se agrava si tenemos en cuenta que dicha “igualdad soberana” interestatal se afirma con independencia de cualquier otro criterio –tamaño, habitantes, poder, riqueza–. Se agrava porque, al no haber criterio supraestatal, dicha igualdad formal paga el precio de reconocer la guerra como mecanismo de regulación de conflictos y, por tanto, oculta una desigualdad fáctica abismal. Y es que, así como en *Facticidad y validez* Habermas afirmaba que, en el Estado nacional, Derecho y poder se requieren mutuamente, a nivel internacional

⁷⁰⁰ Los autores de referencia en este sistema moderno fueron Grocio, Pufendorf, Vattel o Wolf. Sobre esto: Habermas, *El Occidente escindido*, pp. 116-119.

subsistiría una relación brutalmente asimétrica entre poder y derecho: no hay ningún poder comunicativo capaz de penetrar el derecho y con él el poder político-administrativo juridificado, sino que el derecho internacional simple y llanamente refleja las constelaciones de poder que en cada caso subyacen a las relaciones entre Estados.⁷⁰¹ Por eso, el derecho internacional clásico sólo despliega efecto estabilizador si la equiparación formal de los Estados es respaldada por un equilibrio de poder fáctico duradero.

No obstante, para Kant, la función pacificadora del “*equilibrio de las fuerzas en Europa* es como la casa de Swift, que había sido construida por un arquitecto tan perfectamente según todas las leyes del equilibrio que se vino abajo cuando un gorrión se posó en ella: es una mera quimera”.⁷⁰² La guerra acabaría siendo inevitable en dicho orden internacional, algo que le resulta moralmente escandaloso porque toda guerra es incompatible con el “derecho de la humanidad en nuestra propia persona”. En ese sentido, para Kant la abolición de la guerra es un mandato de la razón⁷⁰³ y, por eso, junto al derecho estatal y al derecho internacional coloca el derecho cosmopolita.

“La idea de una constitución en consonancia con los derechos naturales del hombre, a saber, que quienes obedecen a la ley deben ser al mismo tiempo legisladores, está en la base de todas las formas políticas, y la comunidad conforme a ella (...) se la denomina ideal platónico, no es una vana quimera, sino la norma eterna para cualquier constitución civil en general, y aleja toda guerra”.⁷⁰⁴

Por tanto, se entiende que *las normas del derecho internacional que regulan paz y guerra sólo deben valer transitoriamente, es decir, hasta que el pacifismo jurídico kantiano, del que Habermas es heredero, haya creado un orden cosmopolita* que Kant conceptualiza, desde las premisas de su época⁷⁰⁵, en aras de abolir la guerra.⁷⁰⁶

2. Kant trata de resolver el problema.

2.1 Conceptualmente:

Habermas señala dos puntos clave como ejes normativos de la teoría de Kant. Por una parte, Kant coincide con Hobbes en el nexo conceptual entre el derecho y el

⁷⁰¹ *ibid.*, p. 118

⁷⁰² Kant, *Teoría y práctica*, p. 59

⁷⁰³ “No debe haber guerras; ni la que existe entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni la que existe entre nosotros en tanto que Estados, que aunque internamente se encuentran en un estado legal, sin embargo externamente (en sus relaciones mutuas) están en una situación sin leyes” (Kant, *Metafísica de las Costumbres*; en Habermas, *El Occidente escindido*, p. 119).

⁷⁰⁴ Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la historia*, p. 95; en Habermas, *La inclusión del otro*, p. 147.

⁷⁰⁵ Habermas analiza, con la perspectiva de 200 años, cuáles fueron las premisas kantianas para fundamentar el cosmopolitismo. Se permite así ver cuáles fueron erróneas, cuáles han dejado de servir, o cuáles siguen valiendo hoy y de qué modo. Y añade otras que Kant no pudo contemplar desde su experiencia limitada (“La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años”, *La inclusión del otro*, pp. 148-153). Ver también: Jürgen Habermas & Jacques Derrida, *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional: Europa: en defensa de una política exterior común*, (Buenos Aires: Katz, 2008), pp. 16-17.

⁷⁰⁶ Kant, *La metafísica de las costumbres*, p. 95. Kant define negativamente el cosmopolitismo jurídico, pues sólo se dirige a la eliminación de la guerra.

aseguramiento de la paz. Sin embargo, rechaza el realismo hobbesiano por su concepto estrecho y selectivo de poder, según el cual la soberanía externa se remitía a la capacidad de un Estado de afirmar su independencia en la escena internacional y la soberanía interna se apoyaba en el monopolio de la violencia legítima para mantener la paz, haciendo uso de una razón de Estado determinada según los principios de una “política de expansión”. Al contrario que Hobbes, Kant no cree que la pacificación jurídica radique instrumentalmente en el intercambio de una obediencia de los sometidos al derecho por la garantía de la protección del Estado. Para él la validez del derecho se asienta, además de en su sentido de vigencia fáctica (vía sanción), en su dimensión de legitimidad. Y deduce que la función pacificadora del derecho es conceptualmente inseparable de una situación jurídica que los ciudadanos puedan reconocer libremente como legítima. En otras palabras, más que por sus consecuencias para la paz perpetua, la ampliación de la juridificación más allá de la nación es un mandato de la razón práctica. Consecuentemente, se ve impelido a extender su principio del derecho a la idea de una Constitución cosmopolita.

Por otra parte, en su búsqueda de regular un orden internacional que con el derecho internacional se mantenía en una especie de estado de naturaleza (el *ius ad bellum* más que un derecho sería expresión del libre arbitrio que corresponde a los Estados en la situación anómica en la que se encontraban sus relaciones⁷⁰⁷), Kant escoge al Estado como sujeto político.⁷⁰⁸ Y es que, aunque le preocupen las personas, también le preocupan las formas de vida colectivas y cree que aún es misión del Estado conservarlas.⁷⁰⁹ No obstante, a diferencia de Rousseau, se separa de la convicción de que la soberanía interna del pueblo se refleja en la soberanía externa del Estado y de que la autodeterminación democrática de los ciudadanos queda reflejada en la autoafirmación por cualquier medio de la propia forma de vida. En este punto, que parece conducir directamente a la teoría de Schmitt, pasando por Hegel, Kant abandonó a Rousseau. Habermas asegura que para el de Königsberg, que a diferencia de Rousseau conocía también la revolución americana, el hecho de que la energía de la voluntad democrática que constituye la dominación esté enraizada particularmente en el *ethos* de un pueblo no significa necesariamente que la energía de una constitución democrática que *racionaliza* la dominación esté restringida al Estado nacional. El sentido universalista de los principios constitucionales de un Estado nacional apunta más allá de los límites de las tradiciones y costumbres nacionales.⁷¹⁰

De estos dos ejes se deriva su particular constitucionalización cosmopolita, que pretende garantizar la “unión de todos los pueblos bajo leyes públicas” a base de configurar una situación jurídica “verdadera” y definitiva, no meramente provisional. Al referirse a los

⁷⁰⁷ Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, p. 14. Kant parte de un estado de naturaleza hobbesiano entre estados, y por eso les insta a “abandonar el estado anómico propio de los salvajes e ingresar en una confederación de pueblos”. Ver también: Kant, *Sobre la paz perpetua*, p. 25.

⁷⁰⁸ “Ahora bien: contra esto ningún otro remedio es posible (por analogía con el derecho civil o con el político de los hombres tomados individualmente) salvo el de un derecho internacional fundado en leyes públicas con respaldo de un poder, leyes a las cuales todo Estado debería someterse, pues una paz universal duradera conseguida mediante el así llamado equilibrio de potencias en Europa es (...) una mera quimera” (Kant, *Teoría y práctica*, p. 59, en Habermas, *La inclusión del otro*, p. 150).

⁷⁰⁹ Habermas, *El Occidente escindido*, p. 125

⁷¹⁰ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 316 y ss.

pueblos, concluye que “el problema de la instauración de una Constitución civil perfecta depende del problema de una relación externa entre Estados sujeta a leyes, y no puede resolverse sin resolver este último”.⁷¹¹ Propone por lo tanto un segundo contrato social entre Estados análogo al que Rousseau configuró para los ciudadanos de una comunidad. Éste sería el complemento indispensable para el primero. En definitiva, tras considerar “sujeta a leyes” a una relación en la que la libertad de cada uno puede coexistir con la de cualquier otro conforme a una ley universal, pasará a realizar una analogía con la constitución civil para concretar la idea general de la “constitución cosmopolita”. Pero al seguir de este modo a Rousseau, Kant comete el error de pensar la indivisibilidad de la soberanía propia del modelo francés⁷¹², y por ello sólo puede imaginar una comunidad internacional constitucional en la forma de una república de repúblicas (como un “republicanismo de todos los Estados”) o bien como “una república mundial”. Y, como es sabido, esta última imagen le hizo temer por el peligroso poder que acumularía tal república mundial.

Debido a ese temor, Kant acaba reculando y abandonando la solución conceptual que él mismo creía más lógica, la del “Estado de naciones”; la reducirá a un *sucedáneo* que denominará “asociación de naciones”⁷¹³ o “Congreso permanente de los Estados”.⁷¹⁴ La contradicción consiste en que, por un lado, quiere que la federación se diferencie de las alianzas pasajeras en que los miembros han de sentirse obligados para someter la razón de Estado al objetivo declarado común; pero, por otro, quiere mantener la soberanía de los miembros. Y esto se agudiza si tenemos en cuenta que, por Congreso, entiende “sólo una confederación arbitraria de diversos Estados, disoluble en cualquier momento, no una unión que (como la de los Estados norteamericanos) esté fundada (...) en una constitución estatal”.⁷¹⁵ Parece evidente que con este sucedáneo no se soluciona nada, pues a falta de la fuerza coercitiva de una constitución, el proyecto permanecerá secuestrado por una inestable constelación de intereses y fracasará.⁷¹⁶ Como Habermas, en el fondo al igual que Kant, no cree que dicha asociación de naciones deba reducirse a una organización moral, tratará de desenredar el nudo que conduce a Kant a tomar el camino del sucedáneo para volver sobre la senda de la constitucionalización cosmopolita.

Desde luego, una República mundial haría imposible la guerra en tanto que guerra, pues no habría conflictos “externos”. Sin embargo, Habermas afirma que la idea de una república mundial no se agota en la imagen de un orden jurídico supranacional al que se

⁷¹¹ Kant, *Ideas para una historia universal...*; en Habermas, *El Occidente escindido*, p. 120.

⁷¹² *ibid.*, p. 124

⁷¹³ En vez de la “idea positiva de una república mundial” se trata del “sucedáneo negativo de una federación protectora frente a la guerra” (Kant, *Sobre la paz perpetua*, p. 26) que procede mediante actos de voluntad libre y no pensados según el modelo contractual (Habermas, *La inclusión del otro*, p. 151).

⁷¹⁴ Kant, *La metafísica de las costumbres*, p. 191.

⁷¹⁵ *ibid.*, p. 191.

⁷¹⁶ Consciente del déficit de realismo de su teoría, acabará apelando a la razón: “Si (un) Estado dice: ‘no debe haber ninguna guerra entre otros Estados y yo, a pesar de que no reconozco ningún poder legislativo supremo que asegure mi derecho y al que yo asegure su derecho’, no puede, entonces, entenderse en absoluto dónde quiero basar la confianza en mi derecho, si no existe el sustituto de la federación de las sociedades civiles, es decir, el federalismo libre, al que la razón debe vincular necesariamente con el concepto del derecho de gentes” (Kant, *Sobre la paz perpetua*, p. 25; en Habermas, *La inclusión del otro*, p. 152). Seguirá, no obstante, abierta la cuestión decisiva sobre la autovinculación de los Estados que siguen existiendo como soberanos.

someten los poderes del Estado “por analogía con un derecho público o civil de hombres individuales”.⁷¹⁷ Lo ambicioso, según él, de la apuesta cosmopolita pasa por transformar el derecho internacional, en tanto que derecho *de los Estados*, en un derecho *de los individuos*: al cosmopolitismo le bastaría, para ser tal, con que los derechos humanos y civiles reconocidos a los individuos atravesen todas las relaciones internacionales.⁷¹⁸ Esta es la tesis de Habermas, la necesidad de tender hacia una constitucionalización cosmopolita del derecho internacional; y requiere eliminar o difuminar la diferencia entre soberanía interior y soberanía exterior, algo que Kant no hace al poner sus esperanzas en una mera “asociación de naciones” que depende de la adscripción voluntaria de Estados dispuestos a mantener la paz.⁷¹⁹

Según Habermas, el error de Kant fue no concebir de manera suficientemente abstracta su idea, bien fundamentada, que consistía en partir de un derecho internacional centrado en los Estados y dirigirlo hacia un derecho cosmopolita. Se confundió al identificar automática y necesariamente el cosmopolitismo con la idea de una república mundial.⁷²⁰ La falsa alternativa entre el dominio mundial de un gobierno y el sistema de Estados soberanos de su época le hizo arredrarse, pues temió las posibles consecuencias de un “despotismo sin alma” ante la distribución asimétrica del poder y la complejidad de una sociedad mundial con grandes desniveles sociales y escisiones culturales.

2.2 Pragmáticamente: una filosofía de la historia.

A pesar del error de Kant, Habermas, siguiendo a Thomas A. McCarthy⁷²¹, defiende la tesis de que el de Königsberg no impugna de ningún modo la idea misma de una situación cosmopolita. Lo que sucedería es que, como hombre de su tiempo, era consciente de que los Estados aún estaban impregnados de realismo hobbesiano y no estaban maduros para desprenderse de su soberanía recién adquirida. Por ello, haciendo paradójicamente gala de cierto realismo, fiará la constitucionalización cosmopolita a las fuerzas de un decurso histórico que jugaría a favor.⁷²² Su “sucedáneo” de asociación hay que entenderlo en la idea de un contexto de *tendencias favorables* tan denso como sea posible: en eso consistía su filosofía de la historia en clave cosmopolita, que debería hacer posible la

⁷¹⁷ Habermas, *El Occidente escindido*, p. 121

⁷¹⁸ *ibid.*, p. 122

⁷¹⁹ *ibid.*, p. 123.

⁷²⁰ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 151; *El Occidente escindido*, p. 124; *Entre naturalismo y religión*, p. 318 y ss. Habermas desarrolla más profundamente las estrecheces conceptuales que llevan a Kant a error. En primero lugar, al centrarse más en la revolución francesa que en la americana, concibe la soberanía del pueblo como indivisible. De ahí se deriva la segunda estrechez, al concebir, siguiendo el modelo republicano, la formación racional de la voluntad popular como *constituyente* del poder político (ya se ha dicho que a Habermas le basta con que sea racionalizador del poder político). Y, en tercer lugar, porque tendría miedo a que las revoluciones francesa y americana no fueran más que flor de un día. Es evidente que será con su concepción procedimental de soberanía popular como Habermas trate de sobrepasar a Kant.

⁷²¹ McCarthy, *On reconciling cosmopolitan unity and national diversity*, p. 235. Sobre esto: Habermas, *El Occidente escindido*, p. 123 y pp. 140-142.

⁷²² Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, p. 20. Beck coloca a Kant junto a Marx, Smith o Simmel, como precedentes de un cosmopolitismo pragmático y no sólo normativo (en la misma línea que el suyo o el de Habermas, por tanto) puesto que para todos ellos “la disolución de las pequeñas comunidades territoriales y la extensión de la interdependencia universalista social y económica (¡sin existir aún la exposición al riesgo!) constituyeron la señal, por no decir incluso la ley, de la historia universal”.

“conciliación de la política con la moral” a partir de un escondido “diseño de la naturaleza”. En este caso tres son las tendencias, nacidas de la propia razón, en las que Kant confía: la naturaleza pacífica de las repúblicas⁷²³, la fuerza pacificadora del libre mercado⁷²⁴ y la función crítica e incipiente de una esfera pública mundial donde los filósofos tendrían que tener un gran peso.⁷²⁵

Habermas pudo, con su artículo de 1996⁷²⁶, después de doscientos años de *La paz perpetua* kantiana, poner en tela de juicio el optimismo kantiano. Advierte que el nacionalismo exacerbado del siglo XX no hizo otra cosa que traer guerras, que las contradicciones del capitalismo han conducido a la lucha de clases en el interior de los Estados y al imperialismo en política exterior, y que, con la introducción de la conciencia histórica, la propia filosofía se ha hecho escéptica frente al poder de la razón. Sin embargo, dando otra vuelta de tuerca, Habermas abrigaba, cuando escribió su artículo, cierta esperanza. Y lo hacía retomando los mismos puntos que Kant. En primer lugar, aunque los Estados democráticos no tienen menos guerras, sí se comportan en sus relaciones de modo menos belicista ya que con las motivaciones de los ciudadanos se transforma también la política exterior del Estado. La fuerza militar, además de por razón de Estado (por intereses nacionales), se mueve también por el deseo de expansión de formas no autoritarias de Estado y de gobierno. En segundo lugar, con el reequilibrio económico introducido por el Estado del bienestar, la interdependencia económica entre las economías nacionales pudo conducir a ese “sometimiento de la política internacional a los imperativos de la economía” al que Kant había asignado correctamente una eficacia pacificadora. Por lo demás, la interdependencia económica que trae consigo la globalización ha acabado con el paradigma westfaliano donde las economías eran nacionales y controlables por el Estado: se diluyen los límites constitutivos entre la política interior y la exterior, restando independencia a aquellos sujetos sobre los que estaba perfilada la asociación kantiana de Estados libres. En consecuencia el *soft power* ha ido ganando relevancia sobre el *hard power*, lo cual, aunque no nos aleja del dominio y de la violencia en las comunicaciones, sí nos aleja de la guerra como tal. Y, en tercer lugar, aunque Kant no contó con la falta de

⁷²³ “Si es preciso el consentimiento de los ciudadanos (...) para decidir si debe haber guerra o no, nada es más natural que se piense mucho el comenzar un juego tan maligno, puesto que ellos tendrían que decidir para sí mismos todas las calamidades de la guerra (Kant, *Sobre la paz perpetua*, p. 17; en Habermas, *La inclusión del otro*, p. 154).

⁷²⁴ Kant, *Sobre la paz perpetua*, p. 41. “Se trata del espíritu comercial que no puede coexistir con la guerra y que, antes o después, se apodera de todos los pueblos. Como el poder del dinero es, en realidad, el más fiel de todos los poderes subordinados al poder del Estado, los Estados se ven obligados a fomentar la paz”.

⁷²⁵ *ibid.*, pp. 43-44. “Pero es imprescindible –y nada sospechoso– para ambos que los reyes, o que los pueblos soberanos, que se gobiernan a sí mismos por leyes de igualdad, no dejen desaparecer o acallar a la clase de los filósofos, sino que los dejen hablar públicamente para aclaración de sus asuntos”. De esta forma se produciría un “incremento de cultura” y se llegaría así a “un más amplio acuerdo sobre los principios” (pp. 40-41), haciendo realidad el proceso de ilustración que el uso público de las libertades comunicativas prometía. Por lo demás, añade: “Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (...) entre los pueblos de la tierra (i) que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino un necesario complemento (del derecho político y del derecho de gentes) mediante unos públicos derechos humanos en general y asimismo un complemento de la paz perpetua, a la que sólo bajo esta condición (a saber: una esfera pública mundial en funcionamiento, J.H.) puede aproximarse de un modo continuo” (p. 30).

⁷²⁶ Habermas, *La inclusión del otro*, “La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años”. Retoma la idea en “¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional?”, *El Occidente escindido*, pp. 140-142.

transparencia de un espacio de la opinión pública mundial dominada por los medios de comunicación de masas, lo cierto es que algo así como una opinión pública mundial sí nació con la guerra de Vietnam o la del Congo, y sigue viva con las cumbres temáticas de la O.N.U. Se trata de una esfera pública mundial que aún hoy ha de ser canalizada por medio de esferas públicas nacionales, pues, por una parte, faltan estructuras que la sustenten tanto a nivel mundial como a nivel europeo y, por otra parte, se requiere el siempre escaso y frágil recurso que es la cultura política liberal, donde puedan echar raíces ONG's y demás instituciones de la libertad y que sirva como medio en donde se lleven a cabo los progresos en la civilización política de la población.

No obstante, debido a las estrecheces de la filosofía trascendental, que aún no pensaba desde una conciencia histórica, Kant ignora que el derecho que tiene en mente (desde el solipsismo metódico con el que enfoca su teoría) se basa en una cultura cristiana común. Cae, sin darse cuenta, en la convicción “humanista” de la superioridad de la civilización europea y de la raza blanca, sin atender al hecho de que el derecho internacional fue concebido a la medida de los Estados privilegiados. Por culpa de la filosofía trascendental, separa lo interior de lo exterior, la moralidad de la legalidad, e ignora la conexión que una cultura política liberal establece entre percepción inteligente de intereses, visiones morales y costumbres, esto es, tradición, de un lado, y crítica, de otro. Por eso, frente a Kant, hoy Habermas puede decir que las prácticas de una cultura tal vinculan a la moral, al derecho y a la política y conforman simultáneamente un contexto apropiado para una esfera pública que impulsa un proceso político de aprendizaje. Por eso, Kant no tendría que remitirse a una intención metafísica de la naturaleza para explicar cómo “un acuerdo social urgido patológicamente se puede transformar en un todo moral”.⁷²⁷ Aquí es donde entrará la Teoría del discurso.

3. El Cosmopolitismo actual en la encrucijada: entre el proyecto kantiano y la potencia hegemónica

“Cuando la política de derechos humanos se convierte en una simple tapadera para encubrir, y en vehículo para imponer, los intereses de las grandes potencias, o cuando una superpotencia desdén la Carta de la ONU y se arroga unilateralmente el derecho de intervención; cuando, violando el derecho internacional humanitario, invade un país y justifica este acto en nombre de valores universales, entonces se confirma la sospecha de que el programa de los derechos humanos consiste en su abuso imperialista”.⁷²⁸

Es archisabido que los conflictos culturales encubren en realidad, demasiadas veces, conflictos de intereses más profundos (distribución asimétrica del poder; externalidades; escasez de reservas energéticas; posiciones geoestratégicas, etc.). Pero para rechazar el consecuente reproche que se le podría hacer al idealismo, Habermas desenmascará lo que hay tras las respuestas de neoconservadores y realistas, y les opondrá su idea de una sociedad mundial políticamente constituida pero sin gobierno mundial. Para ello, su punto

⁷²⁷ Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, p. 9. Por lo demás, sobre la idea del “pueblo como soberano que aprende” Habermas se remita a Brunkhorst, *Demokratie und Differenz* (en Habermas, *La inclusión del otro*, p. 160).

⁷²⁸ Habermas, “El concepto de dignidad humana y los derechos humanos”, *La Constitución de Europa*, p. 34

de partida es que la “modernidad” ha dejado de ser propiedad de Occidente para ser una palestra donde distintas civilizaciones con sus formas culturales se encuentran con una común infraestructura social.⁷²⁹

3.1 El realismo y la política hegemónica:

El realismo retomó fuerte aliento en todo el mundo en 2001, tras el 11S, impregnando a una política hegemónica (que en aquel entonces se impuso incluso sobre un neoliberalismo que afirmaba sin rubor que el imperio de las leyes –del mercado– se ejecuta a sí mismo, sin necesidad de sanción estatal). Aclaremos que el realismo puede identificarse con la visión del científico político que nacería con Maquiavelo (y secundada por Hobbes), cuando el florentino escribe aquello de que “siendo mi intención escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente buscar la verdadera realidad de las cosas que la simple imaginación de las mismas (...) Porque hay tanta diferencia de cómo se vive a cómo se debe vivir, que quien deja lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su salvación”.⁷³⁰

La lectura que viene haciendo el realismo político es que los Estados, que se encontrarían entre sí en una especie de estado de naturaleza, se coordinarían por los principios del derecho internacional clásico, que conforman lo que venimos a denominar el sistema de Westfalia. Verbigracia: la igualdad formal entre Estados; el principio de no-intervención en los asuntos internos de otros Estados; y el consentimiento de los actores estatales como base de la obligación jurídica internacional.⁷³¹

3.1.1 Carl Schmitt y la mentira existencialista del realismo:

Con el auge del realismo reaparece la figura de un importantísimo teórico de la política, Carl Schmitt. Se trata del jurista del nazismo por antonomasia, frente a quien Habermas ha pensado buena parte de su teoría política y jurídica.

Según cree Schmitt⁷³², el Estado democrático constitucional sólo habría podido domesticar el poder político en tanto sujeto reconocido como tal por el Derecho internacional. Se trataría de un existencialismo político que retoma del derecho internacional clásico el modelo de un equilibrio inestable de poder entre actores colectivos que persiguen sus intereses propios sin limitaciones normativas. Y como cualquier concepción de justicia es, según él, controvertida, todo intento de pacificación duradera de estados belicistas fracasará.

Sin justificar su no-cognitivism, Schmitt acusa al universalismo de la Ilustración de obviar que el poder político lleva impreso con caracteres indelebles la tendencia a la autoafirmación colectiva de una comunidad particular. Esto, por cierto, le permite ofrecer

⁷²⁹ Habermas, “La política de Europa en un callejón sin salida”, *¡Ay, Europa!*, p. 97

⁷³⁰ Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, (Madrid: Tecnos, 1998), p. 61

⁷³¹ David Held, *La democracia y el orden global: del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, (Barcelona etc.: Paidós, 2002), pp. 3-4

⁷³² Sobre el grueso de su teoría me remito a lo esbozado en el primer capítulo.

una explicación de tendencias actuales como la desestatalización de la política y la formación de grandes espacios culturales.⁷³³ Denuesta la “moralización de la política” y acusa de “error categorial” a una política de derechos humanos que trate de imponer baremos normativos a un potencial de poder y fuerza que se sustrae a las normas.⁷³⁴

Con la hermenéutica de la sospecha (ésta reza que habría intereses inconfesables detrás de toda acción bélica realizada en nombre de la humanidad o la universalidad), él y los suyos difunden el escepticismo ante la preeminencia de lo justo sobre lo bueno y como consecuencia construye su concepto, cargado metafísicamente, de “lo político”. Entendemos ahora por qué concibe como una discriminación deshonesto la de demonizar y criminalizar al adversario tachándolo de “culpable”: sería algo arbitrario, infundado y sólo haría más atroz la guerra entre enemigos que en sí mismos serían iguales. Y también se comprende sus miedos hacia una sociedad civil mundial que dejaría en suspenso la fundamental independencia del Estado nacional.

No obstante, su modelo de equilibrio de fuerzas entre bandos bélicos ya no tiene sentido. Primero, por la asimetría del reparto de poder en un mundo unipolar. Y, segundo, por la situación actual que ya no está determinada por la imagen de la guerra clásica entre Estados. Hoy, con el terrorismo, por ejemplo, la guerra ya no es monopolio de los estados soberanos, así que el temor de Schmitt ante el moralismo desinhibidor de los esfuerzos por proscribir la guerra carece de objeto.

3.1.2 Deficiencias teóricas de realistas. Una base para la “guerra justa” o “legal”

Ya han quedado mencionadas las perversas derivas de la filosofía de la historia, del historicismo y de la hermenéutica. Todas ellas son herederas de una mala interpretación de Hegel que hoy da alas al republicanismo más conservador. El propio existencialismo posmoderno de Heidegger se vuelve, desde el puro existencialismo relativista, y con un descarnado decisionismo que no necesitará ser argumentado, a la tradición que habría de seguir el pueblo alemán para cumplir su destino, mostrándonos el lazo existente entre el existencialismo heideggeriano, el relativismo, el realismo y la política hegemónica.

De igual modo, será con su imagen pesimista del hombre y su opaco concepto de “lo” político como Schmitt trate de recubrir, interesadamente, de legitimidad al principio del Derecho internacional de no-intervención. Así los Estados podrían moverse por el escenario internacional sin cortapisas, defendiendo sus intereses no justificados como valores no negociables. Los imperativos de autoafirmación y la racionalidad instrumental seguirán siendo los mejores reguladores de los actores colectivos para los teóricos de la

⁷³³ Como en el derecho internacional clásico, el nuevo orden del derecho internacional tampoco está garantizado por “cualquier idea sustantiva de la justicia”, ni tampoco por una conciencia jurídica internacional”, sino por el “equilibrio de las potencias”. Para las citas de Schmitt: Habermas, *El Occidente escindido*, p. 187). Sobre esto también Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*.

⁷³⁴ Habermas, *Tiempo de transiciones*, p. 35

Razón de Estado.⁷³⁵ Pues bien, desvelar los intereses realistas del posmodernismo y la manipulación a la que se puede someter al relativismo moral es en realidad la tarea del filósofo crítico que hace suyo el legado de la modernidad. Por fortuna, hay incluso teóricos realistas que han preparado el terreno:

“En realidad, el realismo mismo, si lo atacamos con sus mismas armas, se revela con frecuencia en la práctica como una posición tan condicionada como cualquier otra forma de pensamiento. En política, la creencia de que ciertos hechos son inalterables o de que ciertas tendencias son irresistibles refleja comúnmente la falta del deseo o del interés en cambiarlos o en resistirse a ellos. La imposibilidad de ser un realista completo y consistente es una de las lecciones más certeras y más curiosas de la ciencia política”.⁷³⁶

Sirva esto para aclarar que Schmitt sólo quería legitimar el imperialismo nazi (por vía de *calificar* como *agente del mal* al enemigo interior⁷³⁷) y Heidegger, políticamente, usó él mismo su teoría para *fundamentar* que todo un pueblo cumpliera su *dasein* siguiendo las doctrinas del partido nazi. Ellos mismos caen en todo lo que critican: moralización de la política en el caso de Schmitt, monologismo y metafísica en el caso de Heidegger. Esa es la tesis de Habermas.

Ni siquiera Walzer, quien entiende la comunidad política no como comunidad étnica de descendientes sino como comunidad de herencia cultural, cree que sea posible eso de la “guerra justa”, y se postula a favor del derecho a la autodeterminación nacional que poseería toda comunidad con una identidad colectiva cuando ésta, consciente de su herencia cultural, tiene la voluntad y la fuerza de luchar por una forma de existencia estatal y afirmar su independencia política. Aunque no parta de un nacionalismo étnico, desde su comunitarismo (comunidad de herencia cultural) sólo concibe intervenciones justificadas cuando el gobierno estuviese en contra de las verdaderas aspiraciones del pueblo y amenace la integridad de la comunidad. “Un Estado está legitimado o no en función del ‘ajuste’ entre gobierno y comunidad, esto es, del grado en que el gobierno represente de hecho la vida política de su pueblo”.⁷³⁸ Sólo entonces estará justificado apoyar un movimiento de liberación nacional o defender la integridad de una comunidad agredida que no pueda preservarse mediante una conaintervención. O, en casos de masacre o genocidio, en tanto un gobierno priva a sus propios ciudadanos de la posibilidad de expresar su forma de vida. Todo lo que se oponga a ese sujeto metafísico que es “el pueblo”, formaría parte, también para él, de eso que viene a llamarse despectivamente la moralización de la política.

A todos ellos se les podría aplicar las siguientes críticas que Habermas lanza directamente a Schmitt.

⁷³⁵ “El Estado no puede dejar que su desaprobación moral de la violación de la libertad se interponga en el camino de una acción política acertada, inspirada ella misma por el principio moral de la supervivencia nacional”. [Hans J. Morgenthau, *Escritos sobre política internacional*, (Madrid: Tecnos, 1990)].

⁷³⁶ E. H Carr; citado en Guariglia, *En camino de una justicia global*, p. 53

⁷³⁷ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 186

⁷³⁸ Michael Walzer; citado en *La inclusión del otro*, p. 129

En primer lugar, el *no-cognitivism* de Schmitt y la consecuente hermenéutica de la sospecha se fundan en una supuesta inconmensurabilidad de las distintas concepciones de la justicia sin que él haya nunca ofrecido una fundamentación filosófica de esta tesis. “Schmitt pretende llevar a cabo una radical crítica moral de un mundo sin trascendencia ni seriedad existencial, una crítica de la ‘dinámica de la eterna competencia y la eterna discusión’, de la ‘fe de masas de un antirreligioso activismo de la inmanencia’”.⁷³⁹ Por eso vale la crítica que Habermas lanza contra el no-cognitivism⁷⁴⁰, porque para el escepticismo puede haber buenos motivos empíricos pero no buenas razones filosóficas: el resentimiento contra la Modernidad de Schmitt permanece enteramente ciego ante las fecundas ideas de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización que siguen definiendo la autocomprensión normativa de la Modernidad.

En segundo lugar, el *concepto existencialista de “lo político”* se asienta en un irresoluble antagonismo entre naciones que afirmarían unas contra otras sus respectivas identidades colectivas. Por tanto, el lugar de lo político sería el núcleo impenetrablemente irracional de la violencia burocrática de un poder ejecutivo estatal que no debe verse domesticado por el Estado de Derecho en cuanto a su nuda autoafirmación contra los enemigos exteriores e interiores. Así nace la idea del “Estado detrás del derecho” con la que Schmitt defiende un positivismo antiparlamentario que luego trasvasará a los *grandes espacios* (a los que se le transfiere el principio de no-intervención) con la intención de salvaguardar un deseable orden mundial. Habermas desvela que a esto subyacen dos supuestos erróneos: por una parte, no presta atención a los peligros de una conducción asimétrica de las hostilidades; y, además, se aferra a la falsa idea de una relativa independencia de los sujetos del derecho internacional.⁷⁴¹ Frente a Schmitt es necesario oponer la Doctrina del derecho kantiana reconstruida por Habermas en términos de la ética del discurso en *Facticidad y validez*. Con ella hemos explicado la función de racionalización del poder que la Constitución debe asumir y que la voluntad ciudadana debe propalar, tanto dentro como fuera de las fronteras del Estado nacional. Los problemas internacionales exigen la cooperación de la comunidad internacional en un marco institucionalmente apropiado, en redes políticas que no estén, como las actuales, unilateralmente especializadas y dominadas por las naciones más poderosas.

En tercer lugar, partiendo de su aparato conceptual, a todos ellos les acusa de mantener un *confuso concepto de derechos humanos* que no diferencia de manera suficiente las dimensiones de derecho y moral. En ese mismo sentido, percibe que todos ellos se centran en la soberanía exterior (capacidad de autoafirmación en el orden internacional), por lo que les invita a adoptar otra comprensión de la autodeterminación democrática que no reduzca el aspecto de la soberanía interna al punto de vista del mantenimiento efectivo de la paz y el orden, aspectos propios de la soberanía exterior.

Frente a ellos, Habermas reflexiona en *Facticidad y Validez* desde las categorías de la soberanía interna hasta dar con su concepto procedimental de soberanía popular. Con él

⁷³⁹ Chr. Schönberger; citado en Habermas, *El Occidente escindido*, p. 185

⁷⁴⁰ Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 127-231. Cf cap. 2.5.1 de este trabajo.

⁷⁴¹ Habermas, “La política de Europa en un callejón sin salida”, *¡Ay, Europa!*, pp. 99-100

derrumbará los argumentos exitosos e históricamente eficaces formulados por Carl Schmitt contra las fundamentaciones humanistas del pacifismo jurídico de la tradición de Kelsen. Habermas sí cree, por ejemplo, que hay argumentos a favor de la “guerra justa”; aunque advierte que “el hecho de que un Estado resulte ilegítimo según el baremo del Estado de derecho democrático no es, desde luego, ninguna condición *suficiente* para una intervención en sus asuntos internos”.⁷⁴²

“Una política para la paz que mire al futuro exige tener en cuenta la complejidad social y política de las causas de la guerra. En el orden del día se encuentran estrategias que –libres de violencia según las posibilidades– tienen efecto en la situación interna de los Estados formalmente soberanos con el objetivo de fomentar una economía autosostenida y condiciones sociales soportables, una participación democrática igualitaria, el Estado de derecho y una cultura de la tolerancia. Tales intervenciones en favor de una democratización del orden interno son, sin embargo, incompatibles con una comprensión de la autodeterminación democrática que fundamenta el derecho a la independencia nacional por la autorrealización colectiva de una forma de vida cultural”.⁷⁴³

En definitiva, desde sus postulados crítico-discursivos, Habermas pretende dejar de lado toda “moralización” de la guerra, incluido el recurso abusivo al “fundamentalismo de los derechos humanos” para justificar una guerra interesada mediante la cobertura de una aparente legitimación jurídica.⁷⁴⁴ Lo que requeriría la proscripción de la guerra es dar pasos hacia la “juridificación”, tal y como él la entiende de acuerdo con los postulados discursivos, de las relaciones internacionales. Retomando a Klaus Günther, escribe:

“Determinadas apelaciones justificadas moralmente amenazan con adoptar rasgos fundamentalistas si, por una parte, se orientan no a la puesta en marcha de procedimientos jurídicos (tanto para la (positivación como para la) aplicación y ejecución de los derechos humanos, sino al empleo de modo directo del esquema interpretativo con el que imputar violaciones de derechos humanos, y si, por otra parte, se convierten en las únicas fuentes de las sanciones exigidas”.⁷⁴⁵

Tras la juridificación de las relaciones internacionales, las guerras “justas” o “injustas” pasarían a ser guerras “legales” o “ilegales”, algo que, además, aportaría beneficiosas garantías procesales a los criminales juzgados.⁷⁴⁶ Huelga recordar que, aunque queden así diferenciados el derecho y la moral, el contenido universalista de la moral siempre se injertará en el derecho gracias a un procedimentalismo, falibilista y siempre revisable, que trata de institucionalizar el punto de vista moral. El código que es el derecho vinculará así las sentencias y sanciones al poder comunicativo.

⁷⁴² Habermas, *La inclusión del otro*, p. 130

⁷⁴³ *ibid.*, p. 131

⁷⁴⁴ *ibid.*, pp. 186-187

⁷⁴⁵ Klaus Günther; citado en *La inclusión del otro*, p. 187 (las paréntesis son de Habermas).

⁷⁴⁶ *ibid.*, p. 178-179. También: Habermas, *El Occidente escindido*, p. 105

3.1.3 La política hegemónica:

A la política hegemónica ya no le basta hoy con apelar a la autoafirmación puesto que Auschwitz deslegitimó el principio de no-intervención.⁷⁴⁷ Las actuaciones bélicas se hacen en nombre del universalismo y del “pacifismo moral”, que bebería del nacionalismo liberal de John Stuart Mill (y sobre todo de las doctrinas de Francisco de Vitoria)⁷⁴⁸, y que pretende imponer un *ethos* liberal al tiempo que llama la atención sobre la diferencia moral entre acción y omisión. A esta tradición se le opone, claro, el cosmopolitismo jurídico kantiano que fundamenta un “pacifismo legal”.⁷⁴⁹

“El desacuerdo decisivo estriba en la cuestión de si se puede, y se debe, sustituir el contexto de justificación que constituye el derecho internacional por el contexto de una política con la que un poder hegemónico se autoriza a sí mismo a instaurar unilateralmente un nuevo orden mundial”.⁷⁵⁰

Pero aquí surge un gran conflicto. Ciertamente, Habermas puede ver bondades en una política hegemónica (unilateral) llevada a cabo por una potencia bienintencionada que trate de imponer un *ethos* mundial liberal. Quizás el caso de Kosovo es un buen ejemplo de cómo EEUU logró pacificar un conflicto cruel y ayudar desinteresadamente a la población civil, frente a la parálisis casi abyecta de la ONU.⁷⁵¹ Sin embargo, dicha política hegemónica practicada por los precursores de Bush desde 1991, de la mano del neoconservadurismo de George Bush dió muestras de subordinarse a intereses políticos y sobre todo económicos. La guerra de Irak polarizó la escisión entre el “pacifismo moral” estadounidense y el “pacifismo legal” europeo: ni se daba una situación que justificase la apelación al derecho de legítima defensa contra un ataque actual o inminente, ni existía una resolución del Consejo de Seguridad que autorizase la intervención.⁷⁵²

Confirmando los augurios del posmodernismo y su hermenéutica de la sospecha, hay quien lleva a cabo una moralización de la política y se ampara en un supuesto punto de vista moral, para atender a sus exclusivos intereses ahorrándose apelar a su autoafirmación o a la razón de Estado. La originalidad de la doctrina de Bush es que éste parecía creer de verdad en las bondades de los ataques preventivos y de ahí su pretensión de situarse por encima de la prohibición del uso de la fuerza recogida en la Carta de la ONU. Algo que haría inspirándose en la errónea tesis de Robert Kagan (ensayista neoconservador y ex asesor de George W. Bush) de que “los americanos viven en Marte y los europeos en

⁷⁴⁷ “La fundación de la ONU y la Declaración de los Derechos del Hombre, así como la amenaza de acciones punitivas en caso de guerras de agresión y de crímenes contra la humanidad –lo que tiene como consecuencia como mínimo una limitación, aunque sea a regañadientes, del principio de la no intervención-, han sido sin duda respuestas necesarias y correctas a las experiencias moralmente más significativas del siglo, al desbordamiento totalitario de la política y al Holocausto” (Habermas, *Tiempo de transiciones*, p. 36).

⁷⁴⁸ Francisco de Vitoria, *Sobre el poder civil; sobre los indios; sobre el derecho de la guerra*, (Madrid: Tecnos, 1998)

⁷⁴⁹ Kant siempre se negó a guerras que encubriesen intereses de potencias que “pretenden considerarse como elegidas dentro de la ortodoxia, mientras beben la injusticia como el agua” (Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, y *Sobre la paz perpetua*, p. 30). La paz debe conseguirse mediante relaciones legales y públicas, incluso entre “partes alejadas del mundo” (p. 28).

⁷⁵⁰ Habermas, *El Occidente escindido*, p. 39

⁷⁵¹ Habermas, “De la política de poder a la sociedad civil mundial”, *Tiempo de transiciones*.

⁷⁵² Habermas, *El Occidente escindido*, p. 88

Venus”, cuando en realidad lo que hace Bush con su cambio de política es establecer una cesura con la tradición estadounidense.⁷⁵³

3.1.4 Deficiencias de la política hegemónica:

Habermas replica al nacionalismo liberal de Michael Walzer⁷⁵⁴ que ningún Estado, ni siquiera una superpotencia como EEUU, tiene ya en nuestros tiempos la capacidad para autoafirmarse hacia afuera. Esto, para los estatistas en general, sería absolutamente necesario en aras de la autodeterminación democrática de los ciudadanos en el interior.

Pero lo cierto es que ningún Estado puede ya, por sí solo, conservar una forma de vida determinada. La razón esencial, como vimos en el capítulo cuatro, es que en el escenario posnacional los estados se involucran progresivamente en las redes de una sociedad mundial cada vez más interdependiente, cuya especificidad funcional avanza sin tomar en consideración las fronteras territoriales. Se trata de procesos sistémicos que destruyen las condiciones para cualquier tipo de independencia nacional: tanto los problemas técnicos como los referidos a la justicia requieren de cooperación internacional. Por eso resulta empíricamente necesario que los Estados se unan para formar organizaciones supranacionales, aceptando pérdidas en sus tradicionales competencias (como recursos tributarios) a cambio de ganar espacios para nuevos tipos de influencias.⁷⁵⁵ Así se desintegra la delimitación clásica entre política interior y exterior; y así el polémico concepto de *lo político* de Schmitt pierde también su inequívoca referencia a la autoafirmación nacional y a su reduccionista visión de la política como política exterior en forma de razón de Estado. Y a esta complejización de la sociedad mundial hay que añadir que se producen efectos secundarios indeseables normativamente:⁷⁵⁶

En primer lugar, desde un punto de vista meramente pragmático, cuanto más se impone el poder político por la fuerza, más difícil resulta que calen en el mundo las ideas liberales.

En segundo lugar, el propio núcleo universalista de la democracia y los derechos humanos debe ser lo que prohíba su imposición unilateral a sangre y fuego.⁷⁵⁷ No se puede caer en la vieja pretensión imperialista de quienes pretendían imponer un “universalismo” desde la perspectiva central de sus propias cosmovisiones, con las que percibían el mundo situado más allá de sus fronteras. Habermas apela a la autocomprensión moderna que se caracteriza por un universalismo igualitario que estimula el descentramiento de la perspectiva propia y que nos obliga a relativizar nuestro punto de vista desde las perspectivas interpretativas de los otros, dotados de iguales derechos.

⁷⁵³ *ibid.*, pp. 93 y 177

⁷⁵⁴ Michael Walzer, *Just and unjust Wars*; en Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 322

⁷⁵⁵ Habermas, *El Occidente escindido*, p. 178.

⁷⁵⁶ *ibid.*, pp. 39 y ss.

⁷⁵⁷ En la guerra de Irak: “Se ordenó a los comandantes del Ejército del Aire que solicitasen la aprobación del Secretario de Defensa, Donald L. Rumsfeld, siempre que un ataque aéreo pudiese causar la muerte de más de treinta civiles. Se propusieron más de cincuenta de estos ataques, y todos fueron aprobados” (*El Occidente escindido*, p. 99).

“La razón del derecho racional moderno no se hace valer en ‘valores’ universales que fuese posible poseer, distribuir globalmente y exportar al mundo entero, como si se tratase de bienes. Los ‘valores’ (también aquellos que pueden contar con un reconocimiento global) no están suspendidos en el aire, sino que adquieren un carácter vinculante únicamente en los órdenes y prácticas normativas de determinadas formas culturales de vida”.⁷⁵⁸

Por eso, frente al monologismo teórico, Habermas afirma que en las relaciones interestatales, al igual que en el seno de los Estados nacionales, también es indispensable la formación multilateral de la voluntad y que el paternalismo de EEUU peca de ilegitimidad en la aplicación de la coacción (a diferencia de la hipotética coacción jurídica amparada por una sociedad civil mundial).

A esto hay que añadir que se trata de una ilegitimidad clamorosa si atendemos a la doble agenda de EEUU: por una parte se compromete con tratados de desregulación (GATT, OMC, etc.), de protección medioambiental (Kyoto), o de creación de instituciones supranacionales, como el Tribunal Penal Internacional; y, por otra parte, se niega a firmarlos (TPI, o Kyoto), o hace uso de su influencia para imponer cláusulas con las exclusiones al libre comercio que le convengan.⁷⁵⁹ Esto nos permite comprobar que el etnocentrismo que subyace a la agenda hegemónica tiene más de doloso que de negligente o poco diligente: EEUU no impone sus valores neoliberales de forma unilateral porque estén convencidos de que sean mejores; usa interesadamente esos valores para sacar provecho económico y los abandona cuando económica y políticamente no saca provecho.

Sin embargo, incluso en el mejor escenario imaginable, es decir, presuponiendo buena intención a la política hegemónica, ésta se encuentra con dificultades cognitivas insuperables que nacen de la lógica propia de los discursos prácticos: en éstos se requiere someter la propuesta a un procedimiento inclusivo de creación de opinión y voluntad en el que todas las partes adopten mutuamente el punto de vista de los otros y tomen en consideración sus respectivos intereses. Sin este ensanchamiento de perspectivas (esa “*ever wider community*” que conceptuó Mead) jamás se sabrá si lo que se hace en interés de otros es lo que los otros de verdad quieren.⁷⁶⁰ De hecho, con la descolonización hubo que replantearse el sentido de la universalidad de los derechos fundamentales contra el monopolio interpretativo de Occidente: los miembros de la Asamblea General tuvieron que adoptar recíprocamente distintas perspectivas en un diálogo intercultural sobre cómo los principios de la organización mundial misma debían ser entendidos e institucionalizados. Sólo así se podría compensar el déficit del monologismo, el cual –nos avisa Habermas– no se subsana confiando en el status democrático de la potencia hegemónica; entre otras cosas porque los ciudadanos estadounidenses tendrán los mismos déficits que sus gobernantes con respecto a los intereses de los ciudadanos de otros Estados (si bien siempre es mejor que sea democrática para que entiendan qué son las

⁷⁵⁸ *ibid.*, pp. 174 y ss.

⁷⁵⁹ *ibid.*, pp. 174 y ss.

⁷⁶⁰ *ibid.*, pp. 178 y ss.

disonancias cognitivas y para que compartan afinidades entre las orientaciones valorativas con el proyecto).

Por tanto, aunque mañana los historiadores puedan constatar el éxito de alguna política hegemónica, es obvio que los contemporáneos, que no tenemos la sabiduría de las generaciones siguientes, no podemos aceptar la ambivalencia estadounidense al intentar, por un lado, constitucionalizar el derecho internacional y, por otro, instrumentalizarlo.

La respuesta que dará Habermas contra la política hegemónica neoconservadora será la de su teoría del discurso, que llevada al plano jurídico deriva en la constitucionalización del derecho (ahora del derecho internacional) desde la implementación del principio democrático. Y es que, conceptualmente, puede no ser importante de dónde venga el poder⁷⁶¹, pero sí resulta fundamental que la decisión (la sancione quien la sancione) se produzca de acuerdo a derecho.

El hecho es que hoy ni la seguridad ni el bienestar de la población pueden ser garantizados por la *pax americana*, o sea, por la política hegemónica de una potencia supuestamente bienintencionada. Al contrario, se requiere de cooperación exterior y poder blando. Y esto aún deviene más evidente si atendemos a que la soberanía estatal en el interior ya no se agota en el mero mantenimiento de la ley y el orden sino que también hay que garantizar la efectividad de los derechos civiles, y a que para ello se requiere de condiciones que no dependen de nosotros, como Habermas explica en *La constelación posnacional*. La necesaria interdependencia ya presupondría la renuncia de ir a la guerra (*ius belli*).

Su defensa de los derechos humanos no conlleva, pues, una moralización de la política, porque lo que se busca defender son derechos juridificados en un ordenamiento internacional. Y, por lo mismo, no perjudica, como temía Schmitt, al *ius in bello*: no se legitimarán ataques más encarnizados contra el enemigo; al revés, como ya se ha dicho, el enemigo podrá recurrir ante un tribunal la violación de derechos humanos y demás infracciones de normas de derecho institucionalizadas.

Por lo tanto, la tesis de Habermas se resume en que cuanto antes aprendan los Estados a integrar sus intereses nacionales en los nuevos canales de “gobernar más allá de los gobiernos”, antes podrán sustituir las formas tradicionales de la presión diplomática y de la amenaza militar por formas “débiles” del ejercicio del poder. Siguiendo este camino Habermas defenderá su propuesta de constitucionalización del derecho internacional: frente a la guerra justa o injusta ahora habría una guerra legal o ilegal, con los respectivos derechos para el reo.

⁷⁶¹ Habermas restringe ahora ya la fuerte conexión Derecho-poder en favor de un poder comunicativo que estará a la base de la creación del Derecho legítimo.

3.2 Habermas: una propuesta neokantiana frente al realismo y la política hegemónica⁷⁶²

Habermas advierte con pesar lo que denomina como “aguijón realista que se clava en la carne de los derechos humanos”: si los objetivos de la política exterior están determinados por la razón de Estado, la organización política interna carecería de importancia al actuar fuera de las propias fronteras.⁷⁶³ Por eso, desde 1996 viene haciendo frente tanto al realismo como a la política hegemónica del “pacifismo moral”, propia del modelo occidental estadounidense (que aunque en teoría debería ser detestado por el realismo político parece ser una reedición encubierta de lo mismo), y defendiendo el modelo occidental europeo de constitucionalización para las relaciones internacionales como la única vía para acabar con la moralización directa y arbitraria de la política.

Tanto al realismo en general como a la política hegemónica de autoafirmación frente al “eje del mal” (exacerbada tras el 11S), en particular, Habermas les opone un modelo inspirado en la integración política de la UE. Se trata de un modelo de cesión paulatina de soberanía hacia arriba que aboca en una soberanía multinivel y no en un macro Estado soberano con todo el poder político y de sanción. Tras defender la plausibilidad de una propuesta así formulada contra las objeciones realistas, y en un Occidente escindido entre dos propuestas contrapuestas en política internacional, Habermas apostará por una política de derechos humanos no concebida desde el solipsismo de una potencia paternalistamente “bienintencionada”, sino como un proyecto de sometimiento generalizado de las relaciones internacionales al derecho y avalado por un poder político de sanción que no quede en las únicas manos de un gobierno mundial (esto es, un poder administrativo mundial), sino de múltiples regímenes transnacionales políticamente integrados pero que se autocomprendan como compartiendo un mismo mundo. Su propuesta en busca de la “paz perpetua” es, por tanto, heredera de Kant, quien nunca dejó de tener la imagen de la República mundial como idea regulativa, pese a renunciar a ella.⁷⁶⁴ Esa “paz perpetua” representa un ideal gracias al cual puede prestarse atractivo y fuerza visible a la idea del orden cosmopolita. Junto al derecho estatal y al derecho internacional colocará el derecho cosmopolita porque –asegura– no cabe mediatizar la autonomía de los ciudadanos a través de la soberanía de sus Estados.⁷⁶⁵

Como hemos puesto de manifiesto con su “concepto procedimental de soberanía popular”, al margen de su contenido puramente moral, los derechos humanos tienen también la estructura de derechos subjetivos, de modo que, por su propia naturaleza, reclaman una vigencia positiva dentro de un ordenamiento jurídico con capacidad coactiva. Si fueran positivados en un ordenamiento jurídico democrático de alcance mundial (análogamente a como lo están en nuestras constituciones), podríamos partir entonces de la base de que los destinatarios de tales derechos pueden entenderse a sí mismos también

⁷⁶² Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 322 y ss

⁷⁶³ Habermas, *Tiempo de transiciones*, pp. 35

⁷⁶⁴ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 317. Ver también: Anthony Pagden, "Las tres grandes tradiciones históricas. Una genealogía de la postmodernidad (seguido de diez tesis)," *Cuadernos de la Fundación Juan March* 8 (2002): 19-48; citado en Peña, *La ciudad sin murallas: política en clave cosmopolita*.

⁷⁶⁵ Kant, *Sobre la paz perpetua*, p. 164

como sus autores. En este sentido tienen que caminar las instituciones de la ONU en aras de ir cerrando el círculo de aplicación coactiva del derecho y la legislación democrática. Pero mientras no existan tales instituciones para garantizar ese autogobierno, las normas de derecho internacional, “por muy moral que sea su contenido, no deja(rán) de ser limitaciones *impuestas* por la *fuera*”.⁷⁶⁶

No obstante, debido a la dificultad de la solución y al valor de lo que está en juego (la integridad de las víctimas), Habermas improvisa una solución intermedia. Cree que de momento, si no hay otro remedio y sin que deba convertirse en regla, tiene que ser posible que los vecinos democráticos acudan excepcional y rápidamente en auxilio, legitimados por el Derecho internacional. Pero, puesto que la sociedad civil no está representada, se requerirá de una sensibilidad especial: las instituciones y los procedimientos que existen son entonces los únicos controles con los que se puede contar para formular los juicios, ciertamente falibles, de una parte que pretende actuar en nombre de todos (Habermas advierte en su artículo sobre la Paz Perpetua que sólo las sociedades de la OCDE, con paz y bienestar, pueden armonizar más o menos sus intereses nacionales con el nivel de aspiración de la ONU a una sociedad civil mundial).⁷⁶⁷

En conclusión, a medio plazo Habermas pretende poner coto a la guerra con un “pacifismo legal” o del derecho (en la línea de Kant a Kelsen⁷⁶⁸): no con los medios del Derecho internacional clásico, sino con los de un ordenamiento cosmopolita plenamente juridificado, sin la necesidad de crear una República mundial. Y es que ser directamente miembro de una asociación de ciudadanos del mundo defendería al ciudadano de un Estado también frente a la arbitrariedad de su propio gobierno: un derecho que se eleve por encima de la soberanía de los Estados permitiría arrestar y enjuiciar a funcionarios por crímenes cometidos al servicio del Estado. Hacia eso venimos caminando si atendemos, entre otros, al caso de Pinochet; es decir, al principio de “justicia universal”, positivado a discreción en cada legislación nacional (últimamente desmantelado por doquier, a causa de las distintas presiones diplomáticas) en relación a lo dispuesto en el Estatuto de Roma, que es el que da origen al Tribunal Penal Internacional.

3.2.1 Adaptación del concepto de soberanía estatal a las nuevas formas de gobernar más allá de la soberanía estatal

3.2.1.1 La impotencia del Estado nacional frente a las patologías sistémicas

Habermas advierte en “*¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista?*”⁷⁶⁹ que las concepciones modernas de la constitución proyectan siempre implícitamente un orden legal completo que comprende la totalidad como una combinación de tres ámbitos:

⁷⁶⁶ Habermas, *Tiempo de transiciones*, p. 39

⁷⁶⁷ *ibid.*, pp. 40 y s.

⁷⁶⁸ Hans Kelsen, *La paz por medio del derecho*, (Madrid: Trotta, 2003), p. 46. Kelsen apuesta por una unión de estados en un Estado federal mundial. Pero, puesto que concede que este Estado sería el resultado de una “evolución lenta y larga” que entre otras cosas requeriría una igualación cultural entre las naciones, se conforma de momento la propuesta menos ambiciosa de un tribunal internacional al que los Estados se sometan voluntariamente.

⁷⁶⁹ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, pp. 315-335

el Estado administrativo (cómo se transforma en poder legítimo la violencia organizada en el Estado), la economía (sistema funcional básico, regido por el medio dinero, que entra en juego porque el Estado fiscal depende del tráfico de mercancías) y la sociedad civil (fundamento de la formación de la opinión pública y de la formación de la voluntad política en forma de una red de las relaciones entre los ciudadanos, en sentido liberal – como maximizadores de utilidad– o republicánamente entendidos –como relaciones entre ciudadanos solidarios–). Esta triple referencia de la constitución política (Estado, economía y sociedad civil) tendría una explicación sociológica: todas las sociedades modernas se integran por el poder (organización en forma de Estado burocrático), el dinero (mercado en forma de economía capitalista) y el entendimiento (formación de consenso en forma de sociedad civil).

Como ya anticipamos con la propuesta metodológica de dos niveles conceptualizada por Habermas (cap. 2), reaparecen en este esquema, por una parte, la sociedad (cuyos componentes estructurales sirven para la *reproducción simbólica* de la sociedad como mundo de la vida, donde la interacción es mediada por una acción comunicativa orientada al entendimiento) y, por otra parte, los dos principales sistemas que contribuyen a la *reproducción material* de la sociedad (administración y mercado), que se fueron diferenciando de las estructuras del mundo de la vida y que hoy, integrados por sus respectivos medios (poder y dinero), nos obligan a orientarnos hacia el éxito. Y, como ya se trató de desarrollar en la segunda parte de esta tesis, su propuesta normativa pasa por el diseño de una constitución política que, con ayuda de un derecho legítimo (conectado al poder comunicativo) que “racionalice” el poder y que se extienda por toda la sociedad, dé a estos sistemas una forma tal (y los sintonice entre sí de tal modo) que cumplan sus funciones conforme a un “bien común”; éste será en esencia controvertido y se explica por el equilibrio entre las tres magnitudes independientes. Y es que sólo con la protección del orden y la salvaguarda de la libertad como funciones propias del Estado no se consigue, a la larga, el nivel necesario de legitimidad. Tampoco encontrando los condicionantes económicos y culturales para el mantenimiento y la estabilidad de la comunidad política. Para garantizar la legitimidad se deben prevenir las patologías y los perversos desarrollos sistémicos: el poder de la organización estatal debe garantizar el derecho sin deslizarse hacia la violencia represiva; la economía debe impulsar la productividad y bienestar sin vulnerar estándares de la justicia distributiva; la sociedad civil debe velar por la solidaridad entre ciudadanos independientes sin desviarse hacia el colectivismo y la integración coactiva. No obstante, si bien es verdad que el Estado puede influir sobre economía y sociedad, lo cierto es que no se puede ejercer un control absoluto mediante legislaciones. Y en ningún caso podrá prescindir la democracia de la virtud cívica y de una asentada y viva cultura política; sin ellas no podría aflorar el poder comunicativo.

Sin embargo, la globalización conducida políticamente ha acabado *dinamitando todo este marco del viejo Estado nacional*, incapaz en estos tiempos de domeñar la economía nacional. Primero vino una serie de privatizaciones de las prestaciones que ha aflojado el vínculo de éstas con la constitución, que debía garantizar unas condiciones materiales dignas mediante derechos económicos, sociales y culturales. Esto ha hecho peligrar los “Objetivos de Desarrollo del Milenio” incluso en Occidente. Y luego, con la integración, más económica

que política, en grandes alianzas regionales defensivas (APEC, ASEAN, TLCAN, AU, ECOWAS, OAS) se ha puesto también fin a la teoría democrática clásica basada en la congruencia entre los que participan responsablemente en las decisiones políticas y aquellos que están afectados por ellas.⁷⁷⁰

La constelación posnacional nos pone ante una alternativa incómoda⁷⁷¹: o abandonar la idea pretenciosa de la constitución de una asociación de ciudadanos libres e iguales que se autogestiona (esto es, abandonar el ideal de la juridificación democrática) o desprendernos de la idea desvaneciente de la constitución con sustrato en el Estado nacional y reanimarla en la forma posnacional de una sociedad mundial constituida políticamente.

Evidentemente, Habermas escogerá proceder a una nueva juridificación democrática de la constelación posnacional, algo que pasará por recomponer los principios inmanentes a la práctica jurídica que desveló en el ámbito nacional y proyectarlos, con una nueva institucionalización, en el ámbito supranacional. Y no solamente lo escoge frente a quienes, blandiendo argumentos abiertamente nacionalistas (realistas) o comunitaristas, se vuelven hacia las fronteras del Estado nación o contra quienes, convencidos de las bondades del mercado defienden un liberalismo económico transnacional (globalismo que impulsa la política hegemónica) que, con la colonización de la Administración por los imperativos sistémicos, prácticamente acabe con la política. También defenderá su alternativa frente a quienes, tratando de luchar contra la lacra nacionalista y neoliberal, pretenden juridificar democráticamente un poder político que se mantendría en la cúspide, conservando la estructura del Estado nacional pero trasladándola hacia una especie de República mundial. Veamos.

3.2.1.2 La falsa tesis del segundo estado de naturaleza:

“Los actores colectivos no son absorbidos sin dejar huella por el nuevo orden que ellos mismos tienen que empezar estableciendo con el único instrumento disponible, los tratados del derecho internacional.

Para poder ser el principal pilar del pacifismo legal protegido por la fuerza, la organización mundial tiene que apoyarse permanentemente en los centros de poder organizados estatalmente. Junto con los individuos, los Estados siguen siendo sujetos de un derecho internacional que ha mutado en un derecho cosmopolita y, por eso, la comunidad internacional es capaz de garantizar la protección de los derechos fundamentales a los ciudadanos particulares, si es necesario incluso contra su propio gobierno.”⁷⁷²

Si hemos seguido el dilema hasta aquí planteado, deberíamos entender ahora por qué desde 1996 nos viene diciendo Habermas que a pesar de que la relación entre Estados en el panorama internacional sugiera una especie de “estado de naturaleza”, no se puede hacer la analogía con el contrato social descrito por Hobbes, entre otros.⁷⁷³ La tesis del

⁷⁷⁰ *ibid.*, p. 328.

⁷⁷¹ *ibid.*, p. 335

⁷⁷² *ibid.*, p. 326

⁷⁷³ Habermas, *El Occidente escindido*, p. 116 y ss; *Entre naturalismo y religión*, pp. 316 y ss.

“segundo estado de naturaleza” que habría que sobrepasar con un segundo contrato social es falsa –y peligrosa– por varias razones.

—En primer lugar, porque, mientras en el primero los habitantes no tenían nada que perder salvo el miedo, ya ha quedado explicado cómo los ciudadanos del Estado de derecho llegan, autogobernándose, a disponer de libertades (y también de derechos⁷⁷⁴) jurídicamente garantizados por el poder político. No parece, pues, nada fácil que acepten restringir la soberanía del poder porque pondrían todo eso en peligro.⁷⁷⁵

—En segundo lugar, porque los Estados son una fuente de legitimación que garantiza formas de vida política que los propios ciudadanos están interesados en mantener y mejorar, porque se identifican con ellas y se sienten responsables.

—Y, en tercer lugar, porque lo que está en juego no es la *sujeción* del poder autoritario del Estado (como se pretende en la falsa analogía), sino la *producción* de capacidades de acción política y, por tanto, son irremplazables los sujetos que ya disponen de los medios de un uso legítimo del poder, pudiéndolos *poner a disposición* de una sociedad internacional constituida políticamente.

3.2.1.3 “Soberanía estatal” Vs “soberanía popular” o “Estado” Vs “Constitución”

Del mismo modo que hay que entender a Habermas tras la estela de Kant (quien, contra Hobbes, defendía que el derecho, además de garantizar la estabilidad política –o precisamente para poder garantizarla– debía *tenerse por* legítimo), hay que entenderlo tras la estela del jurista neokantiano Hans Kelsen. Éste, enfrentándose al realismo político (principalmente al neohobbesianismo de Schmitt) se opuso a múltiples e infundados dualismos (soberanía interna y externa; derecho nacional y derecho internacional) para defender la tesis monista de que la legislación estatal y la internacional no pueden ser más que un continuum de un mismo ordenamiento jurídico y político. Para continuar con esta empresa normativa, que entiende que se deben acabar analizando todas las acciones políticas (incluidas las internacionales) bajo el mismo prisma de lo legal o ilegal, Habermas introducirá una distinción entre la soberanía popular, que hemos caracterizado procedimentalmente en la segunda parte de esta tesis, y la soberanía estatal, que con éste u otro nombre, es la que tiene en mente el realismo político.

La *soberanía popular* refiere a la autodeterminación democrática: presupone que los ciudadanos sólo están sometidos a las leyes que ellos mismos se han dado en un

⁷⁷⁴ Hoy también hay que superar las injusticias sociales, prevenir las amenazas colectivas, realizar la igualdad de derecho de las formas de vida culturales. Y estos desafíos no se doblegan sin más ante los medios de la política y del derecho. Pero el Estado no puede hacer dejación del conjunto de su responsabilidad política, puesto que él mismo depende tanto de los rendimientos de integración sistémica como de los rendimientos de integración social procedentes de la sociedad civil. (*Entre naturalismo y religión*, p. 332).

⁷⁷⁵ Habermas, *El Occidente escindido*, p. 127. Aquí Habermas peca –y algo reconoce– al suponer que todos los Estados son democráticos: lo cierto es que no lo son y que la politología muestra que es difícil devenir democrático sin condiciones materiales, como recursos económicos, una cultura política liberal o cierta homogeneidad en las condiciones de vida.

procedimiento democrático que, por antonomasia, debe ser inclusivo y debe acoplar las decisiones mayoritarias con una formación deliberativa de la opinión. Ya vimos en el tercer capítulo cuál es el rol (racionalizador-democrático) del poder comunicativo frente al poder administrativo (juridificado).

Frente a esta soberanía popular encontramos un concepto que a veces puede ir de la mano, pero que no siempre lo hará: la *soberanía estatal*. Ésta se refiere más bien al poder administrativo que sirve tanto para sancionar la ley como para la configuración política de las condiciones de vida; y que, cuando se elimina la referencia a la autodeterminación democrática de la soberanía popular, se caracteriza, a la manera realista, por una arbitraria autoafirmación de una comunidad política frente a otras comunidades políticas. El propio Schmitt, al singularizar y, por tanto, cosificar una voluntad soberana que se autorizaría a sí misma, dibuja una soberanía reducida a la soberanía exterior, identificándola más con el “libre arbitrio” que con la *autonomía bajo las “leyes de la libertad”* (Kant) de la que pueden hacer uso los ciudadanos en el Estado constitucional.

No debemos confundir soberanía popular y soberanía estatal, a riesgo de poner en entredicho el proyecto cosmopolita. Porque ampliar los procedimientos democráticos más allá del Estado nacional puede suponer perder parte de la soberanía estatal (perder para conservar algo), pero no supone una pérdida de soberanía popular.⁷⁷⁶ Como señala Habermas, la única forma de no reducir la autonomía ciudadana es que los ciudadanos de un Estado afectado, en cooperación con los ciudadanos de otros Estados implicados, tomen parte en la legislación supranacional mediante un procedimiento democrático.

“Si un sistema es tanto más democrático cuanto mayor es la fuerza con la que proporciona a sus ciudadanos la posibilidad de autogobernarse en aquellos asuntos que a ellos les resultan importantes, entonces un sistema grande sería en muchos casos más democrático que uno pequeño, puesto que su capacidad de solventar determinadas tareas –piénsese en la defensa del país o en la contaminación del medio ambiente– sería más grande.”⁷⁷⁷

Aunque la normatividad no implique que dicha solución sea necesariamente factible, Habermas defiende, y esta será la clave de su propuesta, que los que niegan la posibilidad de juridificar democráticamente el dominio político más allá de las fronteras nacionales, alimentan un “malentendido colectivista que mezcla soberanía popular con soberanía estatal. Este malentendido, que aparece en versiones comunitaristas y liberales, conservadoras y nacionalistas, se debe a la sobregeneralización de una constelación histórica arbitraria y conduce a subestimar el carácter artificial y, por ello, fluyente de una consciencia de identidad nacional construida en la Europa del siglo XIX”.⁷⁷⁸ En suma, la legitimidad deliberativa que promueve la soberanía popular procedimental obliga a dejar de reificar el concepto histórico y contingente que es el Estado nacional y a buscar alternativas que asienten la legitimidad de las relaciones internacionales en un campo intermedio entre

⁷⁷⁶ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 52

⁷⁷⁷ Robert Dahl; citado en *La Constitución de Europa*, p. 50.

⁷⁷⁸ *ibid.*, p. 50

la facticidad de la soberanía estatal y la normatividad de la soberanía popular, sin cuyo criterio la legitimidad sólo reposaría en el descarnado poder político.⁷⁷⁹

En realidad, al señalar la diferencia entre “soberanía popular” y “soberanía estatal”, Habermas no hace más que renovar una disquisición que, de la mano de Hauke Brunkhorst, hizo unos años antes, entre “constitución” y “Estado”:

Todo “Estado” tiene una estructura jerárquica y organiza las capacidades de acción disponibles para el ejercicio del poder político; en cambio, una “Constitución” regula con los medios del derecho positivo una asociación horizontal de ciudadanos, fijando los derechos fundamentales que se reconocen recíprocamente los miembros libres e iguales de una asociación que se administra a sí misma. En este sentido, la juridificación republicana del poder sustancial del Estado se orienta hacia el telos de una “Constitución”.⁷⁸⁰

Esta distinción, en cualquiera de sus formulaciones, no fue captada por Kant ni por sus sucesores y será la piedra basal sobre la que Brunkhorst y Habermas puedan tomar el relevo de Kelsen y pensar la constitucionalización del derecho internacional, ya en ciernes, como una continuación a nivel global del desarrollo constitucional estatal. Sobre ello expone la plausibilidad de una “política mundial sin gobierno mundial”, saltando por encima de quienes creen que es necesario un segundo contrato social para acabar con el estado de naturaleza en que se encontrarían hoy viviendo los Estados.

3.2.1.4 Aparición de una nueva forma de gobernar: la juridificación de la esfera internacional mediante un sistema mundial multinivel

En los últimos tiempos se presenta una forma de soberanía que según Habermas respaldaría empíricamente su “alternativa conceptual” a la república mundial. Se trata de conseguir articular una “política mundial sin gobierno mundial”. Los hechos le permiten representarse una Constitución política de la descentralizada sociedad mundial como un sistema de varios niveles al que, por buenas razones, falta en conjunto el carácter estatal.⁷⁸¹ Se partiría de los relativamente jóvenes *Estados nacionales* que, tras la descolonización y las autodeterminaciones a partir de la segunda mitad del siglo XX, pasaron rápido de 51 a los 193 actuales. Es evidente que junto a los *ciudadanos*, los Estados seguirán siendo el actor principal y de ellos dependerá que se realicen los objetivos de largo alcance recogidos como “Objetivos de Desarrollo para el Milenio”. Los Estados serían útiles porque atesoran una necesaria capacidad de actuación política que nos permite, además de proteger los derechos liberales y políticos fundamentales, proteger también las condiciones materiales para que se puedan ejercer dichos derechos formalmente concedidos.⁷⁸² Sin embargo, al afrontar la dura presión de una economía global y otros riesgos transfronterizos, se verán forzados a integrarse políticamente para dominar a los mercados, e irán dando paso a *organizaciones políticas transnacionales*. Al final de esta cadena nos encontramos, en el nivel supranacional, con una *organización mundial* (aunque su aparición desde 1919, con la Sociedad de Naciones,

⁷⁷⁹ Corneliu Bjola, "Legitimacy and the use of force: bridging the analytical-normative divide", *Review of International Studies* 34 (2008): 627-644.

⁷⁸⁰ Habermas, *El Occidente escindido*, p. 129

⁷⁸¹ *ibid.*, p. 133 y ss. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, pp. 328 y ss.

⁷⁸² *ibid.*, p. 326

y sobre todo desde 1945, con la ONU, es anterior a las propias organizaciones transnacionales).

Con esta “soberanía multinivel” se está sorteando *de facto* la imagen de una República mundial a la vez que se hacen más manejables los conflictos que, causados por el pluralismo cultural, han bloqueado hasta ahora la constitución política de una sociedad mundial. Así como el sistema internacional clásico se centraba exclusivamente en los Estados, a partir de los cuales sólo habría una política interna y una política exterior, en la sociedad cosmopolita, que según la tesis de Habermas ya se empieza a dibujar, habría *tres arenas* (nacional, supranacional y transnacional) y *tres clases de actores colectivos* (Estados nacionales, Organizaciones supranacionales o *global players* y una organización mundial, hoy encarnada en la ONU), que se añaden a los actores principales. Como en todo cosmopolitismo que se precie, éstos deben ser los ciudadanos.

En realidad esta nueva soberanía es una de las consecuencias de la constelación posnacional que, más allá de las fronteras nacionales, disocia lo que dentro de éstas se encontraba fundido en la fórmula exitosa del propio Estado nacional: la estatalidad, la economía, la solidaridad ciudadana y la constitución. Como la globalización de los mercados impide hoy a los Estados nacionales domeñar los imperativos sistémicos como antaño, éstos se ven obligados a “ceder competencias hacia arriba” para poder arrostrar dichos imperativos. Es cierto que aunque ceden sus competencias a otros sujetos políticos colectivos, serán los Estados quienes conserven las clásicas atribuciones soberanas. Y, sin embargo, no por ello dejarán de someterse de facto a (y aplicar) las decisiones más o menos legítimas de los actores colectivos propios de las arenas superiores. Aquí comienza a verse la gran novedad: la aparición de una nueva forma de soberanía supranacional sin competencia sobre sus competencias y sin monopolio de la violencia, de la que emanan regulaciones que los Estados acaban cumpliendo y haciendo cumplir.

Pero no vale cualquier forma de traspaso de competencias hacia arriba, a riesgo de acabar obedeciendo a poderes completamente arbitrarios e ilegítimos. Sin ir más lejos, las legislaciones y políticas emanadas de la UE, construida mediante delegaciones hacia arriba de competencias propias de los estados nacionales, carecen de legitimidad: los propios ciudadanos afectados hemos perdido completamente el control sobre sus decisiones, pese a ser de nuestra absoluta incumbencia. La apuesta conceptual de Habermas es, inequívocamente, la de una constitucionalización cosmopolita posnacional que juridifique democráticamente (es decir, que racionalice) ese nuevo poder político internacional que, sin legitimidad de origen, hace ya las veces de soberano: Habermas aboga por una “domesticación del poder mediante la distribución institucional y la regulación procedimental de las relaciones de poder *existentes*”.⁷⁸³ Y va perfilando así una sociedad mundial políticamente constituida, que comprendería el orden mundial político

⁷⁸³ Habermas, *El Occidente escindido*, p. 135

“como una continuación de la juridificación democrática del núcleo sustancial del poder estatal. Pues en el plano global se modificaría, una vez más, la constelación de los tres componentes fundamentales de las comunidades democráticas”.⁷⁸⁴

Como la sociedad global está integrada por los mismos tres medios (poder, dinero y solidaridad o entendimiento) que la nacional, no cree que haya razones socio-ontológicas para relegar al marco nacional la solidaridad de los ciudadanos y la capacidad reguladora de la constitución política.

Deberá pues mostrar que más allá del Estado nación también es posible mantener una imbricación de los tres elementos que, superpuestos, conformaban el criterio normativo de soberanía procedimental con el que se debía juridificar democráticamente el poder administrativo que debía combatir, a su vez, a los imperativos sistémicos. Esos tres elementos son: el medio que es el derecho, la disposición del poder político y la solidaridad o trasfondo político cultural. Sólo así tanto los nuevos imperativos sistémicos, ya transnacionalizados, como el nuevo poder político-administrativo, que se está transnacionalizando para controlarlos, podrán quedar correctamente anclados al derecho legítimo influido por el poder comunicativo; un derecho que pueda ser obedecido no sólo por su vigencia o *facticidad* sino también por su *validez*. De lo contrario, cualquier nueva forma de soberanía se acabará pareciendo al estilo jurídico-burocrático que, hasta hoy, rige en la UE, extendiendo su dominio “por encima de nuestras cabezas”.

Para la arquitectura de su propuesta, además del concepto republicano de autonomía revisado en términos de teoría del discurso, ya se ha visto cómo Habermas echa mano del concepto liberal de “imperio de la ley”, que hace hincapié en la idea de restricción y de contrapeso mutuos entre los “poderes dominantes” y que permite garantizar la libertad mediante una constitución incluso sin orígenes democráticos. Al renunciar así a la identidad rígida de los gobernantes con los gobernados⁷⁸⁵, *se puede pensar* una separación conceptual entre constitución, poderes del Estado y ciudadanía. Rescatará aquí Habermas el concepto de “soberanía dividida” ya empleado en los *Federalist Papers*.

Para acometer su propósito de acuerdo con su método reconstructivo no le basta sólo con un experimento mental filosófico que conceptualice el contenido normativo de la idea de una sociedad cosmopolita sin un gobierno mundial. Además, se exige un apoyo empírico en el propio mundo. Y en favor de esto se encuentra con el innegable hecho de que hoy ni siquiera una superpotencia puede autoafirmarse sola y, consiguientemente, no puede por sí misma garantizar los derechos de sus ciudadanos. A esto se le puede también sumar el hecho de que los ciudadanos ya percibimos a la ONU como un hecho y por tanto la comunidad de ciudadanos del mundo ya forma parte de nuestras presuposiciones

⁷⁸⁴ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 81

⁷⁸⁵ Recuérdese la siguiente cita: “El “sí misma”, el *self* de la comunidad jurídica que se organiza a *sí misma* desaparece en las formas de la comunicación, no susceptibles de ser atribuidas a ningún sujeto, ni en formato pequeño ni en formato grande, en las formas de comunicación, digo, que regulan el flujo de la formación discursiva de la opinión y la voluntad de forma que sus resultados, siempre falibles, tengan a su favor la presunción de racionalidad. Con ello no queda desmentida la intuición aneja a la idea de soberanía popular, pero sí queda interpretada en términos intersubjetivistas” (Habermas, *Facticidad y validez*, p. 377).

idealizadoras. Y, sobre todo, viene en apoyo de Habermas el proceso de construcción de la UE hasta el Tratado de Lisboa, donde se fija una arquitectura de un gobierno supranacional que no tiene ni “competencia sobre las competencias”, ni poder coactivo (son los estados quienes sancionan las leyes que salen de Bruselas). Este hecho confirmaría que ha llegado el momento de pasar de teorizar acerca de argumentos meramente normativos a realizar una lectura constructiva de un ámbito del derecho positivo que experimenta un rápido desarrollo.⁷⁸⁶ Y, a partir de esa misma lectura, reducirá la distancia entre una ONU con la competencia (formalmente cedida por los Estados) para fijar el derecho sobre el uso de la fuerza militar, y unas instancias estatales que se reservan los medios de aplicación legítima de la fuerza.

3.2.1.5 La crítica de Schmalz-Bruns: por un cosmopolitismo desde premisas realistas

En “Constitucionalización del derecho internacional y problemas de legitimación de una sociedad mundial constitucionalizada”⁷⁸⁷, Habermas responde a Rainer Schmalz-Bruns, quien, a partir del argumento realista de Thomas Nagel, le lanza una crítica contra su propuesta cosmopolita, que es también la propuesta de Brunkhorst, a su vez influenciado por Ingeborg Maus.

Nagel afirma que el Estado es un ente soberano que se autoafirma y cuya responsabilidad se extiende sólo a los ciudadanos de su propio demos, que son quienes están solidariamente vinculados mediante derechos y obligaciones recíprocos en el seno de la comunidad política que los garantiza efectivamente. Por eso, cualquier teoría de la justicia sólo será pensada y aplicada para ellos; y, también por eso, la justicia global no se podría conseguir sin un Estado mundial. De ahí que no tenga sentido ni sea realista hablar de justicia global mientras sigan existiendo los Estados.⁷⁸⁸ Pues bien, Schmalz-Bruns utiliza este argumento pero para defender, contra el propio Nagel, que la democratización jurídica de la política mundial sólo puede ser pensada como posibilidad en una república mundial, “todo lo reflexivamente escalonada que se quiera”.

Deduca que la responsabilidad política de los gobiernos nacionales o regionales frente a sus propios ciudadanos sólo puede ser relativizada ante la preeminencia de las medidas de justicia universalista de una Constitución política mundial si ésta misma adquiere un carácter estatal.⁷⁸⁹ Y frente a Habermas o Brunkhorst se empeña en mantener la juridificación democrática pero sin esa separación tan clara entre “Estado” y “Constitución” y demás reformulaciones que pretenden adecuarse a la constelación posnacional. Su idea es más bien conservar la estructura del Estado nación pero a gran escala. Ve el meollo del problema en tener dispuestos “los factores indispensables de ‘estatalidad’ en su concepción abstracta” para la domesticación, en las redes del derecho

⁷⁸⁶ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, pp. 337 y ss.

⁷⁸⁷ Habermas, *¡Ay, Europa!*, pp. 107-126

⁷⁸⁸ Thomas Nagel, "The problem of global justice," *Philosophy & Public Affairs* 33, no. 2 (2005): 113-147.

⁷⁸⁹ Sobre esto: William E. Scheuerman, "Global governance without global government? Habermas on posnational democracy," *Political Theory* 36, no. 1 (2008): 133-151.

constitucional, de una política mundial revestida de poder, “volviéndolos a especificar según el contexto”.⁷⁹⁰

En definitiva, su crítica consiste en advertir que, al no erigir un Estado mundial, quedará un “hueco” por llenar en la arquitectónica habermasiana, un hueco que se abre entre las expectativas de legitimación de los ciudadanos del mundo (orientados por estándares universalistas) y las que tienen los ciudadanos del Estado (orientados por intereses nacionales o regionales).

3.2.2 Tres revisiones conceptuales:

Habermas tendrá que dar varios pasos para poder articular una respuesta teórico-práctica a la altura de las circunstancias y demostrar que quiere hacer creíble su proyecto de continuación de la juridificación democrática del núcleo sustancial del poder estatal.⁷⁹¹

3.2.2.1 Revisión del vínculo conceptual entre el derecho coercitivo y el monopolio estatal de la violencia

La constelación posnacional nos plantea, como se ha apuntado, el siguiente dilema: mientras que el monopolio de la violencia lo mantienen los Estados, la soberanía popular, para cumplir hoy con el procedimiento democrático de autogobierno, debe trascender las fronteras. Pero resulta difícil entonces quitarse el aguijón de la crítica planteada, (Scheuerman 2008, 133-151) con distintas intenciones, tanto por William E. Scheuerman como por Schmalz-Bruns: ¿Puede realmente ser funcional una política mundial sin gobierno mundial, sin ningún grado de poder coactivo supranacional? En otras palabras: ¿qué pasa si el detentador del monopolio del poder no se sujeta a la constitución y a las leyes supranacionales?; ¿cómo y por qué los canales estatales de legitimación servirían a las decisiones políticas en el nivel de organización supraestatal? Habermas responderá a ambas preguntas en “La crisis de la Unión Europea a la luz de una constitucionalización del derecho internacional. Un ensayo sobre la constitución de Europa”⁷⁹², apelando a dos innovaciones introducidas por el Tratado de Lisboa para la constitucionalización de la Unión Europea.⁷⁹³

Empecemos dando respuesta a la primera cuestión. Tras renunciar a la tesis de *Facticidad y Validez*⁷⁹⁴, según la cual el derecho implica (no sólo funcionalmente) un poder ejecutivo, Habermas se verá ahora capaz, desde *El Occidente escindido*, de sostener que *el derecho supraestatal puede y debe poder cumplir su función mediante el respaldo de los potenciales estatales de sanción*. Para lo cual es fundamental advertir que la

“autocomprensión normativa de los actores estatales no deja intacta la relación de poder y derecho, y por eso esta relación no es una constante que pueda captarse descriptivamente. Esto

⁷⁹⁰ Habermas, *¡Ay, Europa!*, p. 114

⁷⁹¹ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, pp. 316-324. Y Habermas, “Un ensayo sobre la constitución de Europa”, *La Constitución de Europa*.

⁷⁹² *ibid.*, pp. 39-91

⁷⁹³ *ibid.*, pp. 53-66.

⁷⁹⁴ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 201

habla en contra de cierta interpretación de la ontología social según la cual las relaciones de poder son *definitivamente* la clave hermenéutica de las relaciones jurídicas.⁷⁹⁵

Para demostrar que es posible que una comunidad política que detente el monopolio de poder obedezca a la constitución y a las leyes supranacionales, Habermas se referirá a una innovación introducida por el Tratado de Lisboa que refiere a la figura de la “primacía del derecho de la Unión” sobre el derecho de los Estados miembros.⁷⁹⁶

En el Estado nacional el poder legislativo y el ejecutivo son ejercidos por órganos del *mismo* Estado, lo que facilita que el poder administrativo se someta al autogobierno democrático. A ambos poderes quedan en manos de un mismo establishment, habitualmente bipartidista. Pero en la UE, aunque los poderes quedan ambiguamente repartidos entre el nivel estatal y el europeo, siguen siendo los Estados los que detentan tanto la metacompetencia sobre las competencias como el monopolio del poder legítimo. Pues bien, a pesar de esta gran diferencia de status entre la UE y los Estados nacionales miembros, este problema se ha normalizado en el sistema multinivel europeo mediante la introducción del principio de “primacía del derecho de la Unión” sobre el derecho de los Estados miembros. Al identificarse como miembro europeo, cada Estado cumpliría con su obligación sin anteponer su poder administrativo, su soberanía estatal.

Así se consigue desplazar el centro de gravedad en la relación entre el poder de sanción estatal y el derecho: la constitución de la comunidad supranacional se desprende de los poderes de organización estatal de sus miembros. “Quienes detentan el monopolio estatal del poder se avienen a la ejecución del derecho europeo, que tiene que ser ‘aplicado’ de forma nacional”.⁷⁹⁷

Por lo demás, es evidente que la falta de la “competencia sobre las competencias” significa que la subordinación efectiva del derecho nacional bajo el derecho de la Unión no se puede explicar del mismo modo que se explica, poniendo el ejemplo de España (valdría igual para los *landers* alemanes), la subordinación jerárquica de las comunidades autónomas al Estado central, detentador único del poder soberano.

En segundo lugar urge preguntarse por qué los Estados miembros, que no han dejado de monopolizar el poder, se subordinarán al derecho de una comunidad que no puede reclamar, frente a ellos, ninguna competencia para la reforma constitucional. Una muestra de la interdependencia jurídica entre ambos niveles políticos nos la da el hecho de que los tribunales nacionales sean los encargados de la interpretación de los tratados europeos y que al mismo tiempo se deban concebir como guardianes legítimos del contenido sustancial relativo a la democracia y al Estado de Derecho recogido en las constituciones de sus respectivos países miembros: los tribunales constitucionales nacionales no pueden controlar los límites de la transferencia de los derechos nacionales de

⁷⁹⁵ Habermas, *El Occidente escindido*, p. 146

⁷⁹⁶ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 56.

⁷⁹⁷ *ibid.*, p. 57. Frazius llamará a esto “primacía de aplicación”, y Armin von Bogdandy, “efectividad del derecho europeo”.

soberanía, pero sí controlar la integridad de los principios constitucionales nacionales que resultan constitutivos para la estructura democrática y jurídica de los respectivos Estados miembros. (Sorprende que hasta hace poco Habermas no haya denunciado la función conservadora que, por esta vía, han jugado los Tribunales constitucionales; especialmente el alemán).

¿Cómo justificar la “primacía de aplicación” desde la autonomía del derecho comunitario si éste no tiene “primacía de vigencia” frente al ordenamiento jurídico nacional? Para aclarar esta cuestión, a Habermas le basta con mostrar que los canales estatales de legitimación servirán a las decisiones políticas en el nivel de organización supraestatal.

La figura innovadora que el Tratado de Lisboa introduce en este plano es la conceptualización de *la subordinación al derecho europeo* como una consecuencia del hecho de que *dos sujetos constituyentes distintos* (los ciudadanos europeos y el núcleo organizacional de los Estados miembros o pueblos de Europa) han cooperado con vistas al objetivo común de la creación de una comunidad supranacional.

Así, aunque jurídicamente siempre se ha reconocido lo que de facto ha sido una preeminencia de los Estados miembros en la construcción europea, también es verdad que los equilibrios en la estructura organizativa se han desplazado a lo largo del proceso de unificación a favor de los ciudadanos europeos.⁷⁹⁸ Además del Tratado de Maastricht y el “Tratado por el que se establece una Constitución para Europa”, “el vigente Tratado de Lisboa sugiere la conclusión de una soberanía ‘dividida’ entre ciudadanos y Estados, aunque solo sea por el hecho de que el Parlamento está involucrado en el procedimiento en caso de modificación en el tratado constitucional (si bien de forma limitada) y se enfrenta en el ‘procedimiento legislativo ordinario’ al Consejo como a un órgano de igual condición”.⁷⁹⁹

De esto Habermas extrae la conclusión de que aunque uno de los pilares de la Unión consista inmediatamente en colectivos, sigue manteniendo un carácter estrictamente individualista basado en última instancia en los derechos subjetivos de los ciudadanos. Por eso, Habermas cree, con Armin von Bogdandy, que resulta más consecuente referirse al otro sujeto de la constitución como a “pueblos” más que como a “Estados miembros”. “Los tratados hablan, en cuanto está en juego el principio democrático, por un lado, de los pueblos de los Estados miembros y, por otro, de los ciudadanos de la Unión”.⁸⁰⁰ Por eso, concluye Bogdandy —y retoma Habermas— que no hay que entender a los ciudadanos de los Estados miembros como fundadores que solo mediante el proceso por el que se otorga una constitución se autorizan como ciudadanos de la Unión, ni encontrar en ellos inmediatamente a los ciudadanos de la futura Unión: más bien se trata de que, “desde el punto de vista teórico, resulta más convincente concebir solo a los individuos, que son (al mismo tiempo) ciudadanos de un Estado y de la Unión, como únicos sujetos de

⁷⁹⁸ *ibid.*, p. 61 (nota Bogdandy)

⁷⁹⁹ *ibid.*, p. 64.

⁸⁰⁰ Bogdandy, citado en *ibid.*, p. 65.

legitimación”.⁸⁰¹ Una vez más: los ciudadanos participan de una manera doble: en tanto futuros ciudadanos de la Unión y como pertenecientes a uno de los pueblos de Estado⁸⁰², pero “son las mismas personas las que participan en el proceso constituyente al mismo tiempo en los papeles de (futuros) ciudadanos tanto de la Unión como de uno de sus Estados miembros”.⁸⁰³

Por lo demás, de esa última conclusión se deriva que para la reformulación del concepto de derecho constitucional de Habermas es clave que las mismas personas aprendan a diferenciar entre el papel de miembros de un “pueblo europeo” y el de “ciudadano de la Unión”.⁸⁰⁴ Es fundamental porque “lo que cuenta dentro de un Estado nacional como una orientación hacia el bien común se convierte en el ámbito europeo en una generalización de intereses particulares, limitada al propio pueblo, y que puede entrar en conflicto con la esperada generalización a nivel europeo en su papel como ciudadano de la Unión”.⁸⁰⁵

Un apunte antes de acabar: en cuanto a la sociedad mundial políticamente constituida, también se atisba una primacía del derecho de la ONU en asuntos muy acotados (Habermas pretende acotarlos con exhaustividad al mantenimiento de la paz y a la defensa de los derechos humanos), donde las decisiones de la ONU serán acatadas y aplicadas gracias a la cesión del poder coactivo de los Estados miembros. Esto, que parece algo más distante y complicado, se conseguiría porque aquí también los *mismos* ciudadanos se concebirán a la vez como *ciudadanos de un global player*, estatus desde el que defenderían intereses particulares, y como ciudadanos del mundo con intereses morales o universales de contenido sustancial más restrictivo: la salvaguarda de la paz y los derechos humanos.

3.2.2.2 “Soberanía popular compartida” en una constitución desestatalizada: ¿republicanismo o déficit democrático de un “imperio de la ley sin autolegislación”? Una falsa alternativa

Lo primero que Habermas quería dejar claro es que “el Estado federal democrático de gran formato (la república mundial) es un modelo, además de equivocado, inexistente. Pues no existe ninguna analogía estructural entre, por un lado, la Constitución de un Estado soberano que puede determinar por sí mismo qué tareas políticas hace suyas (es decir, que dispone de competencias sobre sus competencias) y, por otro lado, la Constitución de una organización mundial inclusiva, pero ceñida a unas pocas funciones acotadas con mucha precisión”.⁸⁰⁶ Él sólo puede concebir un “gobierno más allá del Estado” a partir de una actuación concertada de los propios Estados *soberanos* (éstos mantienen su soberanía –la competencia sobre sus competencias, además del monopolio de la violencia legítima, lógicamente– aunque transfieran una parte de los derechos de

⁸⁰¹ Bogdandy; citado en *ibid.*, p. 65.

⁸⁰² *ibid.*, p. 64

⁸⁰³ *ibid.*, p. 65

⁸⁰⁴ *ibid.*, p. 60

⁸⁰⁵ *ibid.*, p. 66

⁸⁰⁶ Habermas, *El Occidente escindido*, p. 131.

soberanía de sus Estados –ya constituidos– a la nueva comunidad –que va a constituirse–), los cuales no podrían ser rebajados a meras partes de un orden jerárquico más amplio.

Esto se entenderá mejor si se aclara el doble sentido del concepto “soberanía del pueblo”.⁸⁰⁷ Habermas explica que en el Estado nacional la soberanía del pueblo es el poder que *ya* “reside en el pueblo” y que se ramifica y se dispersa desde un principio, dentro de cada comunidad constituida democráticamente, en los flujos de comunicación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial.⁸⁰⁸ Pero, de la mano de Armin von Bogdandy⁸⁰⁹, Habermas escruta una nueva y heterodoxa división de la soberanía que subyace a la construcción de la UE: la división de la soberanía constituyente divide la soberanía “*en el origen de la comunidad que ha de constituirse y no en la fuente de la comunidad ya constituida.*” En otras palabras, si un europeo se piensa como fundando la UE, lo que hace es dividirse en dos personajes: en cuanto ciudadano europeo, se pone ante sí mismo en el proceso constituyente, por así decir, como ciudadano del pueblo de un Estado miembro ya constituido. La UE dibuja así una “soberanía popular compartida”.

Como decíamos, pues, la figura ideal de una soberanía popular “originalmente dividida” que emana de Estados previamente soberanos (lógica federalizante) excluye sin embargo que en el ámbito europeo o en el mundial pueda haber semejante “competencia de competencia”. De ahí que, al menos de momento, el nuevo modelo de soberanía no pueda identificarse directamente con el clásico modelo federal, en el cual la soberanía del ente federal tiene en todo caso primacía, como muestra por ejemplo el paradigmático caso de los EEUU.

Detengamos un momento, para entender la diferencia, en el nacimiento político de EEUU. La unión de las trece colonias se funda, en 1776, bajo la divisa *E pluribus unum* (“De muchos, uno”), erigiéndose en paradigma del federalismo moderno. Es verdad que, de acuerdo con la primera norma suprema que se otorgaron (*Articles of Confederation and Perpetual Union*, de 1781) y que reservaba a los Estados las atribuciones clásicas de soberanía, los EEUU nacieron como confederación de Estados independientes, ligados por vínculos e instituciones “perpetuos” pero débiles. Sin embargo, el espíritu de la ley ya era el de federar las trece colonias. Por eso, en 1787, constatadas las dificultades del confederalismo para avanzar en esta dirección, la Gran Convención de Filadelfia aprobó la actual Constitución federal que constituye nítidamente al sujeto político de la nueva Federación: *We, the people of the United States*. Un sujeto político que gana más consistencia si cabe en la sentencia *Texas v. White* (1869) sobre la escisión unilateral de Texas: el Tribunal Supremo describió entonces a EEUU como una “Unión indestructible compuesta de

⁸⁰⁷ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 66

⁸⁰⁸ Sobre esto: Allen E. Buchanan, *Justice, legitimacy, and self-determination: moral foundations for international law*, (Oxford: Oxford University Press, 2004)

⁸⁰⁹ Armin von Bogdandy, "The european lesson for international democracy. The significance of articles 9 to 12 EU treaty for international organizations", *Jean Monnet Working Paper 01/11* (2011), pp. 10 y s. Es muy notable el influjo que Bogdandy ejerce en la propuesta cosmopolita habermasiana (absolutamente reconocido por Habermas). En este artículo, además, Bogdandy se pregunta también si el modelo de la UE puede servir como prueba de la posibilidad de llevar la democracia más allá de las fronteras del Estado nación, sin necesidad de que exista un pueblo global ni un Estado global (p. 12 y ss.)

Estados indestructibles”; y añadió: “la unión entre Tejas y los demás Estados es completa y tan perpetua e indisoluble como la de los Estados originales [los trece firmantes de la Confederación]. No hay lugar para la reconsideración o la revocación si no es mediante una revolución o con el acuerdo de los Estados”.

Pues bien, a diferencia de lo que ocurre en las federaciones, el nuevo modelo federal de soberanía compartida que está dando actualmente a luz a la UE trata más bien de asegurar, mediante su participación en el proceso constituyente, que el respectivo Estado propio, dentro de la nueva comunidad, *se mantiene en su función de garante de la libertad* como Estado de derecho democrático⁸¹⁰(a). Otra muestra de esa distancia respecto al modelo federal es la reserva de los tribunales constitucionales nacionales frente a la primacía en la aplicación del derecho europeo: “el grado de libertades ciudadanas, garantizadas estatalmente, que se ha realizado en el plano nacional debe servir de norma que ha de satisfacer el derecho europeo antes de que pueda ser aplicado en dicho ámbito” (b). Por lo mismo, para legislar aún no se acepta, lamentablemente, la aquiescencia de una mayoría de Estados miembros, como en EEUU; se requiere la unanimidad o mayorías supercualificadas (c). Y, por lo mismo, se contempla que cada Estado es libre para separarse de la Unión en lugar de verse sometido a la voluntad del conjunto (d).

Aunque volveremos sobre esto, cabe ya decir que no queda claro por qué el mundo académico y político se contenta con la heterodoxa soberanía que alumbra a la UE y desecha tan pronto la posibilidad de federalizar la UE tal y como se federalizó la confederación americana para pasar a ser esa “unión indestructible compuesta de Estados indestructibles” que respondía a un único pueblo soberano. Dicho lo cual, el aporte de Habermas no es baladí: consigue que la soberanía popular originalmente dividida y compartida sea perfectamente compatible con su arquitectónica del concepto procedimental de soberanía popular. Así, frente a las estrecheces kantianas, Habermas puede pensar, sin forzar los conceptos, a la vez la unidad ficticia de la soberanía popular y las cadenas de legitimación conectadas en paralelo que, en un sistema de varios niveles articulado federalmente, discurren unas junto a otras en el nivel de los Estados miembros.⁸¹¹ Las redes de deliberación, que fluían informalmente a nivel estatal, deberán alimentar ahora una esfera de opinión pública transnacionalizada y serán las encargadas de legitimar el derecho en cada ámbito competencial y, por tanto, de racionalizar al poder político que, en manos de los Estados, servirá para ejecutar las normas de cualquiera de los niveles soberanos. Se entiende así el tránsito del derecho internacional al derecho cosmopolita sin la necesidad de proseguir en línea recta hacia una república mundial. Los Estados que hoy se prestan a cooperar de forma regulada con otros Estados al precio de renunciar a parte de su soberanía son actores colectivos y tienen otros motivos y obligaciones que los de aquellos revolucionarios que antaño fundaron los Estados constitucionales. Por eso aseguraba Habermas que el segundo contrato social no es análogo al primero, sino complementario.

⁸¹⁰ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 67

⁸¹¹ Habermas, *El Occidente escindido*, p. 124.

La normatividad habermasiana, más que a recuperar la absoluta congruencia entre responsables y afectados (objetivo republicano que nunca ha sido el de la política deliberativa de Habermas), nos impele a complementar y sobrepasar las recientes integraciones económicas propias de las organizaciones intergubernamentales de cooperación, con integraciones políticas por las que se erijan auténticos *global players*.

Pero como reivindica con el caso de la UE, que deberá servir como referente a las demás, se requiere una mayor integración política y un suministro de legitimación democrática. Y la legitimidad (juridificación democrática del poder político) de la Unión Europea será una realidad “si los dos sujetos constituyentes, esto es, los ciudadanos de la Unión y los pueblos europeos, aparecen algún día en todas las funciones de la legislación, de forma consecuente, como socios con los mismos derechos”.⁸¹² Recordemos que para Habermas, retomando a Hegel, los Estados nacionales, en cuanto Estados democráticos de Derecho, no solo son actores en el largo camino histórico hacia esa racionalización o civilización del núcleo del poder político, sino que también son conquistas duraderas y figuras vivas de una “justicia existente”.⁸¹³ Por eso defiende, sin ningún descarrilamiento nacionalista o comunitarista, que más allá de la supuesta encarnación de culturas nacionales dignas de protección (para cuya salvaguarda no es precisa la soberanía, sino que basta con invocar el principio de subsidiariedad incluso dentro de los propios estados-nación soberanos), el Estado seguirá siendo un actor fundamental por su papel de garante del derecho y de la libertad. Por conservar ese papel, tan importante según Habermas, los pueblos europeos querrán (y deberán) compartir el poder constituyente con los ciudadanos de la Unión, en vez de disolverse en el papel de ciudadanos de la Unión.

Si extrapolamos esta estructura jurídica naciente a la sociedad mundial políticamente constituida entendemos claramente la tesis de Habermas en *¿Ay, Europa!*. A semejanza de lo que ocurre en la UE, la soberanía en la sociedad mundial políticamente constituida también está dividida al origen y también está integrada a la vez por ciudadanos y por actores colectivos (en este caso organizaciones supranacionales como la UE). Por tanto, el flujo de legitimación de la formación de la opinión y la voluntad política no puede transcurrir linealmente desde los ciudadanos al poder mundial, como parecen esperar quienes, como Schmalz-Bruns, desearían constitucionalizar directamente una República mundial de ciudadanos del mundo. Existen dos vías de legitimación: la que va *desde los ciudadanos del mundo* y a través de una comunidad internacional integrada por Estados miembros controlados por los ciudadanos estatales, a una política de defensa de la paz y de los DDHH; y la que va *desde los ciudadanos del Estado* y a través del Estado nacional (o *global player*) correspondiente, hacia un sistema de negociación transnacional que sea competente, *en el marco* de la comunidad internacional, en cuestiones relativas a la política interior mundial. También aquí en función de que cada uno nos comprendamos en un momento u otro como ciudadano del mundo o como ciudadano del Estado/pueblo, tenderemos a defender intereses universalistas o particularistas.

⁸¹² Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 69.

⁸¹³ *ibid.*, p. 69

3.2.2.3 Reflexividad de la autocomprensión nacional: ¿hacia una solidaridad internacional?

Al parecer, los actores estatales (que en gran parte ya han restringido su soberanía y han consentido en vincularse a normas anejas a su condición de miembros) seguirán siendo indispensables. Y como es indispensable que pongan su potencial de violencia a disposición de la organización mundial, nos acucia la transformación constructiva de su autocomprensión. En resumidas cuentas, tras la desregulación políticamente consentida y la posterior integración funcional mediante el medio dinero, nos hemos forzado a nosotros mismos, según reza el “path dependence”, a una nueva y más amplia integración político-social.

Las “normas constitucionales innovadoras, que acoplan en el ámbito supranacional derecho y política, tienen en muchos casos un efecto impulsor, capaz de anticiparse constructivamente empujando procesos de aprendizaje y adaptación”.⁸¹⁴ Pero hoy se requiere la integración de una autocomprensión que no deje intacto el *modo* de negociar los compromisos de intereses *interestatales* que hasta ahora ha predominado en las relaciones internacionales, y que se basa esencialmente en el poder y la influencia. Acucia un aprendizaje que a su vez requiere, por una parte, interiorizar las normas de la organización mundial y adquirir la capacidad de percibir los propios intereses, enhebrándolos inteligentemente en las redes transnacionales; y, por otra, superar la tozuda mentalidad que ha estado unida históricamente a la formación de los Estados nacionales: la solidaridad cívica, abstracta *per se*, tendría que expandirse aún más.⁸¹⁵

De nuevo la UE es traída a colación, como paradigma de integración social que debe secundar a la previa integración funcional, impulsada políticamente desde las élites. Hoy discutimos sobre la posibilidad de construir algún tipo de identidad europea que nos permita hacernos responsables unos de otros. Se trataría de extender más allá de las fronteras la integración cívica que es el “patriotismo constitucional” para conquistar una solidaridad más abstracta, y por tanto relativamente menos resistente, que incluya a los miembros de los otros pueblos europeos y que de algún modo aliente a un alemán a sacrificarse por un griego. La lógica dice que si conseguimos esto también podremos conseguir, acto seguido, que un griego pague impuestos por un camerunés. Este proceso de transnacionalización identitaria debería costar menos y ser más creíble en la medida en que las constituciones nacionales compartan los mismos principios y compromisos.⁸¹⁶

Como ya lo explicó años antes, de cara a la integración cívica posnacional dentro de los antiguos Estados nacionales (Cf cap. 3.3), Habermas repite hoy para la UE que, frente a las críticas comunitaristas y las críticas del no-demos, “para la definición constitucional de los límites de una comunidad política y de sus poblaciones parciales, para la definición de las etapas en un sistema político multinivel no existen ‘hechos dados’; las lealtades se crean

⁸¹⁴ *ibid.*, p. 72

⁸¹⁵ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 330

⁸¹⁶ Pablo de Grieff, "Habermas on Nationalism and Cosmopolitanism," *Ratio Juris* 15 (2002): 418-438, pp. 430-432

y las tradiciones se cambian”.⁸¹⁷ Y es que en la vida política de un ciudadano se superponen múltiples lealtades que se pueden valorar individualmente de forma muy diferente.

La solidaridad es un capital muy difícil de acumular, que quizás puede tratar de estimularse con medidas jurídico-administrativas pero luego sólo cabe esperar a que se produzca una interacción circular entre procesos políticos y normas constitucionales, por un lado, y actitudes y convicciones político-culturales, por otro.

“La ampliación supranacional de la solidaridad entre ciudadanos de un Estado depende de procesos de aprendizaje que, como la presente crisis permite esperar, podrían ser estimulados por la percepción de necesidades económicas y políticas”.⁸¹⁸

La extensión del patriotismo constitucional deberá permitirnos hacer frente correctamente a dos peligros a los que se enfrentan los objetivos europeístas:

El primer peligro de facto es la asimetría entre la participación democrática de los *pueblos* en la defensa enardecida de sus intereses nacionales en Bruselas, y la indiferencia de los *ciudadanos* de la Unión con respecto a las decisiones de su Parlamento en Estrasburgo.

Evidentemente, esto *no justifica* la sustancialización schmittiana de los pueblos que se aíslan mutuamente y que bloquean una formación de la voluntad democrática más allá de las fronteras. Una sustancialización absurda que concibe a los pueblos como unidades culturalmente homogéneas.⁸¹⁹ Pero sí pone de relieve la necesidad de construir el marco de una cultura política “difusamente compartida”. En el caso europeo, desde luego que los discursos que acompañan a las innovaciones legales permitirán una “interiorización gradual del espíritu de los textos de los reglamentos, cuya letra tan sólo es reconocida por de pronto de un modo declamatorio”.⁸²⁰ Pero, además de esta construcción de arriba hacia abajo, a la que podemos añadir la construcción de señas comunes (como el pasaporte color Burdeos), se requerirá también apropiarse de una comunicación cívica convenientemente ampliada gracias a la *apertura* mutua de los espacios públicos nacionales.⁸²¹ A partir de ahí se irá transformando el modo como se entienden a sí mismos los actores colectivos, pues aprenderían a subordinar los intereses nacionales a las obligaciones que ellos mismos han asumido.

Y el segundo problema es que las medidas de gran calado que se están tomando (rescates, conversiones de deuda, armonización de los presupuestos fiscales, etc.) no tienen ninguna legitimidad democrática ni tienen en cuenta los problemas de justicia distributiva.

⁸¹⁷ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 73

⁸¹⁸ *ibid.*, p. 74

⁸¹⁹ *ibid.*, p. 75: “el horizonte fluido de un mundo de la vida compartido en amplios espacios y en relaciones complejas ya tuvo que crearse *desde siempre* por los medios de comunicación de masas y llenarse de una circulación abstracta de ideas mediante el contexto comunicacional propio de la sociedad civil”.

⁸²⁰ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 324

⁸²¹ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 74

Frente a esto, la extensión del patriotismo constitucional permite que, “con el tránsito de la integración ‘negativa’ a la integración ‘positiva’ se despla(ce) el peso desde la legitimación output a la legitimación input”.⁸²² Esto es, los ciudadanos que tienen que aceptar cargas más allá de sus fronteras nacionales, deberían ejercer una influencia democrática en su papel de ciudadanos de la Unión sobre aquello que sus jefes de gobierno negocian o acuerdan en una zona gris jurídica.

El proceso de transnacionalización de la UE nos mostraría el camino a seguir. Pues sólo con las nuevas integraciones políticas de actores políticos regionales, con la transformación de sus autocomprensiones ético-políticas hasta entenderse como miembros de un mundo compartido y su incardinación en un sistema político multinivel se podrá hacer frente a la objeción hegeliana de la impotencia del deber. Sólo así los propios actores estatales se verían impelidos a poner en disposición de la organización supranacional sus monopolios legítimos de la violencia, de cara a obtener una política interior mundial sin gobierno mundial.

“Lo que está en cuestión es si tenemos que despedirnos, después de todo, del mundo ideado de una comunidad *democrática* constituida políticamente, o si el mundo que se desvanece en el nivel de los Estados nacionales se puede poner a salvo, allende ese nivel, en la constelación postnacional”.⁸²³

Veamos detenidamente como se plasma todo esto en el edificio de constitucionalización cosmopolita propuesto por Habermas.

⁸²² *ibid.*, p. 75

⁸²³ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 330.

Capítulo 6. Institucionalización de una Constitución cosmopolita

Parece que la idea kantiana de la paz perpetua ha encontrado su forma concreta, desde la Sociedad de Naciones creada por Wilson en 1919 hasta las instituciones, declaraciones y políticas que hoy emanan de las Naciones Unidas, creadas en 1945. Éstas acogieron la criminalización de la guerra que ya instauró en 1928 el Pacto Kellog-Briand, ampliando, además, las leyes penales a los “crímenes contra la humanidad”. Con estos precedentes los sujetos estatales han ido perdiendo por fin la presunción de inocencia de un supuesto estado de naturaleza, abriéndose paso la transición desde un derecho internacional estatista a un derecho internacional cada vez más cosmopolita, es decir, cuyo sujeto soberano son las personas. El fin del decisionista derecho a la guerra y el hecho de que la guerra ya no sea el mecanismo de solución de conflictos preferido son los “síntomas más visibles de lo que [Habermas llama] racionalización de la sustancia del poder estatal”.⁸²⁴

1. Dialéctica histórica sin absoluto: un apoyo pragmático de la constitucionalización cosmopolita en Habermas.

Habermas parece desvelar una especie de filosofía de la historia que no piensa teñir con la metafísica del espíritu absoluto. Al igual que trató de hacer Jaspers en su *Origen y meta de la historia*, se aleja de la historia universal de Hegel “en la que el espíritu universal utiliza y consume un país tras otro, un pueblo tras otro, en las etapas de su realización gradual”, y se acerca a algo similar a esa “astucia de la razón” que la mirada contemplativa de Kant habría sabido desvelar, para conseguir que la frágil unidad lograda por el dominio técnico sobre la Tierra se consolide mediante un “contexto de acuerdos mutuos universales, que podrían llevar tal vez a una estructura federada de alcance mundial”.⁸²⁵ Concretamente, nuestro filósofo explica el desarrollo dialéctico del derecho internacional europeo mediante tres cesuras⁸²⁶ que se podrían oponer a dos retóricas reduccionistas. Veamos primero las dos retóricas que pretenden guiar el desarrollo de la historia política.⁸²⁷

La primera sería una retórica defensiva, de mirada nacionalista, que cobra vigencia apostando por los rasgos más represivos de la fuerza soberana, cuya misión realista neohobbesiana no sería otra que mantener la protección de los ciudadanos en el interior del Estado mediante el monopolio de la fuerza. Los defensores de esta retórica realista, guiados por su pasión proteccionista, blanden una voluntad política de cierre de las esclusas. Frente a esto, Habermas advierte que el nuevo proteccionismo no puede explicar cómo una sociedad mundial podría dividirse de nuevo en sus partes.

⁸²⁴ Habermas, *Discourse Theory and International Law: an interview with Jürgen Habermas*, p. 7

⁸²⁵ Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, (Barcelona: Gedisa, 2001), p. 101. Jaspers dice que “la filosofía política no puede hacer mucho más que describir y prescribir el nuevo principio de acción política. Al igual que, según Kant, nada debería suceder jamás en una guerra que imposibilitara una paz y reconciliación futuras, según las implicaciones de la filosofía de Jaspers, nada debería suceder en la actualidad que fuera contrario a la solidaridad existente de la Humanidad”.

⁸²⁶ Habermas, *El Occidente escindido*, p. 143

⁸²⁷ Habermas, *La constelación posnacional*, p. 108 y ss.

La segunda retórica reduccionista sería la libertaria (neoliberal) que apuesta por una apertura de las fronteras territoriales y sociales y por una emancipación en ambas direcciones. También a éstos se les opone Habermas, alegando que no pueden o no quieren explicar cómo los déficits de la capacidad de dirección y de legitimación que aparecen a nivel nacional sólo podrían ser compensados en un plano supranacional mediante nuevas reglamentaciones que faciliten el libre mercado. Habermas advierte que dichas regulaciones no serían nunca neutrales, sino que son de carácter político y obedecen a unos intereses, los del capital. Pero como resulta obvio, el poder político no puede ni debe sustituirse, sin más, por el dinero.

Frente a estas dos retóricas reduccionistas, Habermas apuesta por el proyecto dialéctico de una política que a la vez que se abra a la transnacionalidad, también amarre y limite las redes globales. Este proyecto debe hacer justicia a la sutil dinámica que se da entre los procesos de apertura y clausura de *mundos de la vida* socialmente integrados. Las aperturas se dan cuando las ideas hegemónicas se rompen: entonces se percibe la capacidad crítica de una opinión pública que traspasa las esclusas, influyendo en la esfera política e introduciendo un input de legitimidad en el proceso político. Pero estos procesos que siempre han existido, hace ya tiempo que enfrentan a los Estados nacionales a la paradójica expectativa de tener que perseguir, dentro de los límites de sus actuales posibilidades de acción, un programa que sólo pueden realizar más allá de sus fronteras. Aunque Habermas es consciente de que las fronteras de cualquier comunidad o asociación pueden abrirse o cerrarse, él afirma que el hecho de que éstas sean sólidas o fluidas no dice nada sustancial sobre la apertura o cierre hacia el exterior de una comunidad.⁸²⁸ Siguiendo el esquema que nos brinda su teoría de dos niveles, no resulta tan relevante el criterio o el indicador sobre la consistencia de las fronteras como el hecho de que concurra adecuadamente la interferencia de dos formas de coordinación de la acción social: la de las “redes” (esa integración funcional que, mediante relaciones horizontales, surgen del intercambio y el comercio entre actores que toman sus decisiones descentralizadamente, a través de mercados) y las de los “mundos de la vida” (esa integración social que llevan a cabo los colectivos, desarrollando una misma identidad a través del entendimiento, las normas intersubjetivamente compartidas y los valores comunes). Como ya se advirtió más arriba, no se puede aprehender el mundo social sin aunar el análisis sistémico y la teoría de la acción comunicativa.

En primer lugar, Habermas induce, desde la experiencia, una teoría según la cual ambas formas de coordinación se entrecruzan y desencadenan una dinámica dialéctica y modernizadora de apertura y nueva clausura. Por una parte, la multiplicación de relaciones anónimas con los “otros”, es decir, las experiencias disonantes con “extraños”, tendrían una fuerza subversiva de *apertura*. “En cada nueva hornada modernizadora, los mundos de la vida intersubjetivamente compartidos se abren para reorganizarse y volver a alcanzar una nueva forma de integración”.⁸²⁹ En este sentido, la apertura se produce como consecuencia de una experiencia de creciente contingencia: desaparecen las ataduras de un mundo

⁸²⁸ *ibid.*, p. 110.

⁸²⁹ *ibid.*, p. 111

fuertemente integrado al tiempo que aumentan el ámbito de opciones posibles. Sin embargo, la contrapartida de la apertura es que aumenta el riesgo de equivocarse: nos vemos confrontados con la libertad que nos permite individuarnos, pero también nos aislamos de los demás al tener que elegir nuestros propios intereses desde una racionalidad instrumental. Por eso, por otra parte, en aras de evitar tales patologías sociales se necesitará una reorganización y clausura del mundo de la vida, con nuevos horizontes ampliados en aquellas dimensiones de la autoconciencia, de la autodeterminación y de la autorrealización que han caracterizado la autocomprensión normativa de la modernidad.⁸³⁰

Desde que a finales del s. XVIII, las experiencias emancipatorias de la época se articulasen en las ideas de soberanía popular y derechos humanos, cada nueva clausura de una comunidad política no puede ya poner en cuestión el universalismo igualitario del que se alimenta la intuición de una inclusión del otro con iguales derechos. El *quid* parece ser si esta clausura es reflexionada y conducida por la voluntad política o se produce por la fuerza, en forma de regresión o de cierre en falso.⁸³¹

Veamos ahora si esta dialéctica de la evolución social se puede aplicar empíricamente a la evolución institucional del proceso de cosmopolitismo.

1.1 De 1919 a 1939: la Sociedad de Naciones y el pacto Briand Kellog

Desde sus inicios, el derecho internacional clásico se erige sobre el dogma de la independencia de los Estados nacionales. Por eso, aunque sólo los Estados europeos pueden más o menos ver cumplidos los ideales de la Ilustración, los juristas de la época jamás abandonaron lo que Ulrich Beck denomina “la mirada nacionalista”⁸³²: aunque eran conscientes de las consecuencias del colonialismo, seguían amparando la misión occidental de impulsar el proceso de civilización en otras partes del planeta.

Sin embargo, el exacerbamiento nacionalista condujo a la Primera Guerra Mundial y las lecciones extraídas dibujaron una cesura frente al paradigma del derecho internacional clásico. El presidente norteamericano Wilson impulsó en 1919 el proyecto de la Sociedad de Naciones, iniciando una constitucionalización del derecho internacional en la línea propuesta por Kant. La inspiración kantiana se deja traslucir por su objetivo político en tanto que sistema de seguridad colectiva, pero también por su organización asociativa y composición: se previó una vía de auto-obligación voluntaria mediante la vanguardia de unos miembros permanentes. A esto hemos de añadir la firma del pacto Briand Kellog que prohibió el *ius ad bellum*.

A pesar de abrir la puerta a un nuevo paradigma en el derecho internacional, la Sociedad de Naciones tuvo más repercusión en la opinión pública que en los gobiernos. Y, por lo demás, el proyecto nació con grandes lagunas al no codificar el delito de “guerra de

⁸³⁰ *ibid.*, p. 54.

⁸³¹ Se trata de algo análogo a cómo la opinión pública operaría en épocas de crisis tal y como quedó explicado en *Facticidad y validez*

⁸³² Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, pp. 38-51

agresión”, no crear un tribunal internacional y no prever una instancia supranacional que pudiese plantear sanciones. Pero al menos sí facilitó una apertura de los Estados al mundo y favoreció el comercio internacional, cada vez más libre de las regulaciones políticas.

Sin embargo, al no cerrarse a tiempo la anterior apertura al comercio internacional, la especulación capitalista (desmán del sistema mercantil) produjo una regresión anómica brutal que acabó con la crisis del 29 y con un cierre totalitario y bárbaro (desmán del poder administrativo): la organización deficientemente integrada que fue la Sociedad de Naciones no pudo impedir la infinita regresión que supuso la Segunda Guerra Mundial.

1.2 De 1945 a 1991: la ONU y los Tribunales internacionales.

Dando paso a la dialéctica, tras la nueva cesura que supuso el nazismo, el derecho internacional ya no pudo seguir manteniendo el principio de no-intervención y se produjo una nueva apertura.

Con ella llegamos a un nuevo equilibrio gracias a la integración política del sistema económico, con Bretton Woods, y se obtiene una organización política supranacional gracias a la Carta de Naciones Unidas, la cual no deja claro si más allá de evitar la guerra pretende que la ONU sirva también para transformar el derecho internacional en un derecho constitucional mundial. Retrospectivamente, Habermas entiende que la comunidad de Estados representada en San Francisco sí traspasó el umbral de una constitucionalización, al menos en el sentido liberal, tal y como la entiende B.O. Bryde: “En el constitucionalismo (...) el objetivo es limitar la omnipresencia del legislador mediante principios jurídicos superiores, especialmente los derechos humanos”.⁸³³ Así es como, de nuevo, a la regresión de la guerra, le siguió un impulso innovador.

Pero a toda apertura debe seguir un cierre y desgraciadamente con éste, de nuevo, nos llevaríamos una profunda decepción: la ONU permanecerá bloqueada a partir de la guerra de Corea. Sin embargo, tras una nueva imposición del poder administrativo que conduce a este cierre en falso, una nueva apertura se fue cocinando a espaldas de la historia oficial: el poder comunicativo alentó a unos representantes de la ONU que, en su papel de representantes de intereses mundiales, sin fe en que algún día se fuera a aplicar la legislación que iban creando (pero también sin resistencias, porque ese mismo descrédito alcanzaba a los políticos nacionales de todos los países), fue acumulando muchísima legislación que configuraba una organización más ambiciosa que el sucedáneo de la “asociación de Naciones”. Más que hacia una república mundial, apuntaba idealmente a un régimen de paz y derechos humanos sancionado a nivel supranacional, que mediante la progresiva pacificación y liberalización de la sociedad mundial debía crear las condiciones para una política interior mundial sin gobierno mundial que funcionase a nivel transnacional.

En primer lugar, al vincular el objetivo político de la paz mundial y la seguridad internacional con “el respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales” (art 1-1 y 1-3 de la Carta) se obliga a cumplir allende las fronteras los principios

⁸³³ B.- O. Bryde, “Komstitutionalisierung”, p. 62; citado en Habermas, *El Occidente escindido*, p. 155

constitucionales, poniendo límites evidentes al principio de no-intervención. Frente a la sacralización de la soberanía estatal, las Naciones Unidas no confían la protección de los derechos humanos a la ratificación nacional sino que disponen de instrumentos propios para la constatación de sus violaciones: se hacen supervisiones e informes de los derechos sociales, económicos y culturales, aunque sólo se protegen bajo la “reserva de lo posible”; en cuanto a los derechos civiles y políticos, están garantizados con procedimientos de reclamación individuales

A esta misión se suman los Pactos internacionales de 1966 (uno relativo a derechos civiles y políticos y otro a derechos económicos, sociales y culturales), y también las Convenciones contra la discriminación. Esto significa, en segundo lugar, que se comienza a tipificar un derecho que reconoce a los ciudadanos individuales como sujetos inmediatos del derecho internacional como debe hacer un derecho propiamente cosmopolita. En este sentido, los miembros de los gobiernos y altos cargos responden personalmente por los hechos cometidos al servicio de un régimen criminal.

En tercer lugar se introduce un poder de sanción, recurriendo a las medidas militares necesarias, del que puede hacer uso el Consejo de Seguridad si algún Estado contraviniera la prohibición general del uso de la fuerza. Así, aunque la ONU no dispone de competencias para definir por sí misma sus atribuciones o ampliarlas a voluntad y tampoco dispone del monopolio de una violencia legítima, lo cierto es que normalmente la autoridad del secretario general es suficiente para movilizar las capacidades y medios que los miembros poseen, y que se requieren para implementar las resoluciones del Consejo de Seguridad.

Se preocupa, en cuarto lugar, de favorecer una conciencia de pertenencia a la organización mundial, potenciando tareas reconstructivas de la *nation-building*. Surgen así, en quinto lugar, los trazos del modelo de una forma de gobernar sin gobierno mundial, lo que está inherentemente vinculado con el principio de inclusividad de la ONU: “todos los Estados tienen derecho a que se los trate al mismo tiempo como participantes en la comunidad internacional y como sujetos a los que conciernen las decisiones de ésta” (art. 103 Carta). Este principio tiene un doble filo: por una parte, se consigue que todos los miembros se comprometan con la carta; pero lo cierto es que el precio que se paga por tenerlos a todos es una contradicción entre el universalismo de los principios que proclama la organización y el grado de cumplimiento de los derechos humanos que practican muchos de sus miembros, algunos de los cuales son incluso etiquetados como “estados canallas”. Esta asimetría podría parecer contrarrestada con otra asimetría que se introduce desde el principio en la Carta: la que propicia el derecho de veto que se otorgó a los cinco países vencedores de la Segunda Guerra Mundial por comprometerse con el impulso de la ONU. Sin embargo, si EEUU, RU y Francia sí parecen democracias que respetan los principios universales de la Carta, no podríamos decir lo mismo de Rusia y China. Y, en general, es difícil afirmar que cualquiera de ellos respeta los derechos humanos en su política exterior. Por lo tanto, el derecho de veto sólo perpetúa las relaciones de poder ya existentes, y las reviste con la legitimidad de la ley, pervirtiendo la función normativa del derecho tal y como la describe Habermas. A pesar de todo, parece aceptarse la necesaria inclusión de

todos en aras de conseguir el objetivo de convertir los conflictos intraestatales en conflictos internos, de tal modo que ahora se pueda decir que “una norma vinculante del derecho internacional general es una norma que la totalidad de la comunidad internacional de Estados ha aceptado y reconocido como una norma de la que nadie tiene derecho a desviarse, y que sólo puede cambiarse mediante una norma posterior del derecho internacional general de la misma naturaleza jurídica” (art. 53 Convención de Viena).

De este modo, al menos podemos decir, por fin, que con estas premisas, y 193 Estados miembros en la actualidad, la ONU ya tiene una verdadera Constitución que, aunque deficitaria y con desequilibrios de poder, establece los procedimientos conforme a los cuales han de constatarse y sancionarse las infracciones de las regulaciones internacionales. Ya no hay guerras justas e injustas, sino únicamente guerras legales o ilegales, es decir, justificadas o no justificadas por el derecho internacional (art. 102). Y esto mantiene una legitimidad procedimental aunque luego alguna de las 5 grandes potencias haga uso de su derecho de veto. Además, con la inclusión de países que surgieron tras la descolonización se hace saltar por los aires el marco del derecho internacional europeo y se pone fin al monopolio interpretativo de Occidente: una nueva percepción del pluralismo cultural y cosmovisional de la sociedad mundial transforma el concepto mismo de derecho internacional, sensibilizándolo hacia las diferencias raciales, étnicas y religiosas de un modo que Kant no pudo imaginar cuando propuso su sucedáneo.

1.3 De 1991 hasta nuestros días.

Con la disolución del mundo bipolar, el Consejo de Seguridad quedó desbloqueado y las legislaciones de la ONU comenzaron a salir del cajón de la Historia para aplicarse como nuevo derecho internacional. De ahí nació el impulso a muchas misiones de los cascos azules (tanto de *peace-keeping* como de *peace-enforcing*), la creación *ad hoc* de Tribunales internacionales como el de Ruanda y el de Yugoslavia, o la creación del Tribunal Penal Internacional con el tratado de Roma de 2001. Además, Habermas llama la atención sobre el avance que supone la categoría de Estados “villanos” o “canallas”, pues ésta permite discriminar y reconocer a los Estados por su compromiso con los derechos humanos. Pero aún cree que es necesario avanzar más si se quiere hacer frente a dos tipos de riesgos que surgen de una nueva violencia desestatalizada que proviene del nuevo tránsito a una constelación posnacional. Hoy hay nuevas guerras que son el resultado del desmoronamiento de una autoridad estatal y la fragmentación social en una aciaga mezcla de nacionalismo étnico, luchas tribales, criminalidad internacional y terror de la guerra civil. Y también nos amenaza el terrorismo global, que se nutre del antimoderno fundamentalismo religioso: a diferencia del fundamentalismo ortodoxo propio de los antiguos imperios que apelaban monológicamente al “universalismo”, el nuevo fundamentalismo, en un mundo donde comparten universo discursivo ciencia y religiones⁸³⁴, nace con la voluntad indisimulada de “reprimir las disonancias cognitivas” propias de la civilización científico-técnica. Aun conscientes de que su postura y sus intereses no son únicos ni universalizables, utilizan la violencia para imponerlos y salirse con la suya.

⁸³⁴ *ibid.*, p. 19

Atendiendo a todo esto, parece obvio que existen cuantiosas deficiencias en la estructura de la ONU que nos impelen a ahondar en el proyecto kantiano. Acucia la necesidad de introducir reformas en la dirección señalada por Habermas en sus artículos “La idea kantiana de la paz perpetua (...)”, “¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional?” o “Una constitución política para una sociedad mundial pluralista”.⁸³⁵ Entre otros asuntos, Habermas advierte de la inconsistencia de una comunidad internacional que, por una parte, obliga a sus miembros, bajo amenaza de sanciones, a un comportamiento acorde con el derecho, pero que por otro lado no puede intervenir en los asuntos internos de los Estados (principio de no-intervención: en artículo 2.7 de la Carta de la ONU; o en la Resolución 46/182: “la soberanía, la integridad territorial y la unidad nacional de un Estado deben ser respetadas plenamente en concordancia con la Carta de las Naciones Unidas”). Además, señala el problema de una composición y un procedimiento de decisión (el de las 5 potencias con derecho de veto en el Consejo de Seguridad) que incentiva una vergonzosa selección de los casos atendiendo a intereses nacionales y que, por tanto, no se adapta a una situación mundial que ha cambiado geopolíticamente. Advierte de la necesidad de independización del Consejo de Seguridad con respecto a los intereses nacionales, para marcar su agenda y para tomar decisiones. La escasa dotación financiera y militar deberá arreglarse mediante la descentralización y distribución competencial entre los Estados individuales. Y recuerda las deficiencias de un Tribunal Penal Internacional cuyo tratado constituyente no ha sido firmado ni por EEUU ni por China, pero cuya praxis podría contribuir a una definición y codificación más exhaustiva de los delitos conocidos y perseguidos internacionalmente (por ejemplo, el *ius in bello* deberá desarrollarse hasta convertirse en un derecho de intervención que proteja a las poblaciones afectadas por las medidas de la ONU). Para su funcionamiento se deberá buscar una legitimación reforzada de las decisiones legislativas del Consejo ante una esfera pública mundial bien informada gracias, por ejemplo, a ONG’s con presencia en las instituciones de la ONU y obligadas a informar a los parlamentos nacionales. Aunque débil, tal legitimación sería suficiente para salvaguardar los derechos claramente especificados, como la protección ante guerras de agresión, actos violentos a nivel internacional o masacres.

No obstante, los empeños por la reforma han caído siempre en saco roto. El grupo de Alto Nivel sobre Amenazas, Desafíos y el Cambio (TCC), liderado por Kofi Annan fue el último en fracasar en una reforma de la organización mundial que sólo pretendía ahondar en las líneas dibujadas por la propia Carta de las Naciones Unidas.⁸³⁶

En primer lugar trataban de profundizar en el artículo primero (art. 1-1 y 1-3), que ya había entrelazado explícitamente el objetivo kantiano de asegurar la paz con una política de implementación mundial de los derechos humanos. Para ello pretendían alcanzar un “nuevo consenso de seguridad” que ampliara la tríada indivisible de: 1º, la protección contra los peligros básico (se amplía hasta cubrir la privación masiva de la población a

⁸³⁵ El primero en *El Occidente escindido*, p. 168 y ss. Y el segundo en *Entre naturalismo y religión*, pp. 337 y ss.

⁸³⁶ *ibid.*, pp. 339 y ss.

causa de la pobreza y la enfermedad, la marginalización social y la destrucción del medio ambiente —se produce una desmilitarización del concepto de seguridad que ahora se fusiona conceptualmente con el postulado de los convenios sobre derechos civiles y políticos, económicos, sociales y culturales—; 2º, la garantía de las libertades individuales y de los derechos de participación; 3º, la emancipación respecto de condiciones de vida indignas o inhumanas.

En segundo lugar, acerca de la penalización de la guerra como mecanismo de resolución de conflictos interestatales (fin del *ius ad bellum* excepto en caso de autodefensa muy definido, por una amenaza inequívoca), que quedaba garantizada con la amenaza de sanciones que podían llegar hasta la intervención militar, el TCC sólo pretendía respaldar al Consejo de Seguridad en su tarea de autorizar tales intervenciones militares como último recurso (§ 81, § 203). Se trataría de acabar con la selectividad en la percepción y el tratamiento inicuo de casos similarmente relevantes (TCC, §§ 86-88, § 201) mediante las siguientes medidas propuestas: especificación más exacta de las posibles sanciones y de la supervisión de las mismas; diferenciación más adecuada entre las misiones para el mantenimiento de la paz (*peace-keeping*) y las que tratan de imponer o hacer valer la paz (*peace-enforcing*); ponderación correcta de las tareas reconstructivas de la creación de paz tras los conflictos; estrictas condiciones bajo las que se permitiría la aplicación legítima de la violencia (la gravedad de la amenaza, la adecuación de los objetivos, el último recurso, la proporcionalidad de los medios, la ponderación de las consecuencias).

Aquí Habermas advirtió que la TCC, más que ahondar en lo que había, daba un paso importante hacia el cosmopolitismo: “si las fuerzas armadas llevan a cabo una misión que ha sido decidida por el Consejo de Seguridad, entonces ya no se trata de la restricción civilizatoria de la violencia de la guerra, sino de las obligaciones de una aplicación de la fuerza policial en nombre de los derechos fundamentales de los ciudadanos cosmopolitas, quienes deben ser protegidos contra sus propios gobiernos o contra otro poder violento que actúe intraestatalmente”.⁸³⁷ Quizás era por eso precipitado que los Estados cediesen tanto.

En tercer lugar, pretenden profundizar en la relativización de la soberanía de los Estados con respecto al fin de la ONU de alcanzar la paz mundial y de la seguridad colectiva. Se trataba de tomar partido en la tensión existente entre el art. 2-7 (no-intervención en los asuntos internos de un Estado soberano) y el capítulo VII, que asigna al Consejo de Seguridad el derecho de intervención. Se deja claro que la comunidad internacional falta a su obligación si se limita a mirar, sin intervenir contra los asesinatos de masas y las violaciones de masas, las limpiezas étnicas o incluso contra las políticas que exponen a la población a enfermedades contagiosas o les dejan morir de hambre. Reivindicaban que el Consejo de Seguridad, para cumplir con sus “principios”, se equiepe con el suficiente “poder político” como para subordinar las relaciones internacionales al derecho coactivo (TCC, pp. 13 y ss.). Esto implica darle al Consejo de Seguridad la suficiente autoridad como para pedir prestado a los miembros cooperativos, en *todos* los

⁸³⁷ *ibid.*, p. 342.

casos, los potenciales de sanción para hacer cumplir el derecho de orden superior de las Naciones Unidas. Se trataba de fortalecer la disposición a colaborar de los miembros más potentes, incorporando a la superpotencia, conscientes de que lo más difícil es cambiar la comprensión que tiene de sí misma: deberá dejar de ser un jugador autónomo y pasar a ser un compañero de juego más.

De este modo se daría una solución elegante a la cuestión problemática de cómo hay que entender la “igualdad soberana” de los Estados: “Al firmar la Carta de las Naciones Unidas, los Estados no sólo se benefician de los privilegios de la soberanía, sino que también aceptan sus responsabilidades”.⁸³⁸ Esto es lógico, pues con independencia de lo que hubiera significado Westfalia, hoy en día la soberanía lleva claramente aparejada consigo la obligación del Estado de proteger el bienestar de su propia población y de cumplir con sus obligaciones en la más amplia comunidad internacional (TCC, p. 29). Aunque el Estado nacional continúe equipado con fuertes competencias, ahora opera como agente falible de la comunidad internacional. Los ciudadanos cosmopolitas, en tanto que sujetos del derecho internacional, habrían transferido a la organización mundial un fondo de garantía para caso de pérdida.

En cuarto y último lugar, con la incorporación de todos los Estados en una organización mundial inclusiva, la Carta ya había creado una condición importante para la primacía y para la vinculatoriedad universal del derecho de las Naciones Unidas. Sin embargo, la TCC pretendía incidir en que, como también se incluyen los Estados que no respetan los Derechos Humanos, se acaba incumpliendo materialmente la condición necesaria para la validez universal del derecho constitucional mundial. No obstante, a este respecto Habermas apunta que al menos con la calificación de “estado canalla” se discrimina públicamente a los Estados totalitarios, ejerciendo una presión para su adaptación. Cada vez más, el principio de efectividad (según el cual bastaría con mantener ley y orden dentro de las fronteras) es desbancado por el principio de legitimidad. Y en este contexto, adquiere especial relevancia el TPI: su praxis no sólo fortalecería la naturaleza vinculante del derecho supranacional frente a las pretensiones de soberanía de los Estados con dudosa reputación; además daría una voz autoritativa a una difusa esfera pública mundial que se conmociona por los crímenes políticos de masas y por los regímenes injustos.

1.4 Crisis financiera, ¿una nueva apertura?

Nos venimos acostumbrando a una paulatina institucionalización del derecho internacional cuyo impulso proviene, fundamentalmente, tanto de una integración política (de la mano de Estados nacionales y alianzas regionales de Estados que van firmando tratados internacionales y fundando organizaciones sujetas a su mando) como de una integración económica. Generalmente observamos que se toman decisiones políticas para liberalizar determinado ámbito y dar seguridad jurídica a las inversiones (equivalente internacional de lo que representa en el marco nacional el derecho privado); y que, a continuación, se impone un dominio del sistema económico sobre la política. Por eso,

⁸³⁸ *ibid.*, p. 343

desde este momento, si la política quiere volver a ser legítima, deberá tratar de domar de nuevo a un caballo financiero desbocado; pero crear e institucionalizar nuevos mercados es más fácil que corregirlos... Este efecto de dominación sistémica, que se retroalimenta mientras va fagocitando poco a poco el campo de maniobra de la política y que hoy nos obliga a actuar, es a lo que ya nos hemos referido antes como “dependencia del camino” (*path-dependence*).

Así pues, además de abrir al Estado-nación a una pluralidad de formas de vida culturalmente extrañas, la globalización generada por el “consenso de Washington”⁸³⁹ (con el aumento del flujo de capitales financieros, con los cambios de la división internacional del trabajo...) ha creado unas tensiones sistémicas entre los imperativos del mercado y la soberanía nacional que nos ha conducido a un *race to the bottom*; una degeneración de las condiciones de vida que hoy nos empuja hacia una nueva apertura más allá del Estado nación. Aunque la idea kantiana de la “sociedad mundial” parece en nuestros días, gracias a los medios de comunicación y los mercados, más real que nunca, lo cierto es que la nuestra es una sociedad global “estratificada” que tiene muy poco de ideal. El pensamiento ahistórico kantiano realiza unas abstracciones ignorando que sólo el primer mundo puede prestarse a concertar sus intereses nacionales (hasta un determinado grado) con aquel punto de vista normativo que estipula el nivel de exigencia cosmopolita de las Naciones Unidas. Y, aun así, es que no parece que tenga pensado hacerlo.

Hoy estamos viviendo en forma de crisis las devastadoras consecuencias de una globalización financiera cuyos costes socializados por el fallo del sistema se han cebado con los grupos sociales más vulnerables. Queda por ver si habrá una “clausura” política impulsada por la acción comunicativa, es decir, por la presión ejercida por un poder comunicativo, creado en la esfera pública, que traspase las esclusas del sistema político hasta condicionar la creación de un derecho válido y conminar a los gobiernos a tomar decisiones legítimas en épocas de crisis; o si, por el contrario, se producirá un cierre conducido por la acción estratégica y que derive en patologías sociales, toda vez que los imperativos de mercado parecen haber colonizado ya tanto el mundo de la vida como el sistema político. Pero lo que está claro es que es la política “y no el capitalismo, la responsable de que las cosas se orienten hacia el bien común”.⁸⁴⁰ Y por eso Habermas espera “una civilización y domesticación de la dinámica capitalista desde dentro”.⁸⁴¹ Esa es la base de su teoría y la clave de su apuesta cosmopolita: consciente de que la realidad social se explica tanto desde un prisma sistémico como desde la teoría de la acción comunicativa, sólo queda esperar que la acción comunicativa trascienda fronteras, culturas y poderes fácticos y consiga amarrar, dentro de lo posible, las derivas sistémicas más perniciosas.

Obviamente, la teoría habermasiana da por sentado que hay muchos poderes interesados en vehicular el cierre de cada apertura. Sin embargo, él se empeña en dar cuenta de cómo la acción comunicativa también tiene mucho que decir; aunque requiera de una cultura política liberal, de unos medios de comunicación no completamente manipulados y,

⁸³⁹ David Held, *Cosmopolitanism. Ideals and Realities*, (Cambridge: Polity Press, 2010), p. 5 y pp. 188-207

⁸⁴⁰ Habermas, “Tras la bancarrota. Una entrevista”, *La Constitución de Europa*, p. 95.

⁸⁴¹ *ibid.*, p. 98.

en general, de unos recursos escasos y frágiles que convierten la tarea de legitimación en algo no imposible, pero sí muy difícil. Partiendo de su teoría pretende que, para alcanzar de verdad una paz justa, desde Naciones Unidas se trabaje por superar las tensiones sociales y las desigualdades económicas.⁸⁴² Y parece que esto sólo puede lograrse si, a pesar de la estratificación de la sociedad mundial, se alcanza un consenso con respecto, al menos, a tres cuestiones: una conciencia histórica compartida por todos los miembros acerca de la no sincronización de aquellas sociedades que al mismo tiempo están obligadas a mantener una coexistencia pacífica; un acuerdo normativo sobre los derechos humanos cuya interpretación se disputan por ahora, por una parte, los europeos y, por otra, los africanos y asiáticos; y un acuerdo sobre la concepción del estado de paz al que se aspira, puesto que ya no vale un concepto negativo de paz en tanto la guerra tiene causas sociales (además de a la no-violencia, la paz ha de orientarse al cumplimiento de los presupuestos que permiten una vida placida y sin tensiones). “Las regulaciones puestas en práctica no pueden vulnerar la existencia y la autoestima de las partes ni dañar tanto los intereses vitales y sensibilidades de la justicia que las partes en conflicto vuelvan a emplear de nuevo la violencia por haberse agotado las posibilidades de negociar.”⁸⁴³ Con este concepto positivo de paz, las políticas se deberán orientar, intentando evitar la violencia, a cambiar la situación interior de los Estados soberanos, fomentando una economía y unas condiciones sociales soportables, la participación democrática, el Estado de derecho y la tolerancia cultural.

Y defiende esta postura, como filósofo y como intelectual, frente a liberales y funcionalistas posmodernos que ponen palos en las ruedas de la teoría y de la práctica, tratando de desviar la mirada sobre cualquier posibilidad de intencionalidad y, por tanto, de responsabilidad en las sucesivas clausuras.⁸⁴⁴ Él elabora su teoría política y del derecho para recordarnos que de nosotros depende hacer frente a los imperativos sistémicos: “sólo podremos hacer frente de forma racional a los desafíos de la globalización si logramos desarrollar dentro de la constelación posnacional nuevas formas de autocontrol democrático de la sociedad”.⁸⁴⁵ Y, sobre esto, en otro sitio añade que “la lista de problemas ante los que se topa cualquier lector de periódicos sólo puede convertirse en una agenda política si encuentran un destinatario en el que se puede confiar y que todavía confíe en una transformación de la sociedad como medio para realizar determinados fines”.⁸⁴⁶ Hoy, sin duda, a Habermas le decepciona que, a diferencia del tono de indignación reinante en EEUU, en Europa se mantenga el “ánimo calmado del *business as usual*”; pero, al mismo tiempo, espera que la crisis sea el punto de inflexión que modifique los parámetros de la discusión pública, “desplazando con ello el espectro de las alternativas políticas que se consideran posibles”.⁸⁴⁷

⁸⁴² Habermas, “La idea kantiana de la paz perpetua”, *La inclusión del otro*, p. 167 y ss.

⁸⁴³ *ibid.*, p. 169

⁸⁴⁴ “Por diferentes razones, posmodernismo y liberalismo coinciden en la visión de que los mundos de la vida de los individuos y los pequeños grupos son como mónadas dispersas en redes, desconectadas entre sí y coordinadas solamente de manera funcional, en vez de mundos de la vida integrados socialmente que pueden solaparse entre sí hasta llegar a formar unidades políticas más grandes y diversas” (Habermas, *La constelación posnacional*, p. 117).

⁸⁴⁵ *ibid.*, p. 117

⁸⁴⁶ *ibid.*, pp. 82-83

⁸⁴⁷ Habermas, “Tras la bancarrota. Una entrevista”, *La Constitución de Europa*, p. 96

Por tanto, urge preguntarse por las posibilidades de clausurar políticamente una sociedad mundial altamente interdependiente y globalmente conectada sin caer en ninguna regresión o colonización sistémica. La cuestión radica en cómo obtener el equilibrio entre apertura y clausura que ha caracterizado las etapas más afortunadas de la historia de la modernización europea⁸⁴⁸; un equilibrio que, como sabemos, debe darse entre Estado, economía y sociedad civil.

No clausurar hoy sería la victoria del mercado y de la ortodoxia neoliberal, la pérdida del control democrático sobre el poder y una inseguridad en relación a la tentación de los líderes. Pero tampoco es deseable proyectar una actitud defensiva contra una supuesta modernización “que arrasa con todo”. Sobran las perversas utopías románticas y los “rasgos regresivos de una ‘eticidad’ proyectada hegelianamente hacia adelante, o de lo contrario no se hará justicia al potencial liberador de una apertura impuesta a una formación social que se considera en proceso de disolución, ni a la complejidad de las nuevas relaciones.”⁸⁴⁹ En otras palabras, el proteccionismo no sirve y es un paso atrás en nuestra conciencia universalista (en ningún caso hay que olvidar que, para bien o para mal, Habermas asocia la diferenciación sistémica con un proceso imparable de modernización). En tercer lugar, tampoco cabe idealizar aquella sociedad pacífica de la posguerra que erigió el Estado social porque muchas cosas han cambiado, entre otras el paradigma de la “sociedad del pleno empleo”.⁸⁵⁰ Sencillamente los tiempos cambian y nada es ideal. No obstante, sin llegar a la nostalgia acrítica, sí debemos ser conscientes de los costes de la “transformación” o disolución del Estado social, pues el progreso deberá consistir en conservar lo mejor, despojándose de lo que ahora sabemos que no fue tan bueno.

Según Habermas, la única manera de recuperar las funciones del Estado social pasa por transferir competencias a unidades políticas que en cierta forma alcancen y se pongan al mismo nivel que la economía transnacional. Para ello se han creado proyectos como las integraciones regionales que funcionan como alianzas defensivas para crear nuevos y más grandes mercados y repetirían el mismo esquema interestatal a más grande escala. Sin embargo, con integraciones meramente defensivas no se ha conseguido ninguna organización definitivamente justa, pues hoy a nadie se le escapa que la OMC, el BM y el FMI, por un lado, y el Consejo de Seguridad, por otro, revelan una composición selectiva y reflejan la asimetría de las relaciones de poder existentes.⁸⁵¹

La cosa es que la seguridad internacional, los contrapesos ecológicos, la distribución de recursos, los derechos fundamentales, el buen orden económico mundial compatible con los Objetivos del Desarrollo del Milenio, son problemas que no se podrían solucionar sin regímenes políticos regionales. Por lo tanto, para subsanar esta laguna y poder hablar de

⁸⁴⁸ Habermas, “Euroescepticismo, Europa de los mercados o Europa de los ciudadanos (del mundo)”, *Tiempo de transiciones*, pp. 99-104

⁸⁴⁹ Habermas, *La constelación posnacional*, p.114

⁸⁵⁰ *ibid.*, pp. 115-116.

⁸⁵¹ Habermas, “La política de Europa en un callejón sin salida”, *¡Ay, Europa!*, p. 96. También dice que ha caído la agenda “que concede un predominio despiadado a los intereses de los inversores, y que asume impasiblemente la injusticia social creciente, la aparición de la precariedad, la pobreza infantil, los bajos salarios, etc.”

un modo de “gobernar” que trascienda los Estados nacionales, habrá que pasar de largo sobre estas alianzas económicas continentales que se han producido en diversas regiones del mundo (NAFTA, APEC, etc.) y abarcar proyectos más ambiciosos de integración política, como se pretende de la UE. Pero aunque en la UE aún sigue vigente el debate entre mantener el actual *statu quo* de una Europa integrada o dirigir el proceso hacia una democracia europea, lo cierto es que *la perspectiva de Habermas sólo contempla la integración política regional como un paso intermedio hacia un proyecto cosmopolita* ideal que trate de conseguir “un consenso suficiente en torno a un proyecto de orden económico mundial que no se agotara en la creación e institucionalización jurídica del mercado, sino que introdujera elementos para una formación de la voluntad política a escala mundial que garantizara una domesticación de los costes sociales no deseados de un mercado globalizado.”⁸⁵² Esta sería la consecuencia lógica, *in abstracto*, sin conocimiento práctico: una transferencia a instancias supranacionales de las funciones que hasta ahora había asumido el Estado social en un marco nacional.

Evidentemente Habermas es consciente de la extrema dificultad que entraña ese segundo paso supranacional, debido a la falta de una instancia de coordinación política que pueda dirigir un tráfico económico transnacional regido a través del mercado. “La idea de una política que recupere su primacía sobre los mercados ni siquiera ha llegado a plasmarse como ‘proyecto’, y no existen tampoco dentro de las ciencias sociales esfuerzos teóricos que vayan en esa dirección”, pues éstas se oponen a concebir un proyecto que transforme toda política en una política interior mundial en tanto que este proyecto “tendría que justificarse a partir de la actual constelación de intereses de los Estados y sus respectivas poblaciones y ser llevada a cabo por poderes políticos independientes”.⁸⁵³

Habría una irreconciliable contraposición de intereses y la prueba es que los gobiernos ni siquiera se han puesto de acuerdo todavía sobre la denominada tasa Tobin. Este es el aguijón realista que Habermas trata de sobrepasar, primero desacreditando la normatividad de esa tesis y, luego, mostrándonos conceptualmente el camino a seguir.

2. Política e institucionalización cosmopolita en la propuesta de Habermas: la soberanía compartida multinivel

Ya se ha dicho que con la globalización económica y del riesgo se ha producido una desconexión de tres elementos estrechamente conectados en la forma histórica del Estado democrático de derecho: la *estatalidad* (aunque con poco contenido *de facto*, el Estado mantiene *de iure* la capacidad de acción y el poder administrativo como monopolizador de la violencia organizado jerárquicamente), la *constitución democrática* (hoy dañada por la burocratización y la colonización de la administración por los imperativos mercantiles) y la *solidaridad de la ciudadanía*. Tras advertirnos de que las dos últimas pueden ir más allá de las fronteras nacionales, Habermas ha tratado también de mostrar cómo sería posible extender

⁸⁵² Habermas, *La constelación posnacional*, p. 75

⁸⁵³ *ibid.*, p. 76

también más allá del Estado nacional el poder administrativo (capacidad de sanción) aunque permanezca en manos de los Estados (Cf cap. 5.3.2.2)

Se vislumbra un desarrollo similar tanto en la constitucionalización del derecho internacional como en el proceso de unificación y constitucionalización europea: ambos van desde la pacificación de Estados bélicos hacia la cooperación institucionalizada de Estados domesticados. Ello conlleva en ambos casos, con las consecuencias ya descritas, la aparición de una nueva *soberanía popular dividida desde el origen de las comunidades que se van a formar*, distinta a la soberanía nacional clásica.⁸⁵⁴ Y estas constitucionalizaciones deben leerse como un continuum,

“en el contexto a largo plazo de una juridificación [Verrechtlichung] y una civilización [Zivilisierung] democráticas del poder estatal”.⁸⁵⁵

Todo forma parte de un mismo proceso de constitucionalización que trata primero de “juridificar” los imperativos transnacionales (sujetar nuevamente a derecho tanto al poder político como a los mercados) para conseguir luego “racionalizar” o “civilizar” tanto la lógica administrativa como la mercantil por medio del derecho legítimo o democrático. Una vez más, esta es la lógica que se comenzó a defender en *Teoría de la acción comunicativa* para “juridificar” los imperativos sistémicos (cf cap. 2), cuya arquitectónica se desarrolló jurídico-políticamente en *Facticidad y Validez* para “racionalizar” el poder político-administrativo (cf cap. 3) y que se ha ido revisando para poder aplicarse a la constelación posnacional de cara a “juridificar” y “civilizar” democráticamente el potencial de arbitrariedad que se esconde tras un poder administrativo desenganchado del derecho legítimo (nacional) y reducido a las viejas categorías de la política exterior (cf cap. 5).

La soberanía multinivel que Habermas vislumbra, y que trata de reconstruir críticamente, partirá del nivel del Estado nacional democrático, a partir del cual se crearán múltiples organizaciones supranacionales, integradas políticamente a imagen y semejanza de la UE (donde los ciudadanos serán ciudadanos del pueblo de un Estado miembro y, por ello, a la vez ciudadanos del nuevo ente cuya soberanía se comparte), y al final del continuum se llegará a una Organización mundial donde el derecho internacional clásico se va ya constituyendo en derecho cosmopolita.

En este último desarrollo del derecho internacional, Habermas detecta dos caminos distintos, dos niveles en realidad, que se van construyendo a partir del primer nivel, que es el de los Estados nacionales. El segundo nivel (supranacional) corresponde a una Organización mundial, doblemente legitimada gracias a un Parlamento mundial compuesto por ciudadanos y Estados, y con competencias en materias *esencialmente* jurídicas, como los derechos humanos y el mantenimiento de la paz (2.1). El tercer nivel (transnacional) sería el de la política interior mundial. Este es el nivel clave, el que intermedia con los otros dos y

⁸⁵⁴ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 82. “La constitución de una comunidad de ciudadanos del mundo no se constituiría como una república mundial sino como una asociación supranacional de ciudadanos y pueblos de Estado, de tal manera que los Estados miembros mantengan de nuevo la disposición –aunque no el derecho para la libre disposición– sobre los medios para el empleo legítimo de la violencia”.

⁸⁵⁵ *ibid.*, p. 11 (prólogo)

nos abre a formas de gobernanza internacional, donde organizaciones supranacionales integradas políticamente constituyen los nuevos actores políticos que, en el sistema internacional de negociación, disputan políticamente en sectores energético, medioambiental, financiero, comercial, laboral, penal, militar o sanitario (2.2).

2.1 Un segundo nivel: una organización mundial en el plano supranacional

Con la mente puesta en las constituciones de tipo liberal, y tomando a la ONU como referente y punto de partida, Habermas busca dar forma a una organización supranacional, construida jerárquicamente y con carácter democrático, donde se distinguirían el ámbito legislativo (Asamblea General), el ámbito ejecutivo (Consejo de Seguridad) y el judicial (Tribunales Internacionales). De ella se esperaría que asumiera una legislación más allá de las organizaciones interestatales y que garantice la paz mundial y los derechos humanos, avanzando en el camino hacia un “Derecho Constitucional mundial.”⁸⁵⁶ También se esperaría que pudiese pacificar procedimentalmente el juego de poder, dejando a los tribunales las tareas de *aplicar y desarrollar el derecho sin una sujeción directa a exigencias y controles democráticos*. Retomando la distinción entre “constitución” y “Estado” (o “soberanía popular” frente a “soberanía estatal”) será posible afirmar que:

“A nivel internacional no puede haber un *Estado* constitucional, pero sí puede haber *constitutionalism*; tampoco puede haber un *Estado* de derecho, pero sí Rule of Law; ni puede haber un principio de *Estado* social internacional, pero sí social *justice*”.⁸⁵⁷

¿Cómo es ello posible? Pues porque, como ya sabemos, al entrelazar soberanía popular y derechos humanos, Habermas reconstruye un concepto procedimental de soberanía popular con el que puede referirse a un “imperio de la ley” (carente de iusnaturalismo metafísico) al que le basta, para ser tal, con anclar la legitimidad de las leyes en la fuerza productora de legitimidad de los procedimientos, a un tiempo deliberativos y representativos, de formación democrática de la opinión y de la voluntad, institucionalizados en el Estado constitucional. De ahí que, para mantener dicho entrelazamiento, lo único que ahora necesitaría es que la progresiva constitucionalización cosmopolita permanezca al menos conectada indirectamente con esos flujos de legitimación de los Estados nacionales porque ellos sí se sustentan en derechos fundamentales, principios jurídicos y tipificaciones penales que han surgido de procesos de aprendizaje democráticos y que se han acreditado en el marco de constituciones republicanas.

“La constitucionalización del derecho internacional (...) sólo cumplirá las condiciones de legitimación de una ‘situación cosmopolita’ si tanto en el nivel de la ONU como en el de los sistemas transnacionales de negociación se obtiene un ‘respaldo’ mediado por procesos democráticos de formación de la opinión y la voluntad que sólo pueden institucionalizarse plenamente en los Estados constitucionales, por complejos que sean estos Estados de dimensiones continentales construidos federalmente”.⁸⁵⁸

⁸⁵⁶ Retoma la idea de A. Peters. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 338.

⁸⁵⁷ B.O. Bryde; citado en Habermas, *El Occidente escindido*, p. 136.

⁸⁵⁸ *ibid.*, p. 138

En otras palabras, Habermas apela a una legitimación del procedimiento democrático que se prolongue hacia arriba, del nivel nacional a los regímenes continentales, siguiendo el modelo inacabado de la UE, que debe servir de ejemplo. Sin embargo, cabe preguntarse al menos tres cosas: ¿por qué los Estados más fuertes no se atrincherarían? (2.1.1); ¿es posible compartir un discurso intercultural acerca de los derechos humanos? (2.1.2); ¿Cómo se pueden legitimar las decisiones políticas en las organizaciones internacionales? (2.1.3) Veamos las respuestas de Habermas.

2.1.1 ¿Por qué los Estados más fuertes no se atrincherarían?⁸⁵⁹ Una ordenación política de signo monista.

Esto es traducible a la objeción de Schmalz-Bruns fundada en las tesis realistas de Nagel: ¿por qué la solidaridad cosmopolita prevalecería sobre la solidaridad nacional? Esta es la pregunta que nos surge cuando tomamos en serio la crítica realista; dudamos entonces de que la autocomprensión de los ciudadanos de un Estado como ciudadanos del mundo (y de sus dirigentes como dirigentes de un Estado miembro de la comunidad internacional) baste para que los dirigentes acepten poner su poder administrativo a disposición de la organización mundial.

Tras defender que la analogía del segundo contrato social para superar el “segundo estado de naturaleza” entre Estados es falsa, Habermas, en sus últimos escritos, pasará a responder más convincentemente que de costumbre a esta objeción; mantendrá la distinción entre las esperanzas de legitimación de los ciudadanos del mundo y los ciudadanos del Estado, pero mostrando ahora cómo pueden atajarse institucionalmente los posibles conflictos entre ellos.

En primer lugar, la contradicción, analizada por Nagel, entre los patrones normativos de los ciudadanos del mundo y los de los ciudadanos estatales ha de poder ser desactivada, según Habermas, mediante una *ordenación política de signo monista*.⁸⁶⁰ Se refiere a que la Organización mundial, con competencias de intervención y regulación, además de estar *especializada* en las funciones de ordenación fundamentales del aseguramiento de la paz y de la protección de los DDHH, como simultáneamente integra a toda la comunidad internacional de Estados y ciudadanos, *también representa la unidad* del orden jurídico global.

Su Carta fundacional puede y debe asumir por eso el papel de una Constitución cosmopolita, dado que debe apoyarse tanto en tratados internacionales como en referéndums efectuados en los Estados particulares; o sea, que análogamente a la fórmula empleada en el proyecto de Constitución europea, sería aprobada en nombre de los ciudadanos y de los Estados del mundo.

⁸⁵⁹ Habermas, *¡Ay, Europa!*, pp. 116 y ss. Recogemos aquí reflexiones clave de Habermas, que introduce desde 2008. Aporta lo que faltaba antes en su teoría para no caer en juegos de poder interesados de los Estados: una jerarquización en su entramado institucional sin gobierno mundial. Se acerca a Archibugi y Held o Luis Cabrera.

⁸⁶⁰ *ibid.*, p. 117

La Asamblea General, que estaría compuesta de ciudadanos del mundo y de diputados de los Parlamentos democráticos de los Estados miembros o pueblos del mundo⁸⁶¹, se reuniría, al principio, como constituyente: presuponiendo ya la “forma del derecho” y la garantía de universalidad de los DDHH. Establecería entonces las competencias de estructura organizativa de las Naciones Unidas (sobre todo respecto al establecimiento y al control del Consejo de Seguridad y de los tribunales globales)⁸⁶² y luego se consolidaría (dentro del marco establecido de una organización mundial con funciones especializadas) como un Parlamento mundial, cuya función legislativa se agotaría en la interpretación y el desarrollo de la Carta fundacional. Asumiría así la tarea de desarrollar normas mínimas *vinculantes*, perfeccionando la Carta, los pactos de derechos humanos y el derecho internacional.⁸⁶³ Por lo demás, el núcleo organizativo se reduciría y a la vez sería más efectivo si las Naciones Unidas se concentrasen en su tarea principal, a saber, en el cumplimiento global de la prohibición del uso de la fuerza y de la implantación de los derechos humanos.

Sus funciones limitadas serían⁸⁶⁴:

—la protección defensiva de la paz internacional en el sentido de una implantación global, igualitaria y efectiva, de la prohibición del uso de la fuerza.

—la protección constructiva del orden interno de Estados en proceso de desintegración.

—el control mundial del cumplimiento estatal de los derechos humanos, así como la protección activa de las poblaciones frente a gobiernos criminales.

—necesarias intervenciones humanitarias que incluyan el compromiso para la construcción sostenible de infraestructuras con capacidad de funcionamiento.

Finalmente, si se deben ejecutar las resoluciones de las Naciones Unidas en forma de intervenciones legales, será necesario desarrollar un derecho internacional humanitario en el sentido de un derecho policial jurídico-estatal, adaptado a las necesidades militares.

Pero, en segundo lugar, concede al comunitarismo que la construcción monista no debe entenderse en forma de un República mundial que mediatice a los Estados y erosione

⁸⁶¹ Aquí parece escoger uno de los dos posibles modelos expuestos en trabajos anteriores: se decanta por una cámara compuesta por representantes a la vez de los ciudadanos y de los pueblos en lugar de dos cámaras, una de representantes de ciudadanos del mundo y otra de los pueblos.

⁸⁶² Armin von Bogdandy, "In whose name? An investigation of international courts public authority and its democratic justification," <http://ssrn.com/abstract=1593543> (2011); citado en Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 83

⁸⁶³ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 83. “Estas normas: formarían el fundamento jurídico para la política de derechos humanos y para el mantenimiento de la paz por parte del Consejo de Seguridad y de la jurisprudencia global; comprometerían a los Estados nacionales respecto a la concreción de los derechos fundamentales que garantizar de sus ciudadanos; e impondrían limitaciones normativas a la fuerte competencia de poder en el plano transnacional con respecto a las decisiones de la política interior mundial.

-formarían el fundamento jurídico para la política de derechos humanos y para el mantenimiento de la paz por parte del Consejo de Seguridad y de la jurisprudencia global

-comprometerían a los Estados nacionales respecto a la concreción de los derechos fundamentales que garantizar de sus ciudadanos.

-Impondrían limitaciones normativas a la fuerte competencia de poder en el plano transnacional con respecto a las decisiones de la política interior mundial”.

⁸⁶⁴ *ibid.*, p. 83

el capital de confianza acumulado en el interior de los Estados y la correspondiente lealtad de los ciudadanos estatales hacia su nación. Se diría que basta aquí con salvaguardar el principio de subsidiariedad, según el cual cada asunto debe ser solucionado por la autoridad normativa, política o económicamente más próxima.

Por tanto, por una parte, la Asamblea General sería el lugar idóneo para la formación inclusiva de la opinión y la voluntad política sobre los principios fundamentales de la justicia transnacional que han de orientar la política interior de esta organización mundial. Pero, por otra parte, no se trataría precisamente de una discusión filosófica sobre la justicia, debido principalmente a la composición de la Asamblea.⁸⁶⁵ Tanto los ciudadanos como los representantes de los Estados de la Asamblea General deberán *conciliar* una serie de *perspectivas sobre la justicia que compiten entre sí*. Por eso Habermas ha previsto la doble condición de diputados estatales y mundiales para que aúnen la representación de los ciudadanos de sus Estados respectivos con la tarea de salvaguardar los intereses de esos *mismos* ciudadanos en su condición de ciudadanos del mundo. La doble condición de los diputados que no pueden sacrificar una mitad a la otra mitad, impediría que se tomen resoluciones a priori que puedan poner en peligro el derecho a la existencia de los Estados y de las correspondientes formas de vida política nacionales. Se asegura así que las perspectivas de justicia en competencia de los ciudadanos del mundo, por un lado, y de los ciudadanos del Estado, por otro, se tengan en cuenta y se equilibren.⁸⁶⁶

De este modo pretende, además, que las cuestiones sobre los principios fundamentales de la justicia transnacional no caigan en una ilusoria y peligrosa abstracción, sino que sean planteadas bajo premisas *institucionalmente determinadas*: los derechos políticos y civiles deben ser garantizados con su “valor debido”, es decir, considerando el contexto local de cada uno de ellos para poder reclamar de forma efectiva esos derechos formalmente iguales.⁸⁶⁷

Será necesario, en definitiva, fijar límites aceptables entre la *solidaridad nacional* y la *otra propia de la ciudadanía universal*.

“Con la inclusión de las regiones más alejadas del globo en las mismas prácticas de la economía, la comunicación y la cultura universal, se impone la cuestión crítica sobre cuándo los deberes particulares de los gobiernos nacionales para con los propios ciudadanos (sobre la base de fronteras e identidades recíprocamente reconocidas) han de posponerse frente a aquellas obligaciones legales que tocan en suerte a los estados por el hecho de ser miembros de la comunidad internacional. Estos deberes de los Estados se derivan, a su vez, de los deberes que los ciudadanos

⁸⁶⁵ En este sentido, los argumentos de Cohen y Sabel, permiten combatir las reticencias de Nagel. Joshua Cohen and Charles Sabel, "Extra Republicam Nulla Justicia?" *Philosophy & Public Affairs* 34, no. 2 (2006): 147-175..

⁸⁶⁶ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 82. “A las razones igualitarias de los *ciudadanos del mundo*, que insisten en tener los mismos derechos y una distribución igualitaria, se contraponen las razones relativamente conservadoras de los *ciudadanos de los Estados*, que insisten en el mantenimiento de sus libertades ya realizadas estatalmente (y que se dirigen en contra de la destrucción de los *modelos* paradigmáticos de la participación en el Estado de bienestar; lo cual no excluiría, en caso necesario, una reducción del propio nivel del bienestar social).”

⁸⁶⁷ Habermas, *La inclusión del otro*, “Las luchas por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”. Sobre esto es interesante: Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, (Barcelona: Planeta, 2000).

de estados privilegiados tienen, *como ciudadanos del mundo*, para con los ciudadanos de estados desfavorecidos, también por *su papel de ciudadanos del mundo*".⁸⁶⁸

En definitiva, Habermas cree que se trata de reproducir la misma solución que se ha encontrado para que los ciudadanos de los *landers* alemanes (o comunidades autónomas) más ricos contribuyan más a la solidaridad interterritorial. Esto, dejando al margen las autocomprensiones (relacionadas principalmente con el desarrollo de competencias políticas que seguirán manteniendo los *landers* de acuerdo al principio de subsidiariedad), significa simplemente que, por norma general, los ciudadanos más ricos deberían contribuir fiscalmente más que los más pobres, para conseguir hacer realidad la redistribución ciudadana.⁸⁶⁹

En tercer lugar y para concluir su explicación, deja claro que la toma en consideración de las formas de vida organizadas estatalmente no debe, a su vez, debilitar la efectividad ni la realización vinculante de las resoluciones supranacionales y transnacionales. Que en su propia exposición este punto esté detrás del anterior y no a la inversa significa que Habermas prioriza la justicia frente a la vida comunitaria. Es consecuente con su defensa del patriotismo constitucional y sigue manteniendo que aunque el Estado-nación nace funcionalmente junto al Estado democrático, la democracia no puede depender de un criterio étnico: la justicia en tanto punto de vista moral encarnado en el procedimiento democrático mismo no puede retroceder y frenarse ante el *ethos* y mucho menos ante el *ethnos*. Esto es normativamente fundamental, aunque a la hora de fiar la justicia a su concepto procedimental de soberanía popular se deba nutrir de la ciudadanía socializada en cada Estado y no de los ciudadanos de una república mundial.

¿Cómo imponer por tanto los principios y normas fundamentales acordados con magnanimidad cuando los Estados nacionales son soberanos y siguen monopolizando la violencia legítima? La solución de Habermas sólo puede pasar por la institucionalización supraestatal mediante el sistema de varios niveles que estamos desgranando, donde la *organización mundial adquiere una posición jerárquica* respecto a los Estados miembros: en caso de necesitar usar la fuerza *debería poder echar mano del potencial sancionador de los Estados miembros más potentes y bien dispuestos*. Y para que ello sea posible *será necesario que los estados se entiendan también como miembros solidarios de la comunidad internacional*. Por lo demás, como en el nivel supranacional las tareas son más de naturaleza legal (cuestiones universalizables sobre las que se asentará la formación de la voluntad) que de naturaleza política (siempre entremezclada con cuestiones éticas y pragmáticas), bastaría con una mejor institucionalización de la formación global de la voluntad, que quede vinculada con una

⁸⁶⁸ Habermas, "Constitucionalización del derecho internacional y problemas de legitimación de una sociedad mundial constitucionalizada", *¡Ay, Europa!*, p. 119. Habermas alude a razones pragmáticas para no sobrepasar de golpe las diferencias entre los Estados (verbigracia, agotando capacidades de absorción por una inmigración en masa, o cosas similares). Más tarde también dirá: "La competencia de ambas perspectivas recibe su justificación de un desnivel histórico en el desarrollo que no puede ser soslayado sin más por la política interior mundial, aunque en lo sucesivo debe ser superado" (Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 83).

⁸⁶⁹ Contra esto cabe decir que la lealtad a un Estado compromete la justicia como bien mostró Joseph Stiglitz (*Cómo hacer que funcione la globalización*, p. 97, por citar un ejemplo), al margen de que pueda coexistir con lealtad cosmopolita, algo que ahora trata de solucionar Habermas tras la crítica de Nagel

esfera pública informal que no requeriría de ningún procedimiento institucionalizado por el derecho constitucional para transformar en poder político la influencia generada comunicativamente, proporcionando una integración adecuada a la sociedad cosmopolita y, consecuentemente, una suficiente legitimación a la ONU.

Resumiendo, al dar por hecho que ya se está creando de algún modo (fragmentario, intermitente, difuso, débil, etc.) una esfera pública informal a nivel mundial que puede funcionar como un unívoco grito de indignación ante una masacre, Habermas se ve obligado a aceptar, para las funciones propias de la ONU, y a pesar del vértigo inicial, un “Parlamento de los ciudadanos del mundo”, con unos diputados que, en consonancia con el concepto de “soberanía popular compartida”, serían al mismo tiempo representantes de sus Estados y del mundo⁸⁷⁰, pudiendo incluir a las ONG’s en las deliberaciones y consultas de la Asamblea General (art. 24 TCC).

Si el Consejo de Seguridad se ocupase de sus dos tareas de acuerdo con reglas justas (de forma imparcial y no selectiva) y si el TPI definiese y diseccionase dogmáticamente los principales hechos criminales, la organización mundial ya podría dar con un consenso de fondo que alcanzara a todo el mundo en los tres sentidos siguientes: 1) acuerdo global sobre la concepción expandida materialmente de la seguridad; 2) acuerdo global sobre los fundamentos legales de las convenciones de derecho internacional y de los tratados de derechos humanos aprobados por la Asamblea General; y 3) acuerdo global sobre el modo conforme al cual la organización mundial reformada desarrollaría sus tareas. Recibiría reconocimiento si se atiene a los principios y procedimientos que reflejan el resultado de procesos de aprendizaje democráticos a largo plazo.

2.1.2 ¿Es posible compartir un discurso intercultural acerca de los derechos humanos? Una respuesta pragmática.⁸⁷¹

Ya hemos desvelado con anterioridad el rostro jánico de los derechos humanos: como normas morales se refieren a todo aquello que “tenga un rostro humano”, pero como normas jurídicas sólo protegen a las personas en la medida en que pertenecen a una determinada comunidad jurídica, por lo general a los ciudadanos de un Estado nacional. Esta ambivalencia es desgarradora pues se antoja complicado conseguir positivarlos para todas las personas: estamos lejos tanto de verlos garantizados en todos y cada uno de los Estados nacionales, como de verlos garantizados mediante un derecho cosmopolita efectivamente institucionalizado.

Sin embargo, lo que tratamos de dilucidar ahora es si es posible un entendimiento intercultural en un discurso, algo a lo que en realidad ya se ha respondido extensamente cuando expusimos la teoría de la acción comunicativa como hermenéutica crítica. Lo cierto es que nuestra convivencia cotidiana se apoya en el sólido basamento de un trasfondo de

⁸⁷⁰ En *¡Ay, Europa!*, se decanta finalmente por la solución propuesta en *Entre naturalismo y religión*, (p. 346), y abandona la solución bosquejada poco tiempo antes en *El Occidente escindido* (p. 108) y que consistía en ampliar las cámaras estatales ya existentes para dar cabida a la representación de los ciudadanos.

⁸⁷¹ Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, *La constelación posnacional*, p. 147

convicciones compartidas, de supuestos culturales que se consideran obvios y de expectativas (fundamentalmente pragmáticas en este caso) recíprocas. Esto permite, como ha quedado explicado, coordinar la acción orientada al entendimiento. Y sólo gracias a tales presupuestos puede aparecer la acción estratégica. En consecuencia, puesto que Habermas entiende la violencia como una consecuencia de la perturbación de la comunicación cree, lógicamente, que sabiendo qué ha ido mal y solucionándolo, se podría resolver el problema. Por el contrario, si se ontologiza la comunicación como algo que siempre está atravesado por la violencia y no se ve nada más, entonces se ignora la fuerza crítica capaz de quebrantar la violencia sin reproducirla, algo que sólo anida en el *telos* del entendimiento.

Las distancias culturales son grandes, pero aun así hay que confiar en la comunicación: es necesario que nos convirtamos en extraños los unos para los otros por medio de una comunicación sistemáticamente distorsionada. Y para enmarcar estas conversaciones internacionales (verbigracia, la Conferencia sobre Derechos Humanos) se servirá del medio jurídico que, capaz de refrenar la violencia, cumple una función comparativamente más débil a la que cumple una cultura política liberal, requisito éste más difícil de alcanzar y mantener vivo en una sociedad.⁸⁷²

Habermas concede a la postmoderna hermenéutica de la sospecha (crítica de la razón de Heidegger o crítica del poder de Schmitt) que sólo tras las luchas y emancipaciones hemos tomado retrospectivamente conciencia de cuál era, en cada momento, la función ideológica que los derechos humanos desempeñaban hasta entonces. Y también concede que la pretensión igualitaria de validez general de los derechos, así como su inclusividad, ha encubierto muchas veces una desigualdad de facto en el trato con los fácticamente excluidos. Pero, frente a ellos, argumenta que quienes creen que toda pretensión de universalismo es poder encubierto sólo pueden tomar tal distancia frente a sus tradiciones desde la trascendencia en la inmanencia y gracias al legado del racionalismo occidental.

Lo cierto es que los críticos de Occidente, que obtienen su autoconciencia a partir de sus propias tradiciones, de ningún modo rechazan los derechos humanos globalmente, ni pueden llegar a conclusiones muy distintas a la alternativa occidental. Para mostrarlo, Habermas adoptará, pragmáticamente⁸⁷³, el papel apologético de un participante occidental en el discurso intercultural sobre derechos humanos, intentando hacer buena su hipótesis de que los *derechos humanos se deben, más que al trasfondo cultural de la civilización occidental, al*

⁸⁷² Sobre esto ver también Habermas, *El Occidente escindido*, pp. 23-27

⁸⁷³ Parece que sigue los pasos del pragmatismo americano, de Dewey o de G. H. Mead: "Sólo hay una solución para el problema [de la guerra] y es encontrar objetivos comunes inteligibles, los propósitos de la industria y el comercio, los valores comunes en literatura, arte y ciencia, los intereses comunes de la humanidad que los mecanismos políticos definen, protegen y fomentan... En el seno de nuestras comunidades el proceso de civilización es el descubrimiento de esos fines comunes que son la base de las organizaciones sociales. En las organizaciones sociales no vienen a significar oposición sino diversas ocupaciones y actividades. La diferenciación funcional reemplaza a la hostilidad del interés [traducción, *mía*]" (Mead, G. H., *Selected writings*, p. 365; en Aboulafia, *Transcendence. On self-determination and cosmopolitanism*, p. 85).

*intento, que por circunstancias Occidente ya ha recorrido, de ofrecer una respuesta a una modernidad social que, entretanto, se ha extendido globalmente.*⁸⁷⁴

Recordemos que la reconstrucción del sistema de derechos que realiza Habermas parte de una situación en la que, como queremos suponer, ciudadanos libres e iguales reflexionan acerca de cómo pueden regular su vida en común, no sólo con los medios del derecho positivo sino también con los medios del derecho legítimo. Aun así, su modelo de reconstrucción tendrá tres implicaciones que él mismo avisa que hay que tener en cuenta. En primer lugar, parte ya del “código que es el derecho”, es decir, de relaciones horizontales basadas en unos derechos fundamentales ya existentes y que marcan las relaciones de estos ciudadanos con un aparato estatal. Esto esconde una carencia teórica: queda soterrado en un segundo plano (o presupuesto) el evidente problema del establecimiento solidario de una comunidad política. En segundo lugar, esconde otra carencia, pues su esquema presupone como idóneo y aporético el medio que es el derecho positivo, que en cierta manera nos encontramos contingentemente como una forma abstracta de solidaridad civil entre extraños que quieren continuar siendo extraños los unos para los otros. Sin embargo, en sociedades complejas como la asiática no existe un equivalente funcional del derecho positivo que tenga la misma capacidad de integración. En tercer lugar, los modelos de la praxis de creación y mejora de las constituciones no son considerados como hechos morales que existieran previamente. Son más bien construcciones que no pueden mantener un estatus políticamente no obligatorio. En definitiva, *la propuesta de Habermas parte de una conciencia histórica determinada*. Sin embargo, no por ello deja de considerarla universalizable.

Dicho esto, Habermas *hará primero frente, en tres puntos, a la interpretación asiática* de los derechos humanos: ésta es crítica con la interpretación occidental por su carácter individualista y opta por “valores” propios del confucianismo.

Ante la puesta en cuestión del principio de la primacía de los derechos sobre los deberes, rompiendo la comprensión individualista del derecho que se da en Occidente (debido a que los asiáticos anteponen una comunidad política integrada en torno a deberes más que en torno a derechos y a la que los individuos deben subordinarse), Habermas responde que la referencia a diferencias culturales toma una dirección equivocada.

Es cierto que de la forma del derecho moderno se infiere su función de protección de un proyecto ético y de una orientación vital de acuerdo con las propias preferencias; y que su función se ajusta a las exigencias funcionales de sociedades económicamente constituidas. Sin embargo, advierte que también las sociedades asiáticas introducen el derecho positivo como un medio de control en el marco de un intercambio económico globalizado; y lo hacen por las mismas razones funcionales por las que en Occidente esta forma de derecho se impuso frente a viejas formas corporativas de socialización. No es la menor la necesidad de dar seguridad jurídica. La alternativa no se da, pues, a un nivel cultural, sino a un nivel económico y social: las sociedades asiáticas no pueden lanzarse a la

⁸⁷⁴ Habermas, *La constelación posnacional*, p. 156 y ss.

modernidad capitalista sin hacer uso de las ventajas que proporciona un orden jurídico individualista; no se puede desear tener una cosa y no la otra.

En segundo lugar, frente a la voluntad de imponer una jerarquía comunitarista de los derechos humanos, Habermas acusa a las élites asiáticas de reservarse contra el individualismo con un propósito estratégico: tratan de justificar, alegando un “derecho al desarrollo económico” (al parecer, colectivamente interpretado), el incumplimiento de los derechos privados y políticos y un autoritarismo más o menos blando. Según ellos, la libertad y la igualdad ante la ley serían menos relevantes que la perspectiva de mejores condiciones de vida.

Estas élites estarían vendiéndonos argumentos funcionales como si fueran normativos. Sin embargo, aunque para el desarrollo hubiese mejores condiciones en unas comunidades que en otras, Habermas dice que esto no *justifica* el paternalismo. De nuevo los dos niveles: tras haber comenzado con una argumentación funcional, habla ahora de justificación: “considerado normativamente, la reclamación de una ‘primacía’ de los derechos fundamentales sociales y culturales es un sinsentido, ya que estos derechos sirven al valor *fair* de las libertades (Rawls), es decir, para garantizar los verdaderos presupuestos de un disfrute igualitario, en cuanto a oportunidades, de los derechos fundamentales, tanto de libertad individual como políticos”.⁸⁷⁵

En tercer lugar, frente a los lamentos asiáticos por la conflictividad y las consecuencias negativas que un orden jurídico individualista tiene sobre la cohesión social de la comunidad y los órdenes de la vida orgánicamente desarrollados (familia, vecindad y política), Habermas propondrá distinguir entre una lectura política de esa crítica y una lectura que se dirija al análisis de los principios que la sustentan.

Conforme a un análisis de los principios, Habermas sí estaría de acuerdo y de hecho él ha criticado la comprensión de los derechos individuales en términos lockeanos. Para él, los derechos sólo pueden derivar del reconocimiento intersubjetivo, y no vale fundarlos prepolíticamente. Pero desde el presupuesto habermasiano deja también de valer cualquier antítesis “oriental”, puesto que también sería prepolítica. Su teoría, fundada a partir de la recepción de Mead, desmonta la falsa alternativa entre individualistas y colectivistas en tanto que la contrapuesta unidad de los procesos de individuación y socialización es incorporada dentro de los conceptos fundamentales del derecho: “debido a que las personas jurídicas sólo pueden llegar a ser individuos mediante la socialización, la integridad de la persona sólo puede ser protegida a la vez que se protege su libre acceso a las relaciones interpersonales y a las tradiciones culturales en las que se puede mantener y conservar su propia identidad. El individualismo correctamente entendido está incompleto sin esa chispa de ‘comunitarismo’”.⁸⁷⁶

⁸⁷⁵ *ibid.*, p. 161. Se remite a su vez a su debate con Günther Frankenberg. Sobre esto ver la quinta categoría de derechos en la exposición del “sistema de los derechos”.

⁸⁷⁶ *ibid.*, p. 162

Conforme a la lectura política, para Habermas carecen de fundamento las críticas a los efectos desintegradores del derecho moderno: los problemas de integración de las sociedades pluralistas modernas no se arreglan con autoritarismo, sino con una juridificación de la política con ayuda del derecho legítimo, lo cual requiere de esa forma abstracta de solidaridad ciudadana cuyo éxito o fracaso depende directamente a su vez del grado de realización efectiva de los derechos fundamentales.

Tras responder a las objeciones asiáticas, Habermas se dispone a *rebatir al desafío del fundamentalismo* que, asentándose en dogmas religiosos, tiene una pretensión de verdad absoluta y la impone con los medios de la violencia política, excluyendo a no creyentes o fieles de otra religión.

Habermas, quien como él mismo dice, se ha “hecho mayor, pero no piadoso” pretende hacer valer frente al fundamentalismo su acendrado “ateísmo metodológico”⁸⁷⁷: el discurso filosófico mantiene una diferencia metodológica respecto al teológico en que, a diferencia de este último, obedece “a la pertinaz exigencia de un discurso fundamentado”.⁸⁷⁸ Desde este punto de partida, Habermas explica que, aunque en la sociedad –en la esfera pública no institucionalizada– pervive la religiosidad, el poder político sí ha sido secularizado y hace siglos que no encuentra su fundamento en imágenes religiosas y cosmológicas del mundo.⁸⁷⁹ Desde estas premisas acusa al fundamentalismo de no entender el sentido democrático de la tolerancia y de confundir cuestiones normativas (“¿cómo puede encontrarse un fundamento común para una justa convivencia política?”) con cuestiones de tipo empírico. Les recuerda que la tolerancia no se dirige contra la autenticidad o pretensión de verdad de las confesiones religiosas y no fue una respuesta epistémica o normativa que pretendiese neutralidad frente a todas las religiones: sólo pretendió hacer posible una convivencia pacífica entre ellas.

La tesis de Habermas es que el sentido de la tolerancia en Occidente fue dar respuesta empírica a un problema que se presentó con las guerras de religión en el inicio de la Edad Moderna y por el cual hoy hemos integrado como necesaria (a pesar de quienes creen que el auge de la religión en el foro público habla en contra de la “teoría de la secularización”) la separación entre la Iglesia y el Estado. La tolerancia, decíamos, es la respuesta empírica a un problema que hoy se presenta en todas las sociedades y que requerirá una solución similar incluso en las sociedades más homogéneas donde, por cierto, también hará falta una transformación reflexiva de las tradiciones dogmáticas dominantes.

La necesidad actual de una transformación reflexiva que iría incluso más allá de la mera tolerancia pasiva, se entiende mejor al explicar que, así como en la tolerancia del XVI y XVII no subyacía ningún respeto por lo tolerado (las culturas enemigas podían anidar en la sociedad y seguir viéndose unas a otras como enemigas), a partir de las revoluciones constitucionales del XVIII, que introducen el nuevo orden político democrático y

⁸⁷⁷ Sobre la curiosa evolución del ateísmo metodológico: Velasco Arroyo, *Habermas: el uso público de la razón*, pp. 210-238

⁸⁷⁸ Habermas, *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, p. 198

⁸⁷⁹ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 244

secularizado, se produce un cambio. Con el principio democrático complementando al concepto liberal de libertad religiosa, ya no valdrá sólo la separación Iglesia-Estado; además, las diversas subculturas religiosas debieron dejar de presionar a sus fieles, permitiéndoles que puedan reconocerse *recíprocamente* en la sociedad civil como *ciudadanos del Estado*, es decir, como sujetos y miembros de la *misma* entidad política. Sólo porque las partes en conflicto se ponen en un plano de igualdad y pueden llegar a un entendimiento *recíproco*, el principio de tolerancia se librerá de la sospecha de ser una tolerancia arrogante.⁸⁸⁰ Personas con distintas convicciones y visiones del mundo, que por tanto tienen por falsas las visiones del otro y no les satisfacen, se concederán mutuamente el derecho a tener convicciones sobre la base común de reconocimiento mutuo⁸⁸¹, salvando así las disonancias que se repelen entre sí. Pero para conseguir esta tolerancia será necesaria tanto la garantía de unos *presupuestos materiales* como una *apertura sensible a las diferencias de la comunidad política* en pro de la inclusión, o la *apertura liberal de estas mismas subculturas* a la participación individual (con igualdad de derechos) de sus miembros en el proceso democrático.⁸⁸²

La tolerancia así concebida exige a todo demócrata luchar contra la idea de que cualquier pretensión de universalidad oculta en realidad una pretensión de poder imperialista de la cultura dominante y, por ende, luchar también contra los corolarios que de esta idea extraiga un fundamentalista sustentado en pilares multiculturalistas (adaptación, sensible a las diferencias, del sistema jurídico a la reivindicación de trato igual que hacen las minorías) o comunitaristas (desde la falsa premisa de unos patrones incomparables de racionalidad, defienden como solución la política del reconocimiento).⁸⁸³ Frente a la tolerancia que, en nombre de un relativismo no radicalizado, tratará de imponer dogmática e irreflexivamente un telos a un colectivo que concibe homogéneamente, Habermas defiende una perspectiva universalista que nos habilite siempre para la crítica, es decir, para que siempre se pueda desvelar el enmarañamiento ilegítimo de la interpretación de la Constitución con prejuicios provenientes de la cultura mayoritaria. Y es que es la idea misma de autolegislación la que inspira el procedimiento de una formación democrática de la voluntad mediante el cual el dominio político pueda transformarse hasta asentarlo sobre un fundamento legitimatorio neutral con respecto a cualquier visión del mundo.

Pero, además de al fundamentalismo, Habermas también critica a los “secularistas” (a los que pretenden extrapolar la secularización estatal a la sociedad)⁸⁸⁴ que abogan por una inclusión política que no haga distinción de origen, raza o religión, a cambio de relegar lo religioso al ámbito privado y de rechazar los derechos culturales que generan sociedades paralelas. A diferencia del ciudadano secular (agnóstico frente a las reivindicaciones de valor de la religión), Habermas define al secularismo como la pretensión de eliminar la relevancia religiosa en el ámbito público. Por tanto, aunque sea apreciable su voluntad de

⁸⁸⁰ Habermas, “La tolerancia religiosa como precursora de los derechos culturales”, *Entre naturalismo y religión*. Ver también: Habermas, “¿Qué significa una sociedad postsecular?”, *¡Ay, Europa!*, p. 72

⁸⁸¹ Sobre esto, ver confrontación con Taylor: Habermas, *La inclusión del otro*, pp. 189-227.

⁸⁸² Habermas, “¿Qué significa una sociedad ‘postsecular?’”, *¡Ay, Europa!*, p. 73

⁸⁸³ *ibid.*, p. 74

⁸⁸⁴ *ibid.*, pp. 74 y ss

inclusividad democrática, se corre el riesgo de tratar de imponer jurídica o políticamente un *ethos* de ciudadanía que apunta más allá de la mera obediencia a las leyes; algo inoportuno, pues el proceso de aprendizaje sólo aflorará cuando cada uno haga suya, bajo las premisas de su fe, la legitimación secular de la comunidad estatal. Por tanto, sería conveniente que el secularismo aprendiese a distinguir neutralidad del poder estatal y la exclusión de las manifestaciones religiosas del ámbito público: no es lo mismo, por ejemplo, quitar cruces de la escuela que prohibir llevar un crucifijo en el cuello o un pañuelo en la cabeza.

Habermas les concede que no puede colarse en el ámbito estatal una disputa entre diversas comunidades de fe, pues el gobierno podría convertirse en el órgano ejecutivo de la mayoría religiosa.⁸⁸⁵ Por tanto, en el nivel público político (espacio de la opinión pública) deben filtrarse las aportaciones procedentes de toda esa babel de voces de la sociedad civil para dejar pasar al núcleo del sistema político (el espacio institucional de jueces, parlamentarios y funcionarios públicos) únicamente las aportaciones “traducidas”, esto es seculares. Incluso afirma que los ciudadanos religiosos deberán aceptar la autoridad cognitiva de la ciencia por mor del buen funcionamiento democrático. Pero, a la vez, les contesta que ello no es óbice para que en el ámbito público-político se puedan aceptar manifestaciones religiosas: primero, porque hay personas que ni quieren ni pueden desdoblarse sus convicciones morales; y, segundo, para no reducir la polifónica complejidad de la multiplicidad de voces públicas, porque de lo contrario, podríamos estar cortando a la sociedad el flujo de los escasos recursos de creación de sentido e identidad.⁸⁸⁶ En su cruzada contra el naturalismo cientificista, y preocupado por la involución de las fuentes modernas de solidaridad (que la religiosidad podría paliar⁸⁸⁷), busca, como Kant, indagar en la posibilidad de “apropiarse de la herencia semántica de las tradiciones religiosas sin desdibujar el límite entre los universos de la fe y el saber”.⁸⁸⁸ Y en este punto carga a los agnósticos con el deber de traducir a argumentos seculares las aportaciones religiosas de sus conciudadanos religiosos.⁸⁸⁹

⁸⁸⁵ *ibid.*, p. 79: “En el Estado constitucional todas las normas legalmente ejecutables tienen que estar formuladas en un lenguaje que entiendan todos los ciudadanos y han de poder ser justificadas públicamente”.

⁸⁸⁶ Jürgen Habermas, “Crear y saber”, *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* (Barcelona etc.: Paidós, 2002), Y Habermas, “La religión en la esfera pública (...)”, *Entre naturalismo y religión*, p. 138 y ss. Para profundizar sobre estos temas: Estrada, *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*, pp. 82-99.

⁸⁸⁷ Habermas, *La constelación posnacional*, p. 64

⁸⁸⁸ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 217

⁸⁸⁹ Cristina Lafont no cree que se pueda pedir a los secularistas ni que traduzcan los argumentos de los religiosos ni que dejen de criticar a éstos por aportar tales argumentos en el ámbito público. Por más que eso ayudase al entendimiento, parecen cargas inexigibles. Y, al mismo tiempo, cree que Habermas también impone una carga injusta a los creyentes al obligarles a aceptar la autoridad de la ciencia (algo paradójicamente incompatible con su constante crítica al saber experto). Según ella es tan normal que los ciudadanos tengan sus creencias como que los agnósticos pongan epistemológicamente en duda dichas creencias ante sus conciudadanos. De ahí que la libertad religiosa no deba contemplar la protección de la integridad de tales creencias. Para Lafont no es necesario que los ciudadanos den razones de sus creencias ni razonen públicamente para cada propuesta que apoyan o critican. Pero si algún conciudadano critica dichas propuestas con argumentos públicamente entendibles sí deberán enfrentarse a ellos con similares argumentos [Cristina Lafont, “Religion and the public sphere: what are the deliberative obligations of democratic citizenship?” *Philosophy and Social criticism* 35 (2009): 127-150, p. 142]. Nadie puede tener derecho a ser monolingüe en aras de la convivencia; la discusión impone como condición la puesta en común de un lenguaje racional: los motivos religiosos tendrán que argumentarse. Y es que si, tal como cree Habermas, un ciudadano agnóstico puede encontrar algo de razonable en un argumento sustentado en creencias religiosas, será tarea del religioso

En consecuencia, si no queremos volver al tiempo en que la tolerancia no fue más que un *modus vivendi* para convivir con quienes no soportamos y si queremos mantener la base del reconocimiento de la ciudadanía común, ambas partes deberán, cada una desde su perspectiva, dejarse conducir a una interpretación de la relación entre la fe y el saber que posibilite una coexistencia autorreflexiva y clarificada de las dos.

En resumen, Habermas presenta unas reflexiones apologéticas occidentales que tratan de legitimar una respuesta frente a los desafíos generales a los que la civilización occidental ya se ha visto confrontada. No por ello piensa que la respuesta de Occidente sea necesariamente la única o la mejor, más bien cree que para afrontar problemas similares se requiere actualmente un debate que aclare nuestros puntos oscuros acerca de los derechos humanos; una reflexión hermenéutica que barra toda sospecha de inconmensurabilidad, porque ésta sí que esconde juegos de poder y trata de frenar la dialéctica de la ilustración:

“La misma reflexión hermenéutica acerca del punto de partida de un discurso sobre los derechos humanos entre participantes con distinto origen cultural pone de manifiesto los contenidos normativos que están presentes en los supuestos tácitos de cualquier discurso orientado al entendimiento. Con independencia del trasfondo cultural, todos los participantes en el discurso saben bastante bien, de forma intuitiva, que no puede tener lugar un consenso basado en el convencimiento, mientras no existan relaciones simétricas entre los participantes en la comunicación, es decir, relaciones de reconocimiento mutuo, de asunción de la perspectiva del otro, de una común disposición a considerar también las propias tradiciones con los ojos de un extraño, o una disposición a aprender los unos de los otros, etc.”⁸⁹⁰

Si es cierto que la propuesta carece de la inmanencia que la haga atractiva y creíble para sociedades no-liberales⁸⁹¹, lo cierto es que al menos sí nos da la base para criticar tanto las lecturas e interpretaciones sesgadas y tendenciosas, como la instrumentalización para un enmascaramiento universal de intereses particulares. Nos permite caminar hacia el acuerdo, institucionalmente procedimentalizado, de unos derechos humanos interculturales a partir de los cuales podría trabajar la Organización mundial: por una parte, darían un criterio para la paz y la salvaguarda de los derechos humanos; y, por otra parte, alimentarían el flujo de legitimidad que requiere la Organización mundial y los órganos que la componen.

2.1.3 ¿Cómo se pueden legitimar las decisiones políticas en las organizaciones internacionales?

Desde *Facticidad y validez*, Habermas inicia el camino para abandonar la autorreferencialidad de la autodeterminación colectiva, que hacía tanto una referencia

transmitir la fuerza de ese argumento para el no creyente, en los términos que pueda. Flores d'Arcais, aún es más crítico y advierte que la integración normativa y la utilidad funcional de la religión o religiosidad no debe ocultar que los discursos religiosos socavan a menudo los cimientos del Estado de derecho [Paolo Flores d'Arcais, "Once tesis contra Habermas", *Claves de Razón Práctica* 179 (2008): 56-60]. Esta crítica forzaría a Habermas a reconocer que su discurso tiene en mente la cultura política alemana y por eso quizás choque con países donde la religión tiene más poder, como en España, Italia, Grecia, Polonia, etc. [Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 190; y Jürgen Habermas, "Repita iuvant," *Claves de Razón Práctica* 190 (2009), p. 7].

⁸⁹⁰ Habermas, *La constelación posnacional*, pp. 165-166

⁸⁹¹ Baxter, *Habermas*, p. 250

espacial a los ciudadanos de una comunidad autogobernada, como una referencia a la identidad colectiva que, de acuerdo con unos principios universalistas, éstos desarrollaran. En *La constelación posnacional* el abandono se vuelve evidente, pues, entre otras cosas, la autocomprensión ético-política de los ciudadanos de una determinada comunidad es la que le faltaría a una comunidad de ciudadanos del mundo inclusiva (ONU): al no poder excluir a nadie, el modelo normativo para una comunidad tal coincidiría con el universo de personas morales, es decir, con el “reino de fines” kantiano.

No obstante, con la abstracción se gana en universalismo pero se pierde la fuerza motivadora que la posibilidad de referirse a sí mismos como un “nosotros” (frente a cualquier “otros”) da a la configuración política de una comunidad. Esto le lleva a aceptar una porción de verdad en la crítica comunitarista, pues entiende que es problemático que incluso aunque se pueda alcanzar un consenso universal, éste no podría fundamentar ningún equivalente serio de la solidaridad entre ciudadanos de un Estado. Sin identidad colectiva donde apoyarse, sin cultura política compartida, parece floja la pata del universalismo moral.⁸⁹² Y por eso los derechos humanos sólo se han defendido con un carácter *reactivo* (asentado en el sentimiento de indignación) frente a la solidaridad *activa* de los ciudadanos de un Estado.

Sin embargo, sobre ella deberá apoyarse la solidaridad cosmopolita. En una sociedad cosmopolita serán los derechos humanos (fundamentados sólo a partir de cuestiones morales) los que acabarán formando el marco normativo. De hecho, como acabamos de ver, Habermas opone a los multiculturalistas la posibilidad de interpretar intercultural y universalmente la Declaración Universal de Derechos Humanos. Al fin y al cabo, se trata de “intereses ‘generales’ tan ‘despolitizados’ que son ‘compartidos’ por la población mundial más allá de todas las diferencias político-culturales y que en el caso de su vulneración, son juzgados exclusivamente bajo el *punto de vista moral*.”⁸⁹³ Aunque la organización mundial deberá en todo caso sancionar dichos derechos humanos y no dejarlos al albur de las siempre insuficientes motivaciones individuales, la restricción a materias de contenido exclusivamente moral tiene como consecuencia una deflación de las exigencias de legitimación de la organización mundial. Siguiendo la dinámica dialéctica de la historia, no debe extrañarnos que fuera el desgraciado atentado del 11S, el primer acontecimiento de la historia universal en sentido estricto, lo que a su vez sirviera de detonante de una esperanzadora esfera pública mundial que circunstancialmente tomó forma con las manifestaciones en las capitales europeas.⁸⁹⁴

Por eso, de la mano de Brunkhorst⁸⁹⁵, Habermas se va mostrando cada vez más confiado en la función sustitutoria de una esfera pública mundial cada vez más fuerte. A pesar de la débil⁸⁹⁶ influencia de esta esfera pública informal, y de que no es suficiente para

⁸⁹² Habermas, *La constelación posnacional*, pp. 141-143; *La Constitución de Europa*, p. 84

⁸⁹³ *ibid.*, p. 86

⁸⁹⁴ Habermas, *El Occidente escindido*, p. 16 y ss

⁸⁹⁵ Brunkhorst, “Globalizing democracy”; citado en *El Occidente escindido*, p. 139.

⁸⁹⁶ Patrizia Nanz & Jens Steffek, “Global governance, participation and the public sphere,” *Government and opposition* 39, no. 2 (2004): 314-335.

legitimar cuanto de política interior mundial emane de la propia Organización mundial, no debemos desdeñar su fuerza legitimadora y su capacidad para obligar a los Estados a tomar partido.⁸⁹⁷ Y es que para las funciones que, según Habermas, debería realizar la Asamblea General, “la cadena de legitimación podría extenderse de forma ininterrumpida desde los Estados nacionales, pasando por regímenes regionales como la UE, hasta el plano de la Organización mundial”.⁸⁹⁸

Para ahondar sobre estas cosas Habermas distingue dos planos que deben complementarse, uno conceptual y otro empírico.⁸⁹⁹

2.1.3.1 *Conceptualmente, doble legitimación para una soberanía compartida*

En primer lugar, se requiere que la comunidad se amplíe a una comunidad cosmopolita mediante la representación de ciudadanos del mundo basada en elecciones. Es decir, se requiere un Parlamento mundial o Asamblea General. Y se requiere también que sus funciones y legislaciones se restrinjan a tareas con contenido moral y de naturaleza esencialmente jurídica (es de suponer que se refiere al mero “sistema de los derechos”). Para ello se necesitaría un espacio público mundial donde la relación de comunicación global producida trascienda los porosos espacios públicos nacionales y sea suficiente para posibilitar a todas las poblaciones la formación de un juicio justificado sobre el contenido moral esencial de las decisiones tomadas en el plano de las Naciones Unidas.⁹⁰⁰ Un conjunto de actores de la sociedad civil, en tanto observadores, deberían producir una transparencia a escala mundial en los temas y decisiones correspondientes, dando al resto de ciudadanos la posibilidad de formarse opiniones bien informadas y adoptar una determinada postura.

Habermas considera que esto puede ser crucial y suficiente de cara a legitimar las elecciones para (y las resoluciones de) una Asamblea general, cuyas tareas efectivamente son de naturaleza jurídica (más que política), y para las cuales basta con el poder del *shaming and naming* [poner en evidencia] del espacio público, algo relativamente fácil puesto que los deberes de omisión de una moral universalista de la justicia (el deber de abstenerse de cometer crímenes contra la humanidad y de acometer guerras de agresión) están en todas las culturas y para ellos no se requiere el apoyo de las “fuertes” valoraciones sociales y prácticas éticas de una cultura política ni una forma de vida compartida: las obligaciones negativas de una moral deontológica universalista serían inequívocas y bastaría con “el clamor unánime de la indignación moral ante las masivas violaciones de los derechos”⁹⁰¹ y con la consecuente compasión (universal e intercultural) por las víctimas de las catástrofes humanas y naturales. Lo que ya existe es al menos suficiente para legitimar las decisiones políticas de la ONU en cuanto al aseguramiento de la paz y la defensa de los derechos humanos.

⁸⁹⁷ Habermas, *El Occidente escindido*, p.138-140

⁸⁹⁸ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 88.

⁸⁹⁹ Habermas, “Problemas de legitimación en una sociedad mundial constitucionalizada”, *¡Ay, Europa!*, pp. 120-126

⁹⁰⁰ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 88

⁹⁰¹ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 347 y s.

Pero, en segundo lugar, para la praxis legisladora, ejecutiva y judicial que realizan el resto de los Órganos (Consejo de Seguridad, Secretariado, Tribunales) faltará el *feedback*⁹⁰²: el espacio público sólo puede someter a un suave control a las decisiones legislativas, ejecutivas y judiciales. Para solucionar esto, Habermas propone: a) equilibrar la deficiencia mediante controles internos como el reforzamiento de los derechos de veto de la Asamblea general contra resoluciones del Consejo de Seguridad (reformado); y b) garantizar a la parte sancionada por el Consejo de Seguridad el derecho a interponer una demanda ante el Tribunal internacional dotado de las facultades correspondientes.

Por lo demás, todo queda fiado a las redes de legitimación propias de la soberanía compartida:

“en tanto la praxis y la cooperación entre esos órganos se atengan a principio y procedimientos enclavados en un derecho estatal que refleja el resultado de procesos de aprendizaje democrático a largo plazo, uno podrá acaso mostrarse conforme con que la necesidad de legitimación todavía abierta sea cubierta por una opinión informal a nivel mundial. Ello es así porque la fuerza movilizadora que una opinión irritada a escala mundial desarrolla en momentos críticos de la historia universal (...) transmite a los gobiernos efectos políticos nada insignificantes”⁹⁰³

2.1.3.2 Procesos de aprendizaje que satisfagan *empíricamente* la legitimación del marco institucional esbozado.

En primer lugar, habrá que asegurarse de que los Estados acepten subordinar su monopolio legítimo del poder a las resoluciones del Consejo de Seguridad, algo que hoy parecen todavía reacios a hacer. No obstante, Habermas se aferra a *varias dinámicas que le permiten albergar esperanza*,⁹⁰⁴ y que han conseguido que se haya dejado de tomar como algo normal una política que no disimula su doble rasero. Además, con la progresiva elaboración de una sociedad mundial políticamente constituida, los Estados y las poblaciones tienen que hacer suyas las nuevas orientaciones mediante procesos de aprendizaje (más fácil para los Estados pequeños que para los grandes). Otro cambio esperanzador es que el sentido clásico (westfaliano) de soberanía se ha desplazado ya en el sentido vaticinado por Kelsen y reconstruido por Habermas: hoy el Estado debe actuar como agente falible de la comunidad internacional y dentro de sus fronteras debe proteger los derechos humanos de todos los ciudadanos por igual, materializados como derechos fundamentales del individuo. Finalmente, va cambiando la concepción de una valoración jurídica que se había venido orientando según el patrón de un derecho estatal positivo y coactivo: la valoración jurídica será otra cuando las competencias de componer y ejecutar el derecho ya no estén en las mismas manos.

⁹⁰² Habermas, “Problemas de legitimación en una sociedad mundial constitucionalizada”, *¡Ay, Europa!*, p. 121. Ver también: Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 84. Aquí está diciendo que se requeriría una improbable retroalimentación del Parlamento mundial por parte de la formación de la opinión y la voluntad de los ciudadanos del mundo.

⁹⁰³ Habermas, “Problemas de legitimación en una sociedad mundial constitucionalizada”, *¡Ay, Europa!*, p. 121

⁹⁰⁴ *ibid.*, p. 123 y ss.

En segundo lugar, habrá que demostrar que las poblaciones mismas pueden ahondar en el ya iniciado proceso de aprendizaje con el que se superó la confusión entre nacionalismo (autocomprensión étnica o nacional) y democracia que duró todo el siglo XIX y, en Alemania, hasta Auschwitz. Se trataría de retomar la esencia del patriotismo constitucional y el anejo concepto de soberanía popular procedimental, y extenderlos en el espacio: la inclusividad que el patriotismo constitucional garantizó de puertas para adentro de nuestras fronteras hoy también debe ir acogiendo *al otro*, de puertas para afuera. La conciencia nacional (la base existente de una solidaridad ciudadana ya de suyo sumamente abstracta) tendrá que ampliarse una vez más desde las mismas bases teóricas: “se hará tanto más improbable una movilización de las masas por motivos religiosos, étnicos o nacionalistas cuanto más se hayan impuesto, en el marco de las fronteras nacionales, las exigencias de tolerancia de un *ethos* ciudadano pluralista”.⁹⁰⁵

Aunque todavía a nivel regional, un ejemplo actual y esperanzador, que corroboraría empíricamente que las poblaciones son capaces de realizar tal proceso de aprendizaje reflexivo más allá de las fronteras de los antiguos Estados nacionales, es el de la ciudadanía europea. Los ciudadanos de cada Estado hemos seguido un proceso de aprendizaje a base de hacer frente a experiencias históricas, y de esa forma hemos proseguido sucesivos procesos de inclusión que se afirmaban en el patriotismo de la Constitución de cada Estado. Gracias a esta experiencia que ya ha inyectado en nuestra autocomprensión el germen del universalismo moral, hoy, aunque sean los propios gobiernos los que ponen en marcha las nuevas prácticas, las nuevas relaciones jurídicas repercuten como una *self-fulfilling prophecy*.

“Frecuentemente, 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”.⁹⁰⁶

Pero es que, además, Habermas afirma que no sólo la integración europea, liderada por tecnócratas no elegidos para ello, conseguiría arrastrar a una “población mentalmente perezosa, ‘rezagada’ en el proceso de ampliación respecto de sus élites políticas”. La otra cara de la moneda es que en cuanto se ponen en marcha en la opinión pública discusiones ético-políticas, como las generadas con el proceso para la Constitución europea, la población misma podría “dejar atrás” a unos gobernantes anclados en la razón de Estado:

“Lo ‘imprevisible’ de los referéndums se explica también por el hecho de que una población políticamente movilizada puede decidir sin preocupación acerca de los intereses que tienen los políticos profesionales de mantenerse en el poder”.⁹⁰⁷

⁹⁰⁵ *ibid.*, p. 124 En otro sitio asegura que “con el cambio en la conciencia de los Estados miembros, que comienzan a entenderse ya no como poderes soberanos sino como miembros solidarios de la comunidad internacional, la civilización del ejercicio del dominio político proseguiría en un nivel más elevado” (*Habermas, La Constitución de Europa*, p. 84).

⁹⁰⁶ Habermas, “Problemas de legitimación en una sociedad mundial constitucionalizada”, *¡Ay, Europa!*, p. 125

⁹⁰⁷ *ibid.*, p. 125

2.2 Un tercer nivel. Un plano transnacional heterárquico. La política interior mundial con funciones redistributivas y de entendimiento intercultural: una nueva forma de gobernanza.

Además de las corporaciones multinacionales, que realizan su propia política mediante el medio dinero, y las ONG, que la realizan en el medio de la influencia, aún siguen quedando los Estados como los principales actores que deciden en última instancia y cuyos recursos de control son, como ya sabemos, el poder legítimo y el derecho. Junto a los ciudadanos, serán los Estados nacionales, como actores principales, los que para cumplir los “Objetivos de Desarrollo para el Milenio” y para afrontar los riesgos globales y transfronterizos, se integren políticamente en *organizaciones políticas transnacionales* para dominar a los mercados y recuperar la política. Sólo al final de esta paulatina y voluntaria centralización de competencias de los Estados soberanos hacia arriba nos encontraremos, en el nivel supranacional, con una *organización mundial* legítimamente estructurada.

ONG's y movimientos sociales, ciudadanos y Estados, serán los encargados de tejer una sociedad civil mundial que fuerce y encauce el ensanchamiento que hoy reclama la política. Por eso, en la reconstrucción crítica del panorama jurídico-político internacional que realiza Habermas, este nivel puede ser concebido como una plataforma de intermediación entre el nivel de los Estados y la Organización mundial. Es aquí de donde emana de verdad la política, donde surge el poder comunicativo que debe hacer realidad todo el esqueleto planteado por Habermas.

Los defectos de nuestro autogobierno se traducen en una acuciante necesidad de coordinación entre los sistemas funcionales que hoy se escapan al control de los Estados; por eso, distintas organizaciones internacionales ya se están ocupando de ello. Sin embargo, aunque lo hacen con bastante éxito para las cuestiones técnicas, para las cuestiones de redistribución aún faltan tanto las instituciones y procedimientos necesarios como los actores apropiados para estipular compromisos y poder garantizarlos.

En este plano se producirá una “mezcla novedosa de derecho estatal y de derecho supraestatal, de contratos privados y de derecho público”.⁹⁰⁸ Aunque el plano del que partimos para configurar entes soberanos sigue siendo el del Estado “nacional”, no debemos pensar ya dichos Estados en su definición clásica sino que debemos centrarnos en su capacidad como fuente para la legitimación de una sociedad mundial constitucionalizada. Y, para implementar dicha legitimación de cara a poder gobernar más allá del Estado nacional, Habermas reclama la paulatina construcción de grandes actores políticos o *global players*, que se añadan a otros *global players* como las organizaciones internacionales o las ONG's. Un ejemplo para ellos debe ser la UE, para la cual nuestro autor defiende una

⁹⁰⁸ A Peters, o B Zangl, “Is there an emerging international rule of Law?”; citado en Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 338.

integración política: no desde la perspectiva del eurofederalista sino desde una perspectiva y unos objetivos cosmopolitas.⁹⁰⁹

Habermas sabe que la perspectiva que se adopte para conducir la integración política es más importante que la propia integración: con integraciones que formen unidades políticas más grandes no tendría por qué cambiar el modelo competitivo, sino que podría comenzar un nuevo *race to the bottom* entre alianzas económico-políticas defensivas. Pero, desde su perspectiva cosmopolita, él pretende mostrar, primero, que es más fácil que sean actores globales los que lleven a cabo una políticamente necesaria integración social, arrancándosela a la fuerza a la integración funcional de un mercado que todo lo corrompe. Será con esas alianzas como se pueda ir recuperando la política frente a unos mercados globalizados que han colonizado la Administración del Estado, regida en teoría por el medio “poder”, forzándola a una adaptación que ha resultado ser suicida para los estados del bienestar propios de las democracias constitucionales actuales.⁹¹⁰ Y, en segundo lugar, les reserva un lugar de honor en su esquema institucional cosmopolita.⁹¹¹ Para cumplir con esas funciones, las nuevas organizaciones internacionales requerirán, por una parte, de un mandato suficientemente representativo como para poder afrontar los problemas de una política interior mundial (redistribución y entendimiento intercultural) en el marco de conferencias y sistemas de negociación permanente. Y, por otra, del poder necesario para llevar a término sus decisiones.

Así es como llegaremos al objetivo habermasiano de lograr un marco para una política interior mundial sin gobierno mundial. Su propuesta, que reducirá los efectos más perversos de la competitividad entre lo que ahora serán grandes *global players*, pasa por reforzar la laxa estructura formal de la ONU y transformarla en una red de estructura débil para arreglos internacionales (un *sistema internacional de negociación*), y mantenerla como marco de una política interior mundial sin gobierno mundial que se desarrollaría entre los *global players*. Entre éstos, por cierto, como la desregulación dejaba sueltas las externalidades, ya se habían creado organizaciones para regular y solventar determinados problemas técnicos, por ejemplo, los efectos externos de la producción de ciertas sustancias.

2.2.1 La UE como paradigma de *global player*.

Habermas emplea su dinámica de apertura y cierre para describir un proceso de construcción de la UE encaminándose a una democracia posnacional. Y es que, como se ha dicho ya, él inscribe el proceso de integración política de la UE “en el contexto a largo

⁹⁰⁹ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 81. “El intento de los estados europeos por recuperar una parte de la capacidad de autodirección política mediante una organización supranacional, apunta más allá de la mera autoafirmación” soberana de la que habla Schmitt.

⁹¹⁰ Habermas, *La constelación posnacional*, pp. 135-146. Ver también: Habermas, “Euroescepticismo, Europa de los mercados o Europa de los ciudadanos (del mundo)”, *Tiempo de transiciones*, pp. 93-98 y 104-110; y “¿Necesita Europa una Constitución?”, *Tiempo de transiciones*, pp. 113-124. Ver también el capítulo 4.2 de esta tesis.

⁹¹¹ Habermas no pierde de vista la siguiente pregunta: ¿un pequeño grupo de actores capaces de actuar a nivel de política mundial puede, en el marco de una organización mundial reformada, desarrollar y utilizar la red, hasta ahora poco densa, de los regímenes transnacionales en forma tal que se haga posible un cambio de dirección hacia una política interna mundial sin un gobierno mundial? (*Tiempo de transiciones*, p. 110)

plazo de una juridificación [Verrechtlichung] y una civilización [Zivilisierung] democráticas del poder estatal”⁹¹² que, desde el Estado nacional democrático, pasando por las organizaciones supranacionales integradas políticamente, acabará llegando a la Organización mundial con sus dos planos: el supranacional, doblemente legitimado; y el transnacional heterárquico, del que ahora nos ocuparemos, donde organizaciones supranacionales como la UE constituirían los sujetos políticos.

Por eso se puede decir que Habermas concibe el proyecto europeo desde una perspectiva cosmopolita que reclama un nuevo cierre político para una sociedad mundial en rampante desregulación.⁹¹³ Al abrazar con lucidez la tesis de Vobruba acerca del “final de la sociedad del pleno empleo” pese al aumento del crecimiento económico; al recordar las injusticias e ineficiencias de un mercado que nunca es “perfecto” y de un concepto de persona moral divergente al *homo economicus*; al afirmar, frente a los que desean una integración negativa que mantenga el *statu quo*, la posibilidad y plausibilidad de la integración positiva que permita, tras un debate público de amplio alcance en las diferentes arenas nacionales, tomar medidas correctoras del mercado e imponer regulaciones que tengan un efecto redistributivo; y, al defender finalmente la viabilidad de una identidad colectiva que vaya más allá de las fronteras nacionales y que permita legitimar una democracia posnacional, Habermas se verá en disposición de exigir un procedimiento político de integración coordinado a nivel supranacional. Y lo hará frente a las posiciones encontradas de euroescépticos, neoliberales (neofuncionalistas que sólo saludan la unión monetaria), y eurofederalistas tibios que sólo pretenderían reconstruir un Estado federal de gran formato y que, por lo tanto, no podrían quitarse el aguijón realista y repetirían a gran escala (entre actores regionales) la política de poder clásica.⁹¹⁴

2.2.1.1 Desestatalización por amenazas sistémicas:

La globalización y la integración económica han dejado a unos Estados con soberanía material (monopolio de poder político) pero que *de facto* han perdido una parte considerable de sus capacidades de control y fiscalidad en ámbitos funcionales donde antes podían decidir autónomamente. No pueden ya asegurar por sí mismos ni la paz, ni la seguridad física o jurídica de la población, ni su libertad. Cada vez más intervenidos por organismos internacionales (principalmente financieros) que no están democráticamente elegidos, tampoco garantizan ya la legitimidad democrática de sus decisiones. Consciente de todo esto, y frente a la alternativa de la Europa de mercado, Habermas defiende, desde 1998, una integración positiva puesto que, como afirma Claus Offe, “no es imaginable un fortalecimiento de la capacidad de gobierno de las instituciones europeas sin la ampliación formal de los fundamentos de su legitimidad democrática”.⁹¹⁵ Esto es fundamental en una UE cuyas legislaciones, que son sustraídas al debate público al no ser fruto del débil Parlamento Europeo, afectan hoy casi al 70% de las producciones legislativas estatales.

⁹¹² Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 11 (prólogo)

⁹¹³ *ibid.*, p. 114 “Con un poco de coraje político, la crisis de la moneda común puede lograr lo que algunos, una vez, esperaron de una política exterior común europea: la conciencia, más allá de las fronteras nacionales, de compartir un destino europeo común”.

⁹¹⁴ Habermas, *La constelación posnacional*, pp. 118- 135

⁹¹⁵ *ibid.*, p. 130

Se vuelve imperativo, en primer lugar, *combatir los riesgos de la autonomización de una política burocratizada* y alejada del ciudadano. Frente a los elitistas que creen que la integración política no es necesaria para las cuestiones técnicas que deben realizar la Comisión, el Tribunal Europeo y el BCE (vigilancia de la libre competencia, estabilidad de la moneda, etc.), Habermas replica⁹¹⁶ que el reparto de competencias entre Europa y los Estados es una cuestión política y que muchas decisiones técnicas esconden decisiones de naturaleza política. También niega que baste con una legitimación *output* junto a la legitimación indirecta de los Estados. Lo cierto es que lo que ayer se legitimaba porque ganaba todo el mundo (unos exportaban y los que ingresaban ganaban estabilidad y amortiguamiento), hoy ya no se legitima porque con la ampliación de países y la consecuente diversidad cultural se han agudizado los conflictos. Así pues, los costos de la integración crecen desproporcionadamente conforme se avanza en la ampliación.

Consciente de que los daños de la desregulación competitiva, bajo la vigilancia aparentemente apolítica de Banco central, causa en las políticas sociales de cada Estado, insiste en que la política monetaria común europea (que ha hecho que los Estados pierdan poder sobre la política monetaria) sea complementada por una política común en materia fiscal, social y económica lo suficientemente fuerte como para prevenir la tentación de que algún Estado vaya por libre y su política tenga efectos negativos sobre terceros.⁹¹⁷ Y es que *el proyecto sólo será posible* si se desvincula en cualquier caso de la pálida abstracción de las medidas administrativas y de las conversaciones entre expertos, esto es, *si se lo politiza mediante una juridificación democrática de los nuevos sistemas* (burocrático y mercantil) supranacionales.

Consecuentemente, frente a la especulación financiera la UE necesita competencias políticas de control para procurar a medio plazo una convergencia de los desarrollos económicos y sociales en los países miembros. Esto requiere traspaso de más competencias a la Unión y, por tanto, requiere de los políticos que, contra natura, renuncien a su propio interés de mantener el poder⁹¹⁸ y, de ese modo, se pueda *seguir avanzando en la constitucionalización de una UE soberana*.⁹¹⁹

2.2.1.2 Constitucionalización:

Sin el amparo de una fuerza análoga a la de las constituciones estatales, se correrá el riesgo de que los intereses “dominantes” en cada caso se hagan valer hegemónicamente bajo la cobertura de leyes que rigen imparcialmente. Desde su perspectiva cosmopolita, Habermas defendía una serie de propuestas de integración política europea con la voluntad de guiar al proceso constitucional europeo que debía acabar antes de las elecciones europeas de junio de 2004. Finalmente, ese proceso fue frustrado debido a las resistencias, de jaez nacionalista, de España y Polonia frente al eje franco-alemán. Quedaba en pie la

⁹¹⁶ Habermas, “La política de Europa en un callejón sin salida”, *¡Ay, Europa!*, pp. 86-87.

⁹¹⁷ Habermas, “¿Necesita Europa una Constitución?”, *Tiempo de transiciones*, pp. 122-125. Retoma ideas del texto “¿Necesita Europa una Constitución?”, publicado en *La inclusión del otro*.

⁹¹⁸ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 77

⁹¹⁹ Habermas, “¿Necesita Europa una Constitución?”, *Tiempo de transiciones*, pp. 133-137.

necesidad de determinar el papel que deseaba desempeñar Europa en el Consejo de Seguridad, y sobre todo en las instituciones económicas mundiales.

Defendía la delimitación, en la parte orgánica de la Constitución, de las competencias entre los planos federal, nacional y regional. En la institucionalización que él tenía en mente habría una Cámara de las nacionalidades (configuración del Consejo como un Senado) y una Comisión, que tendrían funciones de gobierno de un presidente fuerte. Y a ambas se les opondría un Parlamento elegido directamente por procedimientos de derecho común. Por último quedaría un Tribunal de Justicia Europeo. Algo similar existe hoy gracias al Tratado de Lisboa de 2005, que de forma poco sistemática y menos ambiciosa que el proyecto anterior, introdujo la institucionalización europea que hoy conocemos.

Sin embargo, Habermas asegura en 2008 que *el Tratado de Lisboa (2005) no soluciona los problemas actuales*.⁹²⁰ Aunque da por buena la reforma de las instituciones y los avances para el derecho de voto que desbloquee la unanimidad y favorezca la gobernanza a 17, cree que el problema es que deja intactas la mentalidad y la participación de la población. Además de por abandonar el término “constitución”, el Tratado de Lisboa fracasa por dos motivos. Por una parte, no consigue democratizar la UE: el espacio económico comunitario que se erige por encima de nuestras cabezas mantiene un duro carácter elitista y burocrático, renuncia a símbolos comunitarios, introduce regulaciones excepcionales de índole nacional y se acompaña de estrategias propagandísticas deflacionarias. Por otra parte, fracasa en tomar una decisión sobre la forma definitiva de la UE (cuestión de la *finalité*): no se avanza ni en la cuestión de las fronteras definitivas de la Unión ni en lo concerniente a las competencias que deben ser transferidas a la UE para políticas comunes.⁹²¹ A este respecto, Habermas aseguraba incluso que si antes de 2009 no se logra un referente sobre la *finalité* de la UE, habrá quedado decidido su futuro por la ortodoxia neoliberal en tanto que una no decisión es una decisión de gran alcance.⁹²² Por primera vez Habermas atisbaba muy real la posibilidad de dar un paso hacia atrás. La situación actual de Grecia, Irlanda, Portugal, Italia o España, parecen darle la razón.

Nuestro autor arremete en este punto contra quienes, en defensa de un vago federalismo, acaban paralizando la necesaria integración de un núcleo europeo. Para sobrepassar el federalismo ejecutivo de tipo burocrático actual no debemos quedarnos atrapados en la falsa alternativa entre Estado nacional y Estado federal europeo. Por eso, haciendo uso de sus disquisiciones sobre los dos sujetos constituyentes que concurren (ciudadanos y Estados) y sobre la soberanía popular dividida en el origen de la comunidad que ha de constituirse, asegura que no se trata tanto de la construcción de un Estado federal (clásico), como de buscar instituciones y procedimientos que permitan una democracia transnacional; a partir de ahí se podrá caminar tanto hacia una política exterior

⁹²⁰ Habermas, “La política de Europa en un callejón sin salida”, *¡Ay, Europa!*, pp. 82 y ss.

⁹²¹ Sobre la relación que existe entre esta insistencia en “la *finalité*” y una preconcepción realista de la política, es interesante la crítica que le lanza Max Pensky a Habermas en *The ends of solidarity* (Cf capítulo 8.2.1.2 y capítulo 9.4.2.2 de esta Tesis)

⁹²² Habermas, *¡Ay, Europa!*, p. 61

y de seguridad común como hacia la armonización escalonada de las políticas fiscales y económicas, con la consiguiente equiparación de los regímenes políticos y sociales de los Estados miembros. Hay que zanjar tres problemas candentes en dos frentes, el de política interior y el de la política exterior.⁹²³

En el interior, se debe repolitizar el factor de la movilidad y la moneda única gestionadas hoy por el BCE. Lo primero que se deberá hacer será, por tanto, llevar a cabo la integración política y económica de la Unión para controlar la política monetaria, domar a los imperativos financieros, y que, además, ello no se haga al precio de subordinar a los países europeos a los designios de Alemania. Las condiciones de la economía mundial prohíben al Estado nacional echar mano de los impuestos, y sin dicha integración se acabará el modelo social. Hoy, aunque poco, se ha avanzado algo: como “mecanismo de crisis”, la Comisión puede asumir créditos en el mercado en nombre de la UE. Esto introduce una responsabilidad solidaria de los países miembros, que asumen en común los deslices del resto.⁹²⁴ Sin embargo, sigue siendo necesario avanzar en la integración política, a riesgo de hacer fracasar el euro e, incluso, el proyecto europeo entero “por la falta de valor e independencia de los gobiernos nacionales”.⁹²⁵

Hacia afuera, falta una política exterior y de seguridad común para que el peso en política internacional acompañe al económico. En este frente, la segunda tarea de la Unión consistirá en evitar el retorno de la política hegemónica revestida con la verborrea del choque de Occidente con el mundo islámico, la desintegración de las estructuras estatales en otras partes del mundo, las consecuencias inmediatas de una descolonización fallida, etc. Eso pasa por sostener una perspectiva cosmopolita en la integración de la UE: ésta deberá ser capaz de tomar decisiones en política exterior⁹²⁶; en lo económico deberá plantear una alternativa al Consenso de Washington; y, en el seno de la ONU deberá impulsar las reformas pendientes ya avanzadas por la TCC en 2004. Y todo esto pasa por abandonar nuestros complejos y ser fieles a nuestra propia idea de un derecho internacional que tienda a la unidad desde la multiplicidad de las voces. Para ello, en tercer lugar, habrá que desprenderse de la dependencia del socio norteamericano a base de crear nuestras propias fuerzas armadas, mejorar el procedimiento efectivo de la toma de decisiones que debería ser por mayorías y nombrar a un ministro propio de Asuntos Exteriores, un presidente elegido directamente y una base fiscal propia.

Estas tareas son acuciantes, y sin embargo están siendo frenadas por antagonismos entre Estados, debidos a diferencias de tamaño y situación (Gran Bretaña); o por sus vías de desarrollo divergentes y contrastes de memoria histórica (Polonia y países del este que han recuperado recientemente su soberanía).⁹²⁷ Son frenadas precisamente porque falta más

⁹²³ Habermas, “¿Necesita Europa una Constitución?”, *Tiempo de transiciones*, pp. 133-137; y “La política de Europa en un callejón sin salida”, *¡Ay, Europa!*, pp. 82 y ss.

⁹²⁴ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 109

⁹²⁵ *ibid.*, p. 113 Sobre la capacidad política que falta, “¿Un pacto a favor o en contra de Europa?” en *ibid.*.

⁹²⁶ No será posible una institucionalización transnacional de una política interior mundial que abarque a todo el mundo si los Estados nacionales medianos y más pequeños no se agrupan en regímenes regionales tipo UE, con capacidad de acción y negociación globales (Habermas, *¡Ay, Europa!*, pp. 94 y s.).

⁹²⁷ Habermas, “La política de Europa en un callejón sin salida”, *¡Ay, Europa!*, pp. 85-86 y ss.

integración democrática y un acuerdo sobre la *finalité* si no queremos caer en el modelo de los juegos nacionales de poder. Pero para lograr la integración que requiere tal constitucionalización no se puede seguir el esquema de constitución de un Estado federal nacional. Éste no puede transferirse sin más a un Estado de nacionalidades federalmente constituido de la dimensión de la UE en primer lugar porque, como hemos visto anteriormente, la UE se ha construido a partir de una soberanía originalmente dividida.⁹²⁸ Y, en segundo lugar, porque, según Habermas, no sería posible ni deseable nivelar las identidades nacionales de los Estados miembros para llegar a la fusión de una “Nación Europea”.⁹²⁹ Como se ha dicho, la UE se compone de individuos que adoptan el rol de dos personajes: el de ciudadanos y el de miembros de los pueblos de Europa. Y, aunque con intereses contrapuestos y con diferente nivel de compromiso en función del rol, lo cierto es que las mismas personas asumen dos papeles distintos: uno lo representa bien el Consejo, y otro, el Parlamento.

Con su propuesta de una comunidad supranacional desestatalizada, Habermas justifica las desviaciones respecto del modelo del Estado federal y, además, identifica los déficits democráticos de los tratados vigentes de la UE.⁹³⁰ De ahí que, en coherencia con su concepto de soberanía, propondrá unas reformas que deberían ser aprobadas por la doble mayoría de ciudadanos (en referéndum) y de Estados miembros. Se establecería así una Europa a dos velocidades, pues las reformas solo vincularían a los países cuyos ciudadanos hayan votado mayoritariamente a favor. Según Habermas, los países que queden descolgados tendrán incentivos para engancharse de nuevo más adelante a la locomotora europea.⁹³¹

2.2.1.3 Legitimidad a partir de la legalidad (constitucional):

Surge por tanto el último y más decisivo problema, el de la legitimación de la UE, o sea, el de cómo lograr unas políticas efectivas y positivamente coordinadas que, a diferencia de la actual vía informal de “cooperación abierta” no pase por encima de nuestras cabezas. Puesto que la federalización de la UE no es equiparable a la de un clásico Estado federal soberano no se puede copiar llanamente el mismo proceso de legitimación.⁹³² La única solución viable es que las decisiones de los órganos directivos de la Unión sean “legitimadas *por medio de las dos* vías previstas para las decisiones de la Unión”: esto es, la vía indirecta de los gobiernos representados en el Consejo y la vía directa del Parlamento europeo.⁹³³ Esta es la doble fuente de legitimidad que requiere la soberanía popular dividida en el origen de la comunidad.

Pero por lo demás, y teniendo en cuenta esta doble fuente de legitimidad, para erigir una correcta “juridificación” y “civilización” democrática de la UE Habermas cuenta, ya lo

⁹²⁸ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 66 y ss.

⁹²⁹ Habermas, *La constelación posnacional*, p. 130.

⁹³⁰ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 70

⁹³¹ Habermas, *¡Ay, Europa!*, pp. 104 y s.

⁹³² Jürgen Habermas, "The European Nation-State and the Pressures of Globalization," *New Left Review* 235 (1999): 46-59, p. 58

⁹³³ Habermas, “¿Un pacto a favor o en contra de Europa?”, *La Constitución de Europa*, p. 118.

sabemos, con su “modelo de circulación del poder”, el cual requiere: 1) conectar el núcleo del sistema político con la periferia (el espacio intermedio que es la “esfera público-política” y el más periférico que es la “sociedad civil”); 2) una sociedad civil despierta, autónoma y capaz; dispuesta a la desobediencia civil si hiciera falta; y 3) una cultura política común que facilite la integración social mediante la acción comunicativa, extiende así los lazos de solidaridad entre los ciudadanos. Sin embargo, no parece que por ahora pueda contar, como bien sabe, ni con una esfera pública europea, ni con algo similar a una sociedad civil europea, ni con ninguna identidad política europea.⁹³⁴ Tres elementos que, por lo demás, difícilmente pueden encontrarse por separado puesto que se presuponen⁹³⁵ y que, por lo tanto, difícilmente pueden promoverse por separado.

De ahí que su propuesta pase indefectiblemente por aclarar cómo trasladar la solidaridad del Estado nación más allá de sus fronteras en aras de ampliar los fundamentos de su legitimidad democrática. Acucia ante todo un tipo de integración social más abstracta que la nacional, pero que al menos permita extender la solidaridad cívica (eso permitirá exigir la aproximación de los salarios mínimos, unas mismas condiciones para proyectos vitales, aunque luego difieran entre ellos, etc). Sólo así se romperá la dinámica perversa de los ciudadanos estáticos, pasivos ante su papel de ciudadanos europeos, que esperan que sus gobernantes saquen tajada en Bruselas para sus propios pueblos.

La objeción euroescéptica de que no hay ningún “Pueblo” europeo⁹³⁶ y que por eso tampoco puede existir un poder constituyente, sería una objeción sólo atendible desde un concepto sustancial (schmittiano) de “Pueblo-nación”, cuya imagen prepolítica los compatriotas heredarían en bloque en forma de destino.⁹³⁷ Frente a eso, Habermas se afana en defender la “Europa de los ciudadanos” (expresión que procede del Informe Tindemans, de 29 de diciembre de 1975); frente a la hasta la fecha imperante estrategia de cooperación (intergubernamentalismo que hace prevalecer la dimensión económica), se decanta por ahondar en la estrategia de integración política, que el propio Monnet ya tenía como horizonte.

Advierte reflexivamente lo artificiosa que es la creación del estado de conciencia nacional y por eso avisa de que dicha conciencia no tiene por qué pararse en los límites del Estado nacional. El rostro ético-funcional de Jano hizo una buena labor para canalizar la democracia en sus orígenes. Sin embargo, la propia esencia democrática obliga a desprenderse de ese rostro y a privilegiar su parte voluntarista-normativa. Ocurre que “las mentalidades republicanas sólo se liberan de sus anclajes prepolíticos en la medida en que las prácticas democráticas despliegan esta dinámica propia de autocomprensión pública”.⁹³⁸

⁹³⁴ Habermas, “¿Es necesaria la formación de una identidad europea?”, *El Occidente escindido*; “Necesita Europa una Constitución. Observaciones a Dieter Grimm”, *La inclusión del otro*, p. 142.

⁹³⁵ Habermas, *La constelación posnacional*, p. 134

⁹³⁶ Habermas, “¿Necesita Europa una Constitución?”, *Tiempo de transiciones*, pp. 125-133. Ver también las críticas a Lübke en Habermas, *La inclusión del otro*, pp. 131 y ss. Y “¿Necesita Europa una Constitución?”, *La inclusión del otro*. Y rebate *La política vernácula* de Kymlicka en *El Occidente escindido* (p. 78 y ss.).

⁹³⁷ Hoy Habermas parece ver en el redescubrimiento del Estado nación alemán un freno a la unificación europeo (Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 119).

⁹³⁸ Habermas, “¿Es necesaria la formación de una identidad europea?”, *El Occidente escindido*, p. 80.

Y por eso hoy los conflictos de intereses no se dirimen en función de los “destinos nacionales” sino que se tratan a la luz de principios de justicia: el patriotismo constitucional es la autocomprensión nacional normativa que confiere la identidad abstracta que permitiría salvaguardar la solidaridad civil. Su base es la asociación voluntaria de miembros de la comunidad jurídica que es el Estado constitucional, prestos a autogobernarse. Este gradual desacoplamiento entre constitución y Estado nos permite esperanzarnos con el camino hacia la constitucionalización supranacional. Sólo así podremos concebir el funcionamiento de una organización con grandes competencias pero sin los dos componentes clásicos de la soberanía: la competencia sobre las competencias y monopolio de la violencia ejecutiva.

Con respecto a la esfera pública, cuya creación también incidirá en un sentimiento político europeo, no será necesario proyectar en gran formato la esfera pública intraestatal (con una imagen de “esfera pública superior”, por encima de las nacionales): frente a la imagen de un espacio público europeo que abarque a todos los nacionales, Habermas abraza la idea de Bernhard Peters⁹³⁹ de la “transnacionalización de espacios públicos”, según la cual los circuitos internos de cada nación seguirían intactos y a la vez se abrirían *los unos a los otros*. Para ello es importante tanto que los procesos de decisión europeos se hagan visibles y accesibles en las esferas públicas nacionales, como que los propios sistemas de comunicación nacionales se traduzcan los unos a los otros, imbricándose entre sí para que las contribuciones más relevantes pasen de un escenario a otro. Para esto bastaría con que en los informativos recogieran lo sustancial del resto de países miembros para que en todos los países se formen opiniones paralelas.⁹⁴⁰ Sólo así podrá la Unión sobreponerse a un intergubernamentalismo donde priman los intereses nacionales, que son los que filtran la opinión pública que pueda ir creándose en la UE en el proceso de recepción estatal.⁹⁴¹ De otro modo parece difícil que pueda extenderse la formación democrática de la opinión y de la voluntad por toda Europa. Y sólo con esta aparición de un *espacio de la opinión pública* nutrida entre otras cosas de una sociedad civil cada vez más transeuropea (expandida en formas de la comunicación no susceptibles de ser atribuidas a ningún sujeto), que acompañe al procedimiento de legitimación democrática definida por el derecho de voto, avendrá la voluntad común.

⁹³⁹ Habría tres grados de posibilidad comunicativa de participación: primero, la *acción de gobierno* que sólo será controlada si los *mass media* nacionales despiertan la atención; luego, los *ciudadanos europeos*, que solo accederán a esta política si son informados por los *mass media* sobre los temas de posición y las discusiones en los ámbitos públicos de otras naciones; y, en tercer lugar, la *formación de voluntad deliberativa en el marco de un contexto comunicativo paneuropeo*, que depende de que los distintos ámbitos públicos estén intercomunicados para que pueda practicarse un intercambio discursivo de argumentos que trascienda los límites nacionales. Este último sería el nivel más importante para lograr la conciencia europea y para que se decidan cuestiones de calado en política exterior, social y fiscal. Para todo ello se requerirán nuevos actores (grupos de interés, partidos organizados a nivel europeo, intelectuales formadores de opinión) (Habermas, “La política de Europa en un callejón sin salida”, *¡Ay, Europa!*, pp. 90 y s. Ver también: Habermas, “¿Necesita Europa una constitución?”, *Tiempo de transiciones*, pp. 128-130).

⁹⁴⁰ La página web www.presseurop.eu se proponía cumplir esta función desde 2009, pero el 20 de diciembre de 2013 dejó de actualizarse porque la comisión dejó de financiarla. Con 70 asalariados para la función de vertebrar la opinión pública europea, traduciendo noticias y artículos de opinión a 10 idiomas, parece difícil alegar motivos de crisis; más bien parece subyacer una (falta de) voluntad política.

⁹⁴¹ Dominique Wolton, *La dernière utopie ou la naissance de l' Europe démocratique*, (Paris: Flammarion, 1993), pp. 177-195

Para Habermas la plasmación de esa esfera pública europea vino de la mano de las manifestaciones que en las capitales europeas tuvo lugar el 15 de febrero de 2003 contra la guerra de Irak⁹⁴² ante el fracaso de la política exterior común de la UE. Si de esta “ampliación hacia arriba” de las identidades nacionales va surgiendo un sentimiento de comunidad política común, es decir, de “identidad europea”⁹⁴³, acabaremos obteniendo una voluntad común que pueda ser aceptada (legitimada) incluso por las minorías que en cada caso no consigan imponerse.

Y con respecto a la sociedad civil, con la vista puesta en la prosecución de un proceso de aprendizaje que culmine en la integración social posnacional, Habermas defiende hace tiempo la necesidad de definir las futuras competencias de una Constitución, al tiempo que insta a los partidos a articularse en torno a un sistema europeo de partidos para fomentar debates transnacionales y a promover la mejora del procedimiento democrático. Con esto Habermas da pasos hacia una concepción más ortodoxa de la soberanía europea, matizando en parte la tesis según la cual bastaría con anclar en los Estados el flujo de legitimidad que requeriría la juridificación trans y supra-nacional. Coincide con Mathias Kumm, quien, frente a las tesis de Dieter Grimm⁹⁴⁴, asegura que el patriotismo constitucional sí puede encarnarse en una identidad europea (aun sin lengua común y sin esfera pública europea completamente funcional) siempre que se erija un sistema de partidos europeos y que se otorgue mayor peso al Parlamento en el proceso legislativo (al menos en pie de igualdad con el Consejo, igualando a ciudadanos y a Estados en el proceso legislativo). Poniendo, hasta cierto punto, el carro delante de los bueyes (esto es, erigiendo instituciones democráticas incluso antes de consolidar las premisas de la deliberación –las mentadas lengua común y esfera pública europea– para las cuales de momento bastaría con la transnacionalización de las esferas públicas) se incentivaría la construcción de dicha identidad. Esto es así puesto que se conseguiría que el acto de votar, a pesar de su insignificancia debido a la inmensidad de votantes que hay, recobre la fuerza heurística que sí tiene en los Parlamentos nacionales, forzando así a partidos y ciudadanos a dotar de contenido a los principios universales en torno a los cuales se producirían los debates. Se promovería una polarización del debate al menos entre dos alternativas creíbles (esas que conforman los desacuerdos razonables) que acaben con la visión de una Europa burocrática y monolítica con la que sólo se puede estar a favor o en contra (sin que haya incentivos para estar realmente en contra debido al alto coste de una salida). De este modo se posibilitaría y fomentaría la *accountability* en Europa y se mejoraría de rebote en los sistemas nacionales, los cuales, con la burocratización, han ido acumulando incentivos perversos para imponer políticas, desde el ejecutivo, amparándose en la fácil y tantas veces falsa excusa de que no habría otra opción: se alega que tuvieron negociaciones duras con otros países; que la legislación viene impuesta por la UE, etc.⁹⁴⁵

⁹⁴² Habermas, *El Occidente escindido*, pp. 46 y ss.

⁹⁴³ *ibid.*, pp. 48 y ss.

⁹⁴⁴ Dieter Grimm, "Does Europe need a Constitution?" *European Law Journal* 1, no. 3 (1995): 282-302. Según él no podría haber identidad europea porque falta una lengua común y una esfera pública europea.

⁹⁴⁵ Sobre toto esto: Matthias Kumm, "Why europeans will not embrace constitutional patriotism," *International Journal of Constitutional Law* 6 (2008): 117-136.

De este modo irá formándose dicho espacio de la opinión pública atravesada por una sociedad civil europea que va plasmando una cultura política común, a la cual, qué duda cabe, ayudará la paulatina creación de unos medios de masas comunes y una base lingüística común.⁹⁴⁶

Dicho esto, el aumento de confianza, advertirá Habermas, no es sólo la *consecuencia* de la formación común de la opinión y la voluntad políticas, sino también su *condición*. Por eso se irán retroalimentando la democratización y un proceso de aprendizaje para la integración social que requerirá de dos elementos básicos: unas condiciones sociales similares y unas experiencias compartidas.

En primer lugar, no se puede lograr que se reme en la misma dirección si perduran estructuralmente las desigualdades sociales entre los Estados miembros. Sin justicia distributiva que garantice una “uniformidad” aceptable respecto a las condiciones sociales de vida de los diversos Estados no se conseguirá una cohesión política que permita sostener un proyecto común. Sólo así, por cierto, se podrá sostener la diversidad nacional y la riqueza cultural del biotopo de la “vieja Europa” frente a la nivelación globalizadora.⁹⁴⁷

En segundo lugar, se requerirán experiencias que hayan dejado su impronta en la autocomprensión normativa de la modernidad europea y alimenten una “confianza transnacional recíproca”⁹⁴⁸: por una parte, el haber convertido las malas experiencias a las que el continente ha hecho frente en impulso para la reflexión y, por otra, el reconocimiento de la alteridad del otro o la *institucionalización* de la diferencia como mecanismo de solución de conflictos (Estado social o UE, por ejemplo).⁹⁴⁹

Todo esto muestra que la integración política requiere de la delegación de soberanía de abajo a arriba y por eso es necesario recurrir tanto a la legitimación de los ciudadanos de cada Estado como a la de sus respectivos pueblos. Un ancla teórica que vale tanto para Europa como para el nivel supranacional:

“incluso sin el respaldo de la soberanía estatal el arreglo buscado tendría que *adberirse* a las vías de legitimación ya existentes del Estado democrático de derecho, aunque sean insuficientes, pero *completándolas* mediante sus propias aportaciones legitimadoras”.⁹⁵⁰

⁹⁴⁶ Habermas, “Euroescepticismo, Europa de los mercados o Europa de los ciudadanos (del mundo)”, *Tiempo de transiciones*, pp. 104-110; y “¿Necesita Europa una Constitución?”, pp. 125-133. Ver también: Kumm, *Why europeans will not embrace constitutional patriotism*, p. 135.

⁹⁴⁷ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 78

⁹⁴⁸ Habermas, *La constelación posnacional*, p. 134 y s.

⁹⁴⁹ *ibid.*, p. 134 y ss. Ver también: Habermas, “¿Necesita Europa una Constitución?”, *Tiempo de transiciones*, pp. 130-133; *El Occidente escindido*, p. 50; “¿Es necesaria la formación de una identidad europea? ¿Y es posible?”, *El Occidente escindido*. La lista es la siguiente: 1) secularización (por guerras de religión); 2) confianza en el Estado y escepticismo hacia el mercado (antagonismos de clase); 3) sensibilidad por la “dialéctica de la Ilustración” y reducido optimismo hacia los progresos técnicos (colonialismo); 4) ethos solidario: Estado de bienestar y regulaciones solidarias (por antagonismos de clase); 5) bajo nivel de tolerancia contra la violencia ejercida contra las personas (por el Holocausto); 6) deseo de un orden mundial unilateral y regulado jurídicamente (por la fuerza destructiva del nacionalismo).

⁹⁵⁰ Habermas, “Problemas de legitimación en una sociedad mundial constitucionalizada”, *¡Ay, Europa!*, p. 109

De ahí que la clave de la propuesta de Habermas para la UE no sea tanto la de apelar a su mejor “constitucionalización” sino que, recurriendo si es necesario a una Europa a dos velocidades, él se centra sobre todo en la erección de una voluntad política europea pero formada en cada uno de los Estados: eso sería la clave para el proceso de “juridificación” pretendido. Sólo aquel país que se haya decidido y haya logrado ampliar hacia arriba su identidad nacional, integrándose en una identidad europea, podrá hacer parte de la voluntad común europea. Para tranquilizarnos asegura que no es cierto que Europa se estancase por resistencias de la población sino que los referéndums para ratificar la Constitución de Europa fueron rechazados en Francia y Holanda porque estaban cargados de enfrentamientos y emociones que provenían de la política interior. Y por eso arremete contra quienes alegan que el freno a la unidad europea está en los propios pueblos.⁹⁵¹ Las élites políticas y los medios de comunicación, en lugar de facilitar políticamente las vías para la democratización, vacilan en movilizar a la población en favor de un futuro común europeo. De ahí el comportamiento populista y autodestructivo de gran parte de las poblaciones.

Los políticos, que debían ir soltando amarras a favor de la juridificación democrática de la comunidad supranacional que han ido creando, se aferran a la cuota de poder y siguen anclados en la “combinación acostumbrada de relaciones públicas e ‘incrementalismo’ dirigido por expertos”. Con el federalismo ejecutivo de Merkel y Sarkozy no se hacía otra cosa que trasladar los imperativos de los mercados a los presupuestos nacionales. Esto aboca en que determinados acuerdos sin transparencia y carentes de forma jurídica se impongan mediante presiones más o menos subrepticias a los débiles parlamentos nacionales.

Debido a ello, y aunque las cifras siempre han marcado una adhesión estable de los ciudadanos a la UE y una clara mayoría a favor de una PESC (en primavera del 2007 el 66% de todos los encuestados se declaraba a favor de una Constitución europea), parece que últimamente, con el desarrollo de la crisis y la impasibilidad política, las cifras de adhesión al proyecto europeo están bajando. Sin embargo, frente a estas nuevas cifras Habermas reivindica que la opinión demoscópica no tiene nada que ver con el resultado de la voluntad democrática de los ciudadanos deliberativamente formada.⁹⁵² En ese sentido apela, por ejemplo, a que en otoño de 2007, en un estudio más exhaustivo de Fishkin sobre un grupo representativo de ciudadanos de la Europa a 27, tras un procedimiento discursivo se produjo un aumento de la población a favor de la PESC del 55% al 63%.⁹⁵³

⁹⁵¹ Habermas, “¿Un pacto a favor o en contra de Europa?”, *La Constitución de Europa*, pp. 118-122 El redescubrimiento del Estado nacional alemán, el cortoplacismo, y la mediatización política son las razones por las que, según Habermas, “la política se queda sin fuelle ante un proyecto de tanta envergadura como la unificación de Europa” (123).

⁹⁵² *ibid.*, pp. 114 y 122

⁹⁵³ Habermas, “La política de Europa en un callejón sin salida”, *¡Ay, Europa!*, pp. 103-104. Habermas proponía que, en circunstancias donde desde arriba se favoreciera la deliberación pública, toda su arquitectura institucional fuera objeto de un referendun europeo. Éste, decía, podría darse por aceptado si reuniera a su favor una “mayoría doble”, la de los Estados y la de los votos de los ciudadanos. Sin embargo, sólo sería vinculante para los Estados en que hubiera una mayoría de los ciudadanos que lo apruebe. El resto de países podría sumarse a ese centro en cualquier otro momento: Habermas defiende, por tanto, una Europa a dos velocidades que hoy nos parece más posible que nunca. Esto incentivaría a los partidos gobernantes a dar a

Pero como los partidos políticos sólo actúan demoscópicamente y los medios de comunicación sólo se guían por la publicidad, la miopía política es de tal índole que no se sabe exactamente de dónde puede venir el impulso que fuerce a los políticos a olvidar las próximas elecciones y a conducir definitivamente el proceso de deliberación y de integración europea. Por ello Habermas espolea a la sociedad civil para que sea ella, tal vez mediante la creación de nuevos partidos políticos, quien genere esa fuerza.⁹⁵⁴

Si tal integración se consiguiese y, a su imagen y semejanza se lograra la integración política de otros *global players*, ya se podría plantear la correcta institucionalización de ese *sistema internacional de negociación* como plasmación práctica de esa política interior mundial sin gobierno. Sin embargo, es evidente que en este plano transnacional se reproducirán muchas carencias de la antigua política internacional o interestatal⁹⁵⁵ pues, a diferencia de una Unión Europea, este sistema carecerá de la fuerza para imponer regulaciones que influyan en los procesos redistributivos y carecerá de la calidad estatal. Veámoslo.

2.2.2 El sistema internacional de negociación:

En 1998 Habermas afirmaba que la comunidad cosmopolita no contaba con los actores apropiados ni podía ofrecer una base suficiente para institucionalizar en profundidad los procedimientos requeridos para sintonizar los intereses generales. Es evidente, en primer lugar, que las redes políticas actuales (organizaciones multilaterales en las que los representantes de los gobiernos llevan la voz cantante) no constituyen ningún marco general institucional para las competencias legislativas y los correspondientes procesos políticos de la formación de la voluntad. Y, en segundo lugar, que aunque lo hicieran, no existen los actores colectivos que pudieran traducir tales resoluciones. Con respecto a este segundo problema, Habermas ya ha propuesto la integración política de esos *global players* con fuerza y legitimidad suficiente. Veamos ahora como, resuelto esto en la teoría, pretendería resolver de forma creíble el primer problema, el del marco institucional para la formación de la opinión y voluntad política común que facilite la vía para una política interior mundial sin gobierno mundial.

Habermas pretende que en este nivel se tomen las decisiones políticas que ayuden a superar los extremos desniveles de bienestar en la estratificada sociedad mundial, invertir los desequilibrios ecológicos y prevenir las amenazas colectivas. Y, además, también espera que genere, mediante el diálogo de las civilizaciones mundiales, un entendimiento intercultural con el fin de lograr una igualdad de derechos efectiva.

Presenta para ello dos tipos de sistemas de negociación. Entre ellos distingue⁹⁵⁶, por una parte, unas *redes organizadas sectorialmente* donde los expertos dan respuesta a problemas técnicos. Con este tipo de sistemas no cree que haya problemas porque incluso hoy ya hay

conocer abiertamente sus intenciones tan pronto como la cuestión de Europa no se decida ya en los gabinetes, sino en la plaza pública.

⁹⁵⁴ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 124

⁹⁵⁵ Habermas, *La constelación posnacional*, p. 135.

⁹⁵⁶ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 327

una comunicación fluida mediante procedimientos para el intercambio de la información, consultas, deliberaciones, supervisión, control o toma de acuerdos.

Pero, por otra parte, también será necesario algo aún más importante: un *sistema de negociación central* que asuma tareas genuinamente “políticas”, más allá de la mera *gestión* de la interdependencia. Se trataría de afrontar la distribución equitativa en políticas globales energéticas, medioambientales, financieras y económicas, donde se enfrentan intereses profundamente arraigados.

Pero el problema es que Habermas no cree que hoy se puedan regular con la fuerza y normatividad suficiente los mercados globales en los que competirían las economías nacionales o regionales.⁹⁵⁷ Y es que, aunque no hay obstáculos estructurales para la extensión de la solidaridad de los ciudadanos de una nación o para extender las políticas propias del Estado del bienestar, ya hemos explicado que una hipotética cultura política de la sociedad mundial le faltaría una dimensión ética y política común, que sería necesaria para la formación de una comunidad y una identidad global.

Por eso, para estos menesteres, que Habermas no duda en calificar como “el piso más alto de un edificio político dividido en varios niveles, edificio que a su vez está organizado en su totalidad como un ‘Estado mundial’”⁹⁵⁸, propondrá el fundamento menos ambicioso de los “sistemas internacionales de negociación”. Para ello requería de un sistema de *global players* en forma de regímenes continentales que concentren un poder arrancado a las fuerzas centrífugas de diferenciación funcional de la comunidad mundial. Y una vez formados, estos grandes actores, independientes y con un potencial de sanción para hacer respetar sus respectivos intereses, deberán contraer unos compromisos y hacerlos cumplir.

2.2.3 El problema de la legitimación en el nivel transnacional⁹⁵⁹

Al faltar en el nivel internacional el “denso” marco normativo del nivel nacional (la formación de compromisos –negociaciones– *fair* deben ligarse a los procedimientos de una política deliberativa, como vimos en el modelo procesual de formación racional de la voluntad política), es evidente que un “desnudo” compromiso entre estos nuevos actores globales no dejará de reflejar los rasgos principales de la política de poder clásica, y no será suficiente como inicio de una política interior mundial:

“la *fairness* [imparcialidad] de los resultados no puede ser garantizada de una forma totalmente independiente del mecanismo de equilibrio entre potencias o de la capacidad de formación de coaliciones sensatas”.⁹⁶⁰

⁹⁵⁷ Habermas, *La constelación posnacional*, p. 136

⁹⁵⁸ *ibid.*, p. 142

⁹⁵⁹ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, pp. 348 y ss.

⁹⁶⁰ Habermas, *¡Ay, Europa!* p. 122. Desde *La constelación posnacional* Habermas se viene auto-objetando que la creación de unidades políticas más grandes que conduce a alianzas defensivas frente al resto del mundo no supone un cambio de curso, “no supone pasar de una *adaptación* al sistema económico mundial a un intento de *influir* políticamente en las condiciones marco de una economía mundial”. Sin embargo, también desde entonces y al mismo tiempo, viene alegando que los acuerdos políticos de este tipo son una condición

Pero al basarse en tratados internacionales y no haber legitimación directa por un Parlamento mundial, la política interior mundial dependerá de las negociaciones entre *global players*, incluidas ONG's y movimientos sociales, y no en algo similar a un procedimiento legislativo. Por eso fracasarán ante la tarea de configurar globalmente la política energética y medioambiental, y sobre todo la política fiscal y económica. Ya sea por falta de voluntad política o por voluntad de imponer en interés propio un derecho hegemónico. En este sentido, y señalando las desigualdades económicas a nivel global, David Held añade que “si bien el libre mercado es un objetivo admirable para el progreso en general, no puede perseguirse este objetivo sin atender a los más pobres de los países menos favorecidos, que son extremadamente vulnerables a las primeras fases de una paulatina integración de los mercados exteriores. Esto significa que las políticas de desarrollo deben orientarse a asegurar la secuenciación de la integración del mercado global...”⁹⁶¹

Ante la carencia de una política interior mundial equitativa a nivel transnacional, acucia la obtención de un marco normativo de la comunidad internacional para limitar la política de poder clásica.⁹⁶²

“Si la cadena de legitimación se rompiera en este punto –dice Habermas–, el diseño propuesto no podría cumplir su pretensión de unidad de un completo orden jurídico global que nivele el umbral entre el derecho internacional y el derecho estatal”.⁹⁶³

Una vez que se constituyan políticamente los actores globales, una sociedad mundial sólo será realista como un sistema de varios niveles políticamente integrados. En otras palabras, la solución para que las decisiones tomadas en el plano transnacional sean equitativas pasa por que en el plano supranacional quede atrás el Estado de naturaleza del derecho internacional clásico, y aparezca una política mundial en vías de formación. Es evidente que para los asuntos relevantes de redistribución surge una necesidad de legitimación desde el plano supranacional para restringir la política de poder clásica en la formación de compromisos en el nivel transnacional. Esto parece requerir de caminos democráticos; sin embargo, una vez que nos hemos despedido del sueño de una república mundial muchos consideran vedada la democracia en el nivel transnacional. Surge, pues, un déficit de legitimación que se percibe crecientemente como un problema.⁹⁶⁴

De forma análoga a la función ostentada por la sociedad civil en la juridificación legítima del poder estatal, serán los movimientos sociales y las ONG's, cuyo espacio es propiamente el de la política transnacional, los grandes encargados de presionar a los

necesaria para una recuperación de la política frente a las fuerzas de la economía globalizada (Habermas, *La constelación posnacional*, p. 75).

⁹⁶¹ Habermas, *El Occidente escindido*, p. 173

⁹⁶² Desde *La constelación posnacional* viene advirtiendo que sólo es cierto que la integración política de global players no cambia es escenario de una política de poder clásica si, al mismo tiempo, no se institucionaliza “un procedimiento de formación de la voluntad política transnacional que lleve a los actores con capacidad de acción global a ampliar sus puntos de vista hasta llegar al punto de vista de una global governance” (Habermas, *La constelación posnacional*, p. 77)

⁹⁶³ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 89

⁹⁶⁴ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 348

Estados para integrarse políticamente, conservando la legitimidad de origen y construyendo el nuevo marco de legitimidad que quiere la política heterárquica y su sistema internacional de negociación. De nuevo habrá que fiar a la sociedad civil, ahora a la internacional, la aparición de la legitimidad a partir de la legalidad. De una legalidad deficiente.

2.2.3.1 Adversarios de la juridificación democrática de la política interior mundial: ¿o unidad del ordenamiento o multiplicidad de las voces?

Hemos esperado hasta el final de esta tercera parte, finalizada ya la exposición de la propuesta de constitucionalización cosmopolita de Habermas, para ubicarla sucintamente entre dos grandes corrientes internacionalistas: las que tienden a sublimar la unidad del ordenamiento internacional bajo una unidad de principios metafísica; y las que, adentrados en un pensamiento posmetafísico, contemplan autocomplacientes la fragmentación de la unidad. La idea es poner en valor la propuesta del filósofo alemán antes de pasar a las críticas “internas” que le haremos en la cuarta y última parte de este trabajo.

No incidiremos demasiado en los peligros que los, a veces excesivamente resabiados, teóricos de la democracia no se cansan en subrayar. Nos referimos al pensamiento metafísico, monológico o simplemente ligado a la unidad, susceptible de defender en el plano internacional una política hegemónica en defensa de los derechos humanos. Bien por convicción o bien por interés, los defensores a ultranza del *ethos liberal* acabarán sin duda cometiendo injusticia en su supuesta búsqueda de justicia.

Hoy las versiones más sofisticadas de lo que podríamos llamar *constitucionalismo transnacional grueso* tienen dos apoyaturas. Se pueden apoyar en la tradición metafísica del universalismo filosófico que la Escuela de Viena ligó al “siglo de oro” español y que pretende jerarquizar el ordenamiento internacional bajo unos principios iusnaturalistas de “justicia objetiva”. Pero también pueden asirse a la tradición germánica del constitucionalismo internacional que enraíza en la teleología que animó a Kant a escribir sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*.

Quizás uno de los herederos más razonables de la constitucionalización gruesa del derecho internacional (“International community school”) es Bardo Fassbender, quien pretende realizar una “una lectura positivista y que no quiere perder contacto con la práctica estatal real”.⁹⁶⁵ Sin embargo, a pesar de subrayar el carácter no-consensual como la principal característica de las normas constitucionales internacionales⁹⁶⁶, su poso iusnaturalista⁹⁶⁷ en defensa de unos valores básicos le ha valido el nombre de “positivismo ilustrado”. Hoy toda su propuesta se asienta en la defensa de la Carta de la ONU como la “constitución de la comunidad internacional”.⁹⁶⁸

⁹⁶⁵ Bardo Fassbender, "The Meaning of International Constitutional Law," en *Transnational Constitutionalism. International and European Perspectives*, ed. Nicholas Tsagourias, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 307-328, p. 320

⁹⁶⁶ *ibid.*, p. 317

⁹⁶⁷ Robert Kolb, *Les cours généraux de droit international public de l'Académie de la Haye*, 2004), p. 31

⁹⁶⁸ Fassbender, *The Meaning of International Constitutional Law*, 307-328, p. 322

Frente a estos monológicos defensores de la unidad del ordenamiento se posicionan muchos pensadores posmetafísicos. De entre ellos, por supuesto, los más peligrosos serán quienes, aprovechando el no cognitivismo en provecho propio (à la Schmitt), aboguen por una violenta defensa de lo irracional, avalando el legado de políticos como Henry Kissinger. Como desde un punto de vista teórico no merece la pena perder con éstos más tiempo, mejor será profundizar un poco entre quienes blanden otras teorías menos burdas para fundar sus tesis acerca de la fragmentación del ordenamiento internacional.

Por una parte están los funcionalistas (Habermas destaca a Anne Marie Slaughter). Éstos advertirían, desde la perspectiva del observador social, que las dependencias verticales, basadas en el poder, retrocederían por detrás de las interdependencias funcionales y de las relaciones de influencias horizontales. En otras palabras, las fuerzas centrífugas de las redes transnacionales fragmentan la soberanía del Estado y la dispersan hacia direcciones horizontales, forzando el desacople entre regulaciones forzadas por imperativos sistémicos (con autoridad pero sin legitimidad) y la soberanía popular: aunque los gobiernos participantes sigan siendo los responsables, lo cierto es que los temas se sustraen a la crítica pública y a la toma de posición política de los ciudadanos democráticos.

Esto se debe a que no existe ningún sustituto internacional que palíe el creciente déficit de legitimación en el plano nacional. Sin embargo, tampoco parece preocuparles,⁹⁶⁹ pues se aferran a que, para determinadas materias, bastaría con la fuerza legitimatoria de los gobiernos elegidos democráticamente, que envían a sus funcionarios delegados a las organizaciones internacionales, incluso cuando en los países afectados no tiene lugar una abierta discusión democrática sobre las cuestiones que se pactan.⁹⁷⁰ Siguiéndoles en su argumentación, parece lógico advertir con Habermas que el ciudadano perdería por esa vía su capacidad de condicionar al poder, quedando despojado de un “poder comunicativo” ahora alicaído.⁹⁷¹ Y que, en consecuencia, será quien tenga más poder de negociación (mayor poder militar y peso económico) en la distribución asimétrica de partida quien imponga su voluntad. Parece que, contra el mantra de estos neofuncionalistas, la única salida pasa por la capacidad de *reacción* de la sociedad civil para *politizar* (pública y publico-políticamente) las decisiones de esas organizaciones que imponen cada vez más su autoridad sobre ciudadanos que las contemplan como carentes de legitimación. En pocas palabras: la politización será la reacción relegitimadora que se produce en cuanto se observa que dichas organizaciones tienen poder/autoridad vinculante pero no legitimada.⁹⁷²

Por otra parte, el neoliberalismo también descarga la necesidad de legitimidad del sistema (que otros exagerarían): bastaría con que gobiernos democráticamente elegidos

⁹⁶⁹ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 351. Hace referencia al artículo de P. Nanz y J. Steffek (Nanz and Steffek, *Global governance, participation and the public sphere*)

⁹⁷⁰ A. M. Slaughter, “Disaggregated Sovereignty Towards the Public Accountability of Global Government Networks”, *Government and Opposition*, 39, 2 (2004), pág. 163; citado en *Entre naturalismo y religión*, p. 352.

⁹⁷¹ Retomando, a su vez, a Ch Joerges y Ch. Godt, “Free trade: the erosion of national and the birth of transnational governance”, *European Review*, 13, suplemento 1 (mayo de 2005), pp. 93-117.

⁹⁷² Michael Zürn, Martin Binder & Matthias Ecker-Ehrhardt, “International authority and its politicization,” *International Theory* 4, no. 1 (2012): 69-109.

envíen a sus delegados a los organismos internacionales. No necesitarían más legitimidad en realidad, pues no ven la amenaza para el *statu quo* en tanto que la concepción de una sociedad de derecho privado global deflaciona las exigencias legitimatorias.

Sin embargo, éstos parecen tan cínicos e interesados como los funcionalistas cuando desdeñan todas las asimetrías de partida. Creen que no serían relevantes y que podrían ser compensadas mediante la fuerza legitimatoria de la racionalidad de los expertos: el modelo para ellos es el “profesionalismo de las instituciones no mayoritarias”: judicatura, bancos centrales, etc.⁹⁷³

Ya se sabe, sin embargo, que el neoliberal que se ampara en la ciencia económica para defender el libre mercado trata en realidad de salvaguardar el *statu quo* y que, por tanto, se despreocupa de la justicia distributiva como cosa de izquierdas. Por ejemplo, aunque se defienda la independencia de los bancos alegando que la estabilización de la moneda exige decisiones técnicas especializadas, lo cierto es que las decisiones tomadas por las Organizaciones Económicas Globales Multilaterales afectan profundamente a los intereses que son objeto de las controversias políticas en las sociedades nacionales y, en ocasiones, afectan incluso en la estructura de las economías nacionales en conjunto. Precisamente por ello la OMC se ha dotado de un procedimiento de resolución de conflictos y de un cuerpo de apelaciones... Pero esta institución no mayoritaria, en forma de tribunal de arbitraje cuyos “informes” tienen que cumplir la función de “juicios” vinculantes, pone en evidencia precisamente el déficit de legitimación de la OMC. Aprovechando que en su seno no existe ninguna instancia legislativa legitimada, serán estos órganos del tribunal de arbitraje los que aceleren con sus detallados informes el perfeccionamiento del derecho, cumpliendo implícitamente funciones legislativas.

Por eso, frente a ellos, Habermas advierte que las analogías exonerantes del neoliberalismo “van desencaminadas”: detrás de la supuesta neutralidad del experto o del científico siempre se esconden ideas a partir de las cuales se interpretan los hechos de una u otra forma, se buscan ver cumplidas unas u otras hipótesis, se dan unas u otras explicaciones, etc.⁹⁷⁴ Y en la construcción de ese mundo de ideas, mundo social, los científicos sólo pueden intervenir como intelectuales en una deliberación a la que todos estamos invitados. Y por eso se pregunta si, aunque acertara la teoría neoliberal a la hora de desactivar la legitimación y apostar por el “profesionalismo de las instituciones no mayoritarias”, no hemos de hacernos todavía la siguiente pregunta: ¿podemos ser responsables de la auto-restricción política global de los espacios de acción política?

Quizás podría considerárse nos responsables si las Organizaciones Económicas Globales Multilaterales operaran como componentes de una constitución económica

⁹⁷³ “Las democracias contemporáneas han asignado un papel importante y creciente a las instituciones no mayoritarias, tales como la judicatura [...] y los bancos centrales [...]. La responsabilidad de las instituciones internacionales, particularmente de las globales, puede compararse favorablemente a estos análogos domésticos” M. Kahler, “Defining Accountability UP: the Global Economic Multilaterals”, *Government and Opposition*, 39, 2 (2004), p. 133 (citado en *Entre naturalismo y religión*, p. 352).

⁹⁷⁴ Habermas, “Una conversación sobre cuestiones de Teoría política”, *Más allá del Estado nacional*, pp. 150-151

mundial liberal de la que *diésemos por hecho que es legítima* y que, desde esa legitimidad, hayamos decidido la desregulación de los mercados de alcance mundial frente a las intervenciones mercantiles estatales.⁹⁷⁵ Pero por más que los neoliberales pidan a los gobiernos que acepten la desregulación en aras de un crecimiento acelerado del bienestar, pensar de verdad que eso les beneficia es hoy un absurdo: ni siquiera todas las naciones occidentales están dispuestas o preparadas para aceptar los costes sociales y culturales, en sí mismos y en su alcance mundial, de la ausencia de una compensación del bienestar. Si se aceptan es muchas veces porque, o hablamos de gobiernos corruptos que no obedecen a los intereses de su pueblo, o bien, simplemente porque los imperativos sistémicos no les dejan otra opción. Como de hecho le ha sucedido a España, reformando a toda prisa la Constitución para priorizar el pago de la deuda sobre cualquier otra consideración política interna.

“Los muchos rostros culturales de la sociedad mundial pluralista —o las múltiples modernidades— no se avienen con una sociedad mercantil mundial completamente desregulada y desarmada políticamente. Pues en ésta se les habría privado a las culturas no occidentales, troqueladas por otras religiones mundiales, del espacio de acción necesario para hacer suyas, desde sus propias reservas, las conquistas de la Modernidad”.⁹⁷⁶

Pero es que, incluso imaginándonos que la autorrestricción política fuera completamente voluntaria, no dejaría de ser evidente que: en primer lugar, el Consenso de Washington se basa en una teoría falible y además muy controvertida; y, en segundo lugar, que la política se hace más difícil en la medida en que se reduce el espacio de acción para las intervenciones políticas en cuanto tales y que tal reducción de espacio de acción política privaría a las generaciones futuras de los medios irrenunciables para poder corregir a voluntad el curso que se ha tomado.

En resumen, entre quienes estudian la *constitucionalización* del derecho internacional, hay que prevenirse de quienes parten interesadamente de un concepto de “constitución” formal (o neutro) que no parece querer servir más que de estructura, jurídicamente regulada, de entes con poder público: la constitución sería la base que divide competencias entre distintos órganos. No pasa, por tanto, de ser una perspectiva descriptiva de la globalización que, al definir como “estructura constitucional” lo que dista mucho de ser una constitución (tal y como se entiende en el ámbito interno), acaba desviando nuestra mirada de la esencia democrática y legitimando el statu quo. La mayoría de las veces el sospechoso apunta al funcionalismo propio de quienes no abandonan la perspectiva objetivante del observador, relegando la perspectiva normativa de quien busca jerarquizar el sistema normativo. También quienes hablan de gobernanza global refieren demasiadas veces a una estructura descabezada que sirve para organizar la convivencia en el plano internacional, pero donde la justicia no es algo que preocupe demasiado

⁹⁷⁵ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 354

⁹⁷⁶ *ibid.*, p. 355

2.2.3.2 La unidad del ordenamiento desde la multiplicidad de las voces: hacia la jerarquización de la política interior mundial

Frente a los cantos de sirena neoliberales, recordemos que Habermas ha simpatizado siempre con la propuesta de la TCC⁹⁷⁷. Ésta constataba que las Naciones Unidas no han podido ampliar la legitimación de sus funciones entre otras cosas porque la construcción del régimen económico internacional se ha llevado a cabo fuera de su marco y bajo la hegemonía de EEUU. Además se señalaba el problema de partir de la igualdad soberana de todos sus miembros, algo que se ajusta más a la formación de peligrosos consensos fácticos que a la búsqueda de compromisos entre intereses en conflicto a través de la lucha política. Y es obvio que todo ello repercute en la “fragmentación sectorial” en tanto que las instituciones internacionales y los Estados no se han organizado a sí mismos para aplicarse a los problemas del desarrollo de una manera coherente e integrada; en vez de eso continúan tratando a la pobreza, las enfermedades infecciosas y la degradación medioambiental como “amenazas autónomas”. “Tales paquetes son difíciles de negociar y requieren la dirección y la atención de alto nivel por parte de aquellos países que tienen los impactos económicos más grandes” (TCC, pp. 55 y 56).

En aras de solucionar esto, y a la espera de que la integración política de los *global players* se haga realidad, la TCC reclamaba la creación de una institución en la que se den cita no sólo los funcionarios delegados de los gobiernos con las pertinentes competencias especiales, sino también los representantes responsables de los gobiernos, para intentar identificar los problemas en sus contextos y decidir sobre ellos con flexibilidad. Ni con el G8 ni con rondas de coaliciones formadas *ad hoc* (G 20, G 77) se podría desarrollar una perspectiva convincente. Sin esta institucionalización legitimadora sería difícil que Habermas pudiera defender, frente a la imagen estática de una política en distintos planos *dentro* de una organización mundial, una imagen difusa y dinámica de la política, con interferencias e interacciones entre los caprichosos procesos políticos que transcurren a nivel nacional, internacional y global.⁹⁷⁸ Los procesos de negociación se deberían conectar, por una parte, con los procesos en el interior de los Estados de los que dependen los respectivos gobiernos, pero, por otra, se deberían también adaptar al marco político de la organización mundial.

Retomando estas ideas, a pesar de la carencia de una “forma de vida unitaria”, en los últimos años Habermas afirma claramente que el proceso político “virado, por así decirlo, en sentido horizontal debe quedar también *integrado en el contexto de la sociedad mundial constituida*”.⁹⁷⁹ Se lanza por tanto Habermas en sus últimos trabajos a defender la unidad del sistema legal, caminando de la mano de pensadores como Armin Von Bogdandy, Hauke

⁹⁷⁷ *ibid.*, pp. 349 y ss. (Cf también cap. 6.1.3 de este trabajo)

⁹⁷⁸ Habermas, *La constelación posnacional*, pp. 142-143.

⁹⁷⁹ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 89. Dice también que “de esta estructura de competencias jerárquicamente construida quedan separadas las tareas de la política interior mundial referentes a la distribución; éstas son desviadas a un sistema de negociación transnacional cuyas decisiones, aunque estuvieran legitimadas más débilmente, no por ello quedarían exclusivamente en manos del juego de las dinámicas internacionales de poder”.

Brunkhorst o Matti Koskenniemi: “no puedes quitar uno de sus dedos y pretende que siga vivo. Para que el dedo funcione, todo el cuerpo tiene que acompañarlo”.⁹⁸⁰

Para mostrar la viabilidad de su propuesta normativa (monista) aporta al menos tres razones: a) la organización mundial supervisará el equilibrio fáctico de poder, y la representación apropiada de cada Estado, en el nivel de la negociación internacional; b) las negociaciones transnacionales serían conducidas por los mismos actores que en el plano global ponen a disposición sus fuerzas armadas para la política de paz y derechos humanos codiseñada por ellos de forma cooperativa; c) las negociaciones transnacionales se moverían mejor en el marco de aquellas normas mínimas que el Parlamento mundial adaptaría constantemente teniendo en cuenta el nivel de las obligaciones de protección trazadas por los derechos humanos.

Ya en *¡Ay, Europa!*, tomó una postura definitiva. “En el sistema transnacional de debates se realiza el equilibrio de intereses *a condición de que se respeten aquellos parámetros de equidad continuamente verificados por la Asamblea general*. La gestación de compromisos, guiada por el poder, también puede ser entendida, desde el punto de vista normativo, como una aplicación de los principios fundamentales, pactados a nivel supranacional, de una justicia transnacional”.⁹⁸¹ Siempre que entendamos –explicaba a continuación– “aplicación” en un sentido distinto al judicial, propio de la interpretación de una ley, pues la gran abstracción de los principios de justicia debe ser rellenada con medios políticos.

Pero además de conectándose jerárquicamente con los principios de la Organización mundial, recordemos que *la legitimación democrática de los compromisos dependerá de dos cosas más*. Por una parte, de la legitimidad de los socios de la negociación, es decir de que éstos sean Estados de carácter democrático. Y, por otra parte, dependerá de que los espacios públicos de cada nación estén abiertos unos a otros de tal manera que en el interior de los regímenes regionales y de las potencias mundiales se haga transparencia respecto a la política transnacional, y se puede generar entre los ciudadanos capaces de ejercer influencia la formación de una opinión y voluntad políticas acerca de por dónde encarrilar la política interior mundial.

De esta manera se asentará la perspectiva de una política interior mundial sin gobierno mundial. Por lo demás, Habermas no tenía más que echar mano de su propia teoría para mostrar cómo conseguir la legitimación democrática de las decisiones más allá del esquema de organización estatal, es decir, más allá de la imagen análoga de una República mundial. Para aclarar cómo es ello posible bastaba con atender a su modelo normativo de democracia desde la teoría discursiva: el procedimiento democrático no obtiene legitimación ni en primer lugar ni solamente por la participación (liberalismo –legitimación del poder–) ni por expresar una voluntad política de una comunidad (republicanismo –constitución del poder–), sino “por la accesibilidad general de un proceso

⁹⁸⁰ Martti Koskenniemi, "International Law: Constitutionalism, Managerialism and the Ethos of Legal Education," *European Journal of Legal Studies* (2007), p. 10

⁹⁸¹ Habermas, *¡Ay, Europa!*, p. 122

deliberativo cuya estructura justifica la expectativa de unos resultados racionalmente aceptables”⁹⁸² emanados del sistema político (racionalización del poder).

Con el desplazamiento del centro de gravedad desde la encarnación concreta de la voluntad soberana (votaciones de los ciudadanos o de los disputados) hasta las exigencias procedimentales de procesos de comunicación “sin sujeto” que inyectarían legitimidad en el sistema, ha quedado aflojada la ligazón conceptual entre formas democráticas de legitimación y las formas conocidas de organización estatal. Ahora entenderíamos y legitimaríamos, por ejemplo, la participación institucionalizada de las ONG’s en las deliberaciones del sistema internacional de negociaciones.⁹⁸³ Gracias a ellas se lograrían hacer transparente, para las opiniones públicas nacionales, los procesos de decisión transnacional de nivel intermedio, los cuales podrían iluminar los procesos de decisión que tienen lugar a nivel nacional. Por otra parte, también sería interesante dotar a la organización mundial con el derecho de exigir en cualquier momento, acerca de temas importantes, la realización de un referendun: aunque no fueran vinculantes se obligaría así a considerar algunas materias susceptibles de negociación, escenificándolo ante la opinión pública para que el tema pueda llegar, tras la toma de conciencia, a una agenda política que depende de los Estados.

En definitiva, con su constitucionalización cosmopolita del derecho internacional Habermas no hace más que defender su vieja pretensión posmetafísica de tender hacia la unidad desde la pluralidad de las voces, las de los pueblos y las de los individuos, como co-soberanos, salvaguardando en todo momento el pluralismo y el falibilismo de una teoría que no puede predecir ni la forma ni el contenido definitivo de ese ordenamiento que tiende a la unidad, coronado por un sistema de los derechos, por los derechos humanos.

⁹⁸² Habermas, *La constelación posnacional*, p. 143; “Tres modelos normativos de democracia”, *La inclusión del otro; Facticidad y validez*, especialmente caps. 3 y 4.

⁹⁸³ Habermas, *La constelación posnacional*, p. 144.

CUARTA PARTE. Estados como “figuras vivas de una ‘justicia existente’”: los defectos de la constitucionalización cosmopolita de Habermas

En nuestra exposición, que hemos desglosado en tres grandes partes que prácticamente constituyen etapas de su propuesta, se pierden desgraciadamente muchos matices de los debates que Habermas ha ido sosteniendo para redefinir y perfilar sus aportes. Resulta difícil hacerle atinadas críticas a un autor tan complejo y brillante, que ha sido capaz de aunar tantas ramas del conocimiento (filosofía moral, política y del derecho, sociología, economía, politología, etc) que, a base de mantener infinidad de discusiones con los primeros espadas de cada campo, ha podido ir revisando y apuntalando un trabajo prolífico, bien nutrido siempre de citas y notas a pie de texto y que se extiende ya durante más de medio siglo. Sin embargo, a pesar de algunas críticas que se han podido ir haciendo a medida que exponíamos su propuesta en las tres partes previas, se ha reservado un espacio para revisar más en profundidad alguna de las críticas que más puedan comprometer su propuesta.

En distintos artículos queda patente que la propuesta de cosmopolitización del derecho internacional de Jürgen Habermas es deudora de tres requisitos conceptuales que se dan por evidentes. Resulta que en ningún momento nuestro autor ha pretendido deshacerse de los Estados como sujetos políticos que acompañen a los individuos, y por ello desecha enseguida la analogía del “estado de naturaleza” hobbesiano para describir la actual relación entre dichos Estados. La pretensión de sobreponerse a las tensiones transnacionales con un segundo contrato social, que erija un poder mundial con capacidad coactiva y con determinadas competencias sobre las competencias del resto, sería innecesaria –y peligrosa– por tres razones que pasamos a recordar:

—Los ciudadanos del Estado de Derecho no tienen miedo; gracias a su autogobierno disponen de libertades y derechos jurídicamente garantizados por el poder político.

—Lo que está en juego no es la *sujeción* del poder autoritario del Estado sino la *producción* de capacidades de acción política. Por eso son irremplazables los sujetos que ya disponen de los medios de un uso legítimo del poder, pudiéndolos *poner a disposición* de una sociedad internacional constituida políticamente.

—Los Estados son una fuente de legitimación que garantiza formas de vida política que los propios ciudadanos están interesados en mantener y mejorar, porque se identifican con ellas y se sienten responsables.

De que estas tres premisas sean tan sólidas y evidentes como Habermas parece pretender, depende en buen grado la validez de su propuesta teórica. Por eso queremos dedicar esta parte de la tesis a ponerlas a prueba, confrontándolas con la intención de constitucionalizar de modo cosmopolita el Derecho Internacional.

Sobre los puntos débiles de la primera premisa se han dicho muchas cosas a lo largo del trabajo. Cabe destacar un factor externo al cual no podemos dejar de temer ni siquiera en los Estados democráticos: nuestros Estados de bienestar están bajo mínimos porque hace tres décadas nuestros gobiernos emprendieron, a la carrera, una competencia absurda por desregularizarse y atraer a los mercados –“race to the bottom”– (capítulo 4.2). Ahora añadiremos que no está claro que los ciudadanos puedan quedarse tranquilos (sin miedo y disfrutando de las libertades garantizadas por el Estado) con un modelo de democracia deliberativa tan normativo que apenas asoma la política real: de los ciudadanos depende no sólo la formación del poder comunicativo que consiga definitivamente amarrar al poder administrativo, sino también la sujeción de los poderes sociales que buscan condicionar el resultado del procedimiento democrático e incluso el feedback suficiente para que los *mass media* sean algo más que pura intoxicación al servicio de los poderes fácticos. Como se puede deducir de los capítulos 3 y 6 de este trabajo, la política parece por momentos reducida a sus meras condiciones de posibilidad (capítulo 7).

Respecto a la segunda premisa –que no está en juego la *sujeción* del poder autoritario de los Estados, sino la *producción* de capacidades de acción política– parece de nuevo, al estilo habermasiano, más un deseo o una condición normativa de posibilidad que un hecho empíricamente demostrado. Posiblemente éste es el punto más débil de todo el edificio, como lo es de todos los edificios cosmopolitas que pretenden ordenar jurídica y legítimamente la relación de los Estados entre sí para conseguir que se garanticen los derechos de los individuos más allá de las fronteras nacionales. La política interior mundial, que se produciría en el plano heterárquico transnacional, no pasará de pantomima si acaban siendo los Estados los encargados de legitimar, positivar y tutelar los verdaderos derechos fundamentales. A menos que insistamos, como termina haciendo Habermas y aun a riesgo de ahondar más en la normatividad de su propuesta política, en jerarquizar nítidamente la institucionalización cosmopolita y en bosquejar seriamente las alternativas para instaurar un Parlamento mundial. Sobre este problema, sus derivaciones y posibles modos de acometerlos, girará el capítulo 8.

El tercer punto, considerar a los Estados como “fuente de legitimación que garantiza formas de vida política que los propios ciudadanos están interesados en mantener y mejorar”, entremezclado en buen grado con el segundo, parecen constituir juntos la causa del (por lo general) poco ambicioso posicionamiento de Habermas en torno a los derechos humanos. Nos cuestionaremos aquí si Habermas se adentra por una senda comunitarista y conservadora o si, simplemente, pretende ser prudente y conservar el potencial crítico que sólo tiene lo factible. Tras criticar y tratar de deslegitimar los presupuestos comunitaristas nos centraremos en defender la virtud compasiva (de la mano del cosmopolitismo moral) y, sobre todo, el principio democrático de solidaridad (de la mano del cosmopolitismo jurídico-político). En definitiva, no podremos más que criticar la débil apuesta habermasiana por los derechos humanos, cuya tutela quedaría fiada a la Organización mundial y cuyo único objetivo sería salvaguardar una ambigua paz y evitar genocidios y crímenes de lesa humanidad. Acuciará salvar todo el esquema constitucional de Habermas: subrayando convenientemente la relevancia del principio de subsidiariedad en el seno de la

jeraquización de un ordenamiento que cada vez ha de ser más monista (kelseniano); y apostando por un Parlamento mundial que, a medio plazo, vele por una eficiente distribución competencial entre los distintos niveles soberanos así como por la sistematización e interpretación homogénea (y conforme a los principios universales que apuntalen a la Organización mundial) del conjunto del derecho internacional. Trataremos esto en el capítulo 9.

Capítulo 7. ¿Una idealización excesiva de la política deliberativa?

Si consiguiese salvar la crisis de legitimidad que actualmente viven los viejos Estados nacionales, reanclando los imperativos políticos y económicos a una política interior mundial sin gobierno mundial, a Habermas dejaría de inquietarle que sean los Estados quienes se encarguen principalmente de salvaguardar los derechos y las libertades. Se basa en que “los ciudadanos del Estado de Derecho no tienen miedo [porque] gracias a su autogobierno disponen de libertades y derechos jurídicamente garantizados por el poder político”. E incluso va más lejos en *La constitución de Europa*, calificando a los Estados de “conquistas *duraderas* y figuras vivas de una ‘justicia existente’”.⁹⁸⁴ Parece, pues, que confía mucho en la solidez de su teoría política.

Nuestra intención en este capítulo es confrontar con distintas críticas la política deliberativa trazada desde *Facticidad y validez* hasta uno de sus últimos artículos en la materia, “¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica? Investigación empírica y teoría normativa?”. Si la teoría jurídico-política que nosotros hemos tratado de sistematizar sincrónicamente en el capítulo 3 merece algunas de las críticas que recibe, el grueso de su propuesta correría el riesgo de ser tachado de pantomima.

Nos referiremos primero someramente a algunas críticas de idealismo que se le han hecho en el curso del tiempo a la teoría de Habermas (1)

Desembocaremos en una serie de críticas internas de especial relevancia contra la propuesta cosmopolita de Habermas. Como advierte Jiménez Redondo, en *Facticidad y validez* (libro traducido por él mismo) la política ni está ni se le espera. Tras poner de relieve que la propuesta de Habermas parece morir en sus condiciones de posibilidad, nos preguntaremos sobre la posibilidad que tiene dicho modelo para exportarse fuera de Occidente. Confrontaremos luego la normatividad de su propuesta con la cruda realidad, echando mano de un análisis de los medios de comunicación que Habermas acomete con excesivo optimismo. Finalmente incidiremos en la ingenuidad con la que Habermas afronta la existencia de subsistemas que albergan un inmenso poder social con capacidad de distorsionar a su antojo el proceso deliberativo. Trataremos de echar un capote recurriendo al llamamiento de Adela Cortina a la virtud ciudadana, bastante descuidada por la teoría de Habermas (2).

Tras estas críticas cabe dudar si la teoría de Habermas es realmente capaz de fundamentar la vía política de legitimar el Derecho o no: de lo contrario tendrían razón muchos de los posmodernos análisis que giran en torno al Derecho como nuda violencia impuesta por el poder hegemónico. Expondremos para ello unas críticas externas: tras dar un somerísimo repaso a la crítica de Chantal Mouffe, nos detendremos en la democracia agonal de Rancière como crítica a la idealizada política deliberativa habermasiana. Finalmente haremos un repaso crítico de la posmoderna propuesta cosmopolita de Hardt y Negri (3).

⁹⁸⁴ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 69

1. Algunas críticas al idealismo discursivo:

Como se vio en la primera parte de este trabajo, Kierkegaard abre la vía para pensar la trascendencia desde el singular, alejándonos del idealismo hegeliano. Y es que conviene tomarse en serio las advertencias antihegelianas, como las de Rosenzweig, para quien el Derecho, que constituye al Estado, es la absolutización de un momento del “fluir de la vida del pueblo en el que sin cesar y sin violencia las costumbres crecen y las leyes cambian”.⁹⁸⁵

Remontándonos a Aristóteles, descubrimos que, al acometer los problemas que tuvo que enfrentar Sócrates, el estagirita descubría que una comunidad está en realidad compuesta por seres bastante desiguales que se erigen en comunidad por *philia* o amistad, el único elemento que comparten y que les iguala. Se trata de un elemento de unión que nada tiene que ver con la justicia (o con los lazos de solidaridad) que esperan los seres recíprocos, los conciudadanos que se saben iguales y que esperan igualdad de trato.

Rousseau, en *Discours sur l'origine de l'inégalité*, viene a decirnos que el hombre es quien tiene que hacerse cargo de haber destruido la igualdad originaria, haciendo uso de su libertad y fomentando una competitividad que no existiría en el estado de naturaleza primigenio. Sin embargo, si nuestras desigualdades han sido causadas por la libertad de los hombres, debemos hablar mejor de injusticias; en ese sentido, Rousseau yerra el tiro al proponer como solución la isegoría en su *Contrato Social*:

“el que ose instituir un pueblo, debe sentirse capaz de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana; de transformar cada individuo, que por sí mismo compone un todo perfecto y único, en parte de un todo mayor, del que en cierto modo recibe su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que todos recibimos de la naturaleza. Es necesario que despoje al hombre de sus propias fuerzas para otorgarle otras fuerzas de las cuales no puede hacer uso sin el auxilio de otros [traducción mía].”⁹⁸⁶

La solución no puede venir del procedimiento entre los igualmente libres cuando éstos en realidad no son iguales.

Marx fue quien consiguió resolver la incongruencia teórica fundamentando la responsabilidad política por las desigualdades en el hecho de que son injusticias. Desde ese presupuesto entenderemos mejor su propuesta de un sistema político que se haga cargo de las injusticias, pues cualquier privatización de las mismas despojaría a la política de sentido. En *La cuestión judía* será donde Marx la tome contra las abstracciones burguesas de seres “igualmente libres”.⁹⁸⁷ Los ciudadanos perderán enseguida de vista el valor de los “derechos del ciudadano” y se reconocerán, sólo en abstracto, como igualmente libres. “El Estado suprime a su modo las diferencias de nacimiento, de clase, de educación y de ocupación cuando declara privadas de valor político las distinciones de nacimiento, de clase, de educación y de profesión, cuando sin tomarlas en consideración proclama a todo miembro

⁹⁸⁵ F. Rosenzweig; citado en Mate, *Tratado de la injusticia*, p. 20. Del libro de Reyes Mate extraeremos el grueso de este repaso de críticas al idealismo.

⁹⁸⁶ Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, (Paris: Flammarion, 2001), p. 80

⁹⁸⁷ Karl Marx, *El marxismo y la cuestión judía*, (Buenos Aires: Plus Ultra, 1965), XXV y XXXI

del pueblo como copartícipe *por igual* de la soberanía popular y cuando trata a todos los elementos de la real vida popular desde el punto de vista del Estado”.⁹⁸⁸ Los ciudadanos habrán de *reconocerse a sí mismos dando un rodeo* a través del orden jurídico de los “derechos del hombre”, que es el orden burgués de la libertad (entendida ésta como no intervención del Estado sobre un individuo que es considerado como mónada aislada), la propiedad privada, la igualdad (en tanto igual libertad de mónadas aisladas) y la seguridad (seguridad de las propiedades de la egoísta mónada aislada). Sus nuevas autocomprensiones como sujetos de derechos y seres formalmente libres les impedirían, una vez convertidos en legisladores, usar sus derechos ciudadanos para suprimir un derecho humano como la propiedad privada. Por eso el afán de Marx por mostrarnos que, frente a la *idealización de la comunidad política de ciudadanos iguales*, es la *sociedad civil* la que encarna la existencia individual de la vida real en la que cada uno vive según tiene, y donde cada cual hace del hombre un medio para el hombre; donde el hombre hace todo cuanto le degrada y le convierte en “juguete de fuerzas extrañas” y, en ese sentido, le aliena. En consecuencia, para afrontar esa distorsión, la propuesta de Marx revitaliza la libertad positiva garantizada por los derechos de ciudadanía (frente a los derechos humanos), declara público lo que el orden burgués considera privado y pone bajo el foco de la teoría esas circunstancias que eran contingentes e insignificantes para el idealismo.⁹⁸⁹

Esa preocupación por los sujetos concretos le llevará a ver en el proletario al verdadero “sujeto de la historia”, el sujeto de la Revolución. Lo que no vio con suficiente claridad es la capacidad del orden democrático-liberal, y del sufragio, para erigir ese Estado de bienestar cuyos derechos sociales calmaron al proletariado y lo integraron, en el seno de las “clases medias”, en la vida pública.

La Escuela de Frankfurt, Benjamin y Adorno especialmente, revisa, profundizando en ella, la crítica marxista al capitalismo. Advierten que la Modernidad construye su identidad devorando o alimentándose de identidades negadas. Así es como el mito de la razón ilustrada aboca en realidad, tras entronizar a la razón técnica, en el ocaso de la razón valorativa, en una razón calculadora y ocultadora del valor. De ahí el ímpetu de Benjamin por recuperar la relevancia del mito... A diferencia de Marx, quien excluye al Lumpen como “sujeto de la Historia”, Benjamin, en su pretensión de rescatar lo que de razón (de capacidad crítica) hay en el mito, da valor teórico a la imagen del trapero, incluso a la del trapo mismo, que debe hablarnos y hacernos heredar la culpa de nuestros padres respecto a la situación de los excluidos.⁹⁹⁰

También Jaspers trató de advertirnos de la relevancia moral y política que tiene recuperar todo aquello que “estaba escondido bajo el velo de formaciones secundarias, modos de hablar, convenciones e instituciones” y que bajo la globalización de formas de

⁹⁸⁸ Marx, *La cuestión judía*, p. 18. Dirá también, respecto a las revoluciones modernas, que “la coronación del idealismo del Estado era, al mismo tiempo, la coronación del materialismo de la sociedad civil. Al sacudirse el yugo político se sacudieron, al mismo tiempo, las ataduras que apresaban el espíritu egoísta de la sociedad civil. La emancipación política fue, a la par, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la política, su emancipación hasta de la misma *aparición* de un contenido general”(p. 37)

⁹⁸⁹ Mate, *Tratado de la injusticia*, p. 48

⁹⁹⁰ Mate, *Del Proletariado al Lumpen. Sobre el sujeto político en el capitalismo contemporáneo*, 47-62.

vida podría quedar atrapado “en una nivelación y maquinización, en una vida sin libertad y sin satisfacción, en una sombría sin humanidad”.⁹⁹¹

Afinando más en lo que nos interesa, Seyla Benhabib (y el pensamiento feminista en general, con Iris Young, Nancy Fraser, Carol Gilligan) advierte del riesgo que conlleva la impronta kantiana de Habermas si, al prestar más atención al resultado que al proceso mismo de la argumentación⁹⁹², se acababa privilegiando (velando) el dominio de las relaciones jurídicas: “el modelo discursivo caería en legalismo si se menoscaba su aspecto moral-transformatorio, que implica no un compromiso de intereses sino la transformación real de ciertos intereses, y si la teoría se presentara como una versión más refinada de la fórmula del universalismo de la ética kantiana”.⁹⁹³ Por eso propuso sustituir al *otro generalizado*, que presupondría la relación discursiva, por el *otro concreto*, encarnado, situado y contextualizado. Sobrepasar las aporías del monologismo kantiano y rawlsiano requiere que, tras la discusión, los individuos puedan cambiar sus intereses y prejuicios iniciales. Esto significa que la discusión tiene que hacerse efectiva, siempre y en cualquier circunstancia, de tal modo que nada quede relegado perpetuamente al ámbito privado. Es conveniente que todo pueda repolitizarse, resignificarse, dejando a los desvalidos y excluidos que puedan hacer oír su voz. Benhabib quiere dejar claro que la “participación precede a la universalización”.⁹⁹⁴ De otro modo se daría la razón a quienes ven en las abstracciones y el procedimentalismo habermasiano, entre otras teorías de la justicia, una forma de pedirnos “que trabajemos ordenadamente”.⁹⁹⁵

“Si Rawls y Habermas quieren repensar la armonía antigua bajo las condiciones modernas, tendrían que enfrentarse al papel distorsionador del trabajo capitalista. De lo que bien se cuidan, proponiendo en su lugar una concordia hermenéutica. La justicia consiste en que nos organicemos bien dentro del orden existente”.⁹⁹⁶

Esta última crítica, por cierto, vendría a relacionarse tanto con la crítica de la razón anamnética, que entiende la injusticia desde el daño y vulneración objetiva que experimenta el particular⁹⁹⁷, como, sobre todo, con la crítica histórica que, de la mano de José Manuel Romero, hicimos a la teoría de la evolución social habermasiana: una de las consecuencias de las hegelianas reconstrucciones de Habermas, que considera a los Estados como universales concretos, o sea, como “conquistas *duraderas* y figuras vivas de una ‘justicia

⁹⁹¹ Valladolid, “Espacio público global y tiempo histórico”, p. 133

⁹⁹² Seyla Benhabib, *Critique, norm and utopia: a study of the foundations of critical theory*, (New York: Columbia University Press, 1986), p. 35.

⁹⁹³ *ibid.*, p. 314

⁹⁹⁴ *ibid.*, p. 315

⁹⁹⁵ Alberto Sucasas and José Antonio Zamora, *Memoria-política-justicia: en diálogo con Reyes Mate*, (Madrid: Trotta, 2010), p. 87

⁹⁹⁶ Mate, *Tratado de la injusticia*, p. 113

⁹⁹⁷ Por ejemplo: J. M. Bernstein, "Suffering injustice: misrecognition as moral injury in critical theory," *International Journal of Philosophical Studies* 13, no. 3 (2005): 303-324, p. 321 y s. Para una crítica más detallada de la razón anamnética: cf cap. 4.3 de este trabajo.

existente”⁹⁹⁸, es dar por inamovible la diferenciación sistémica del mercado, con las limitaciones para la crítica que ello conlleva.⁹⁹⁹

Cuesta a pesar de todo aceptar que, desde la óptica de la teoría de la acción comunicativa, el procedimentalismo esté vacío. Discursos como el de André Gorz, quien, alejándose de la utopía del trabajo, “fundamenta su propuesta de desvincular el trabajo del ingreso por medio de un salario mínimo garantizado renunciando a la esperanza marxista de que el trabajo autónomo acabe coincidiendo con la vida material”¹⁰⁰⁰, caben perfectamente en la esfera pública, con la intención de hacerse con el primado, influir en la creación del derecho y regular los sistemas mercantil y político.

También Nancy Fraser criticaba el procedimentalismo habermasiano por no tomarse en serio las arenas discursivas donde los miembros de grupos subordinados hacen circular unos “contradiscursos” que “permiten una reformulación de sus intereses, identidades y necesidades”.¹⁰⁰¹ Por eso le pedía a la esfera pública de Habermas: 1º) reconocer no simplemente la suspensión sino la *eliminación de las desigualdades* del sistema social; 2º) reconocer que, además de la deliberación, la *lucha*, la confrontación pública, la contestación, son necesarias ahí donde hay desigualdades; 3º) reconocer que la ideología burguesa masculina impregna distintos niveles de la esfera pública.¹⁰⁰²

Y cayendo de lleno en el ámbito moral resulta interesante la crítica de Javier Muguerza en respuesta a la siguiente sentencia de Habermas: “ningún Derecho autónomo sin una democracia efectiva”. Muguerza apostilla: “ninguna efectiva democracia sin

⁹⁹⁸ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 69

⁹⁹⁹ “La decisión de Habermas de rebajar el planteamiento kantiano hasta la investigación de condiciones fácticas absolutas (necesariamente incrustadas en la esfera de la eticidad) no hace sino posibilitar una toma de posición favorable a un desarrollo prudente del pensamiento –tal vez demasiado prudente– que se ve en la obligación de tomarse muy en serio las determinaciones sociales del contexto sin especificar *hasta qué punto* han de ser concebidas como irrebasables. Por eso libertad individual, mercado capitalista y democracia formal representan tres grandes corsés que limitan enormemente el horizonte conceptual habermasiano” (Martínez de Velasco, *¿Es posible un verdadero Estado de derecho democrático? Jürgen Habermas y las aporías de la sociedad liberal*, 198-239, p. 213 y s. Sobre esto hemso tratado en cap. 2.3.3.3.).

¹⁰⁰⁰ Habermas, *Ensayos políticos*, p. 118. Sobre esto Habermas afirma que “el proyecto del Estado social enfocado reflexivamente, no solamente orientado a la sujeción de la economía capitalista sino a la sujeción del mismo Estado, no puede mantener el trabajo como punto central de referencia. Ya no puede tratarse de la consolidación el pleno empleo convertido en norma”, p. 129. Y dice también que “es dudoso que pueda reconstituirse la fuerza generadora de solidaridad en el lugar de trabajo” por lo que “con ese problema, el acento utópico se traslada del concepto del trabajo al de la comunicación”; y “el contenido utópico de la sociedad de la comunicación se reduce a los aspectos formales de una intersubjetividad íntegra”. Sin embargo, como a continuación Habermas mismo advierte, “la expresión ‘situación ideal de habla’ induce a error en la medida en que sugiere una configuración concreta de la vida”, pero él sólo hace referencia “a las condiciones necesarias pero generales para una vida cotidiana comunicativa y para un procedimiento de formación discursiva de la voluntad que han de poner a los participantes *mismos* en situación de realizar las posibilidades concretas de una vida mejor y menos peligrosa según las *propias* necesidades y conveniencias y según la *propia* iniciativa” (p. 133-4).

¹⁰⁰¹ Nancy Fraser, “Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy”; en Craig J. Calhoun, *Habermas and the public sphere*, (Cambridge MA etc.: MIT Press, 1992), p. 291

¹⁰⁰² Fraser, “Politics, culture and the public sphere: towards a postmodern conception”; en Jefferson Jaramillo Marín, “El espacio de lo político en Habermas. Alcances y límites de las nociones de esfera pública y política deliberativa,” *jurid. Manizales (Colombia)* 7, no. 1 (2010): 55-73, p. 67.

auténticos individuos –esto es, sin sujetos morales autónomos– y sin que dentro de la misma corresponda a la *voluntad de cada uno* la última palabra”.¹⁰⁰³

“Habermas no sólo encapsula a la Moral en el Derecho, sino también a éste en la Política, construyendo de esa manera una especie de extravagante muñeca rusa que amenaza con asfixiar en su interior al sujeto moral. Si encargamos al Derecho la garantía del cumplimiento universal de las leyes morales, no menos habremos de encargar a la Política que a su vez garantice que se cumplan las leyes jurídicas llamadas a amparar la proclamada universalidad de las primeras, con lo que, cuando sobrevenga el caso no infrecuente de que ésta colisione con la autonomía de la conciencia moral individual, tendremos ya escenificado el proverbial conflicto entre Antígona y Creonte”.¹⁰⁰⁴

Ni las instituciones, ni mucho menos la conciencia moral postconvencional plasmada en ellas (esto sería una neohegelianización que, para colmo, traspasaría al desarrollo moral de la especie el desarrollo moral ontogenético que Kohlberg estudió en los individuos) puede sustituir nunca al individuo. Y éste sólo es moralmente autónomo si hay un margen de incertidumbre en la elección, cosa que no ocurre cuando la decisión queda prefijada por la eticidad o por un derecho normativamente concebido. De ahí que el pensamiento postmetafísico de Muguerza pretenda volverse a la conciencia moral del individuo, y a la comprensión, desde el propio Kant, de la democracia como disenso. Para él el imperativo categórico que reza “obra de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca meramente como un medio”, sería un “imperativo de la disidencia”, pues reza lo que *no* debemos hacer. “Lo que ese imperativo habría de fundamentar es más bien la posibilidad de decir ‘no’ a situaciones en las que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad”.¹⁰⁰⁵

Vemos que la política deliberativa se enfrenta a reformulaciones de la crítica hegeliana a Kant. Algunas de estas críticas han sido integradas y/o superadas por su teoría jurídico-política, tal y como se ha expuesto en las sucesivas partes de este trabajo. Al referirse a discursos fácticos que llevan a los interlocutores a cambiar su opinión, su teoría no se quedaría en un romo procedimentalismo, no se apalancaría en la denostada imagen del Robinson¹⁰⁰⁶ (donde el hombre queda reducido al individuo burgués, excluyendo a mujeres y extranjeros) aunque sea a costa de perder fuerza sustantiva y anticipaciones normativas.¹⁰⁰⁷ Otras, sin embargo, todavía dan punzadas a la propuesta de Habermas.

¹⁰⁰³ p. 95

¹⁰⁰⁴ Muguerza; en Prólogo de Velasco Arroyo, *La teoría discursiva del derecho: sistema jurídico y democracia en Habermas*, p. XIII.

¹⁰⁰⁵ Javier Muguerza, "De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta?".

¹⁰⁰⁶ Steven Lukes, *El individualismo*, (Barcelona: Península, 1970), pp. 180 y ss.

¹⁰⁰⁷ Para una defensa de la fuerza civilizatoria (referida al *proceso de civilización* descrito por Norbert Elias, según el cual todas las sociedades se enfrentan a dilucidar acerca de la mejor forma de garantizar la satisfacción individual de las necesidades sin destrozar, frustrar o menospreciar, en suma, dañar a alguien una y otra vez como consecuencia de esa búsqueda de satisfacción) de la política deliberativa habermasiana en su versión *fina*: Andrew Linklater, "Dialogic politics and the civilising process," *Review of International Studies* 31 (2005): 141-154. La perspectiva discursiva, que enraza en cualquier cultura, “está diseñada para proteger a los individuos de interferencias injustificadas en sus vidas personales o colectivas a menos que sus acciones causen daño a los derechos que los terceros tienen a su vez de quedar libres del daño a sus intereses vitales. Se opone a proyectos totalizantes que pasan ramplonamente sobre las diferencias culturales y exponen a los

2. ¿Una política deliberativa excesivamente idealista? Algunas críticas internas a su política deliberativa

2.1 ¿Una política deliberativa con dimensión epistémica o sus solas condiciones de posibilidad?

Parece importante prestar atención a Manuel Jiménez Redondo, traductor de una grandísima parte de la obra de Habermas, cuando afirma que, en *Facticidad y validez*, “no es que el proceso político real quede idealizado, sino simplemente no llega a comparecer, queda sustituido por el modelo normativo, ha sido suplantado por su propia autocomprensión normativa”.¹⁰⁰⁸

En realidad, basta con atender sucintamente a la exposición del modelo jurídico-político expuesto en el capítulo 3 para validar la tesis de Jiménez Redondo. Corroboraría explícitamente dicha tesis uno de los últimos artículos de Habermas en esta materia: “¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica? Investigación empírica y teoría normativa”. Casi es suficiente con recordar algunos de los epígrafes de este trabajo con los que pretendíamos analizar el problema del poder en la propuesta de Habermas: “condiciones para que el poder administrativo se someta al poder comunicativo: los principios del Estado de derecho” (2.2); “condiciones que han de cumplirse para la generación del poder comunicativo” (2.3.1); “dos pasos para su modelo normativo de comunicación empíricamente aplicable” (2.3.3.3); “una *autocomprensión* ético-política *correcta*: el patriotismo constitucional enraizado en la cultura política propia” (3.3). Es evidente que el proceso político ha quedado sustituido por su modelo normativo, por las solas condiciones de posibilidad de un proceso político democráticamente legítimo. Y lo mismo sucederá en las posteriores correcciones que hasta hoy Habermas ha ido haciendo para poder aplicarlo a la emergente constelación posnacional, de cara a constitucionalizar de modo cosmopolita el derecho internacional.

Con sus reconstrucciones, Habermas se dedica a desvelar las condiciones de posibilidad para que una sociedad intervenga activamente sobre sí misma a través de medios jurídicos. El problema es que, abandonado el optimismo antropológico y metidos en harina política, no queda claro qué recorrido puede tener la normatividad de una propuesta que apenas describe la realidad política (ni sociológica ni politológicamente) y que parece incurrir en múltiples peticiones de principio.

Entre ellas cabe destacar el papel de unos derechos subjetivos que son los que nos permiten forjar un poder comunicativo y participar en la correcta positivación del “sistema de los derechos”. Habermas consigue así huir de las teorías de sistemas que imaginan un derecho autopoieticamente regulado; pero, en la medida en que nada nos obliga a participar buscando el interés general, *sólo nos queda confiar* en la existencia de una cultura política

grupos y a los individuos a formas de sujeción y humillación que el moderno proceso de civilización ha tratado de evitar” (p. 144).

¹⁰⁰⁸ Jiménez Redondo, *Jürgen Habermas, Facticidad y validez*, 116-120, p. 117. Sobre esto: Boladeras, *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*, p. 199

liberal que albergue movimientos sociales nutriendo una sociedad civil dispuesta a controlar al poder. En este sentido todo queda asentado sobre unos *pies de barro* que se manifiestan en la ingente cantidad de *condicionales* que nos vemos obligados a usar al dar cuenta de la teoría. Sirva como ejemplo paradigmático la siguiente cita:

“*Si se cerrara esa dimensión* en la que las vías de fundamentación jurídica se abren a la argumentación moral, ni siquiera podríamos saber ya qué otra cosa podría significar eso de autonomía del derecho si no es autonomía sistémica.”¹⁰⁰⁹

Se trata de una teoría apuntalada en el “sí”. Evidentemente, esta crítica no se le escapa a quien en distintos puntos parece aceptar entre líneas la dificultad de que se presenten oportunidades *reales* de que en caso normal la sociedad civil, el eslabón más débil, pobre y falto de recursos, pueda tener influencia sobre el sistema político. Sin embargo, en el diseño deliberativo

“sólo será posible hacer ese uso crítico mientras que el propio diseño se atenga de manera satisfactoria a la referencia empírica. Mi objetivo –dice Habermas– ha sido hacer plausible esta referencia. Las esferas públicas son conquistas de las sociedades occidentales modernas, logros evolutivos muy ricos en cuanto a presupuestos y por ello proco probables. Ni siquiera en sus lugares de origen podemos estar seguros de que se nos conservarán. Sin duda, junto con la desintegración de esta estructura compleja y vulnerable de comunicación desaparecería también un fundamento social que es esencial para el modo exigente en que se entienden a sí mismas políticamente las sociedades modernas, la base de las democracias con Estado de derecho en tanto que asociaciones de ciudadanos libres e iguales que se autodeterminan a sí mismas”.¹⁰¹⁰

Lo dicho, en la propuesta jurídico-política de Habermas se nos insta a confiar en la influencia de organizaciones sociales, y en su trabajo fragmentario en el seno de una sociedad civil.

2.2 ¿Una teoría política exportable?

¿Sirve el modelo político construido por Habermas también para otros Estados no occidentales, como los de América Latina, donde las estructuras de igualdad distan mucho de estar institucionalizadas? La pregunta es relevante porque, de ser negativa la respuesta, quizás habría que girar hacia una teoría radical de la democracia, que contemple la confrontación más que la deliberación.

Lo cierto es que el propio Habermas es ambiguo. Por una parte advierte, para legitimar la desobediencia civil frente a las críticas de los realistas, que “hoy no se trata de resistencia contra un Estado injusto, sino de la desobediencia civil en el Estado de derecho”.¹⁰¹¹ Por tanto, como ya no hay riesgo de resistencia civil y una inmensa mayoría ya no pone en tela de juicio el orden constitucional, no cabe aplastar como violencia enemiga todo acto de desobediencia, descalificando moralmente al desobediente. Esto parecería

¹⁰⁰⁹ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 587

¹⁰¹⁰ Habermas, *¡Ay, Europa!*, p. 180

¹⁰¹¹ Habermas, *Ensayos políticos*, p. 82

darle la razón a quien reduce a occidente el potencial explicativo de la arquitectónica habermasiana.

Sin embargo, en otros múltiples sitios de su obra es sumamente explícito, como cuando afirma que “el hecho de destacar como ejemplar el caso de las sociedades occidentales es algo que está justificado por razones de la génesis y la evolución histórica de las esferas públicas. Pero no por ello se están prejuzgando de antemano las cuestiones relativas a las posibles transferencias a otras culturas y sociedades”.¹⁰¹² En otros hace referencia a que “fueron precisas intensas luchas políticas y movimientos sociales duraderos para que penetrara en la conciencia jurídica dominante la idea de que una aplicación selectiva del derecho es una injusticia”.¹⁰¹³ En este sentido, el modelo de Habermas podría abrir incluso más espacio a la radicalidad de la disidencia en los regímenes políticos de corte totalitario dado que allí hay pocas oportunidades para manifestar el desacuerdo pacíficamente.¹⁰¹⁴ Por eso, en realidad, casi cabría decir que si no vale para los Estados sudamericanos tampoco valdría para nuestros Estados de Derecho, donde las estructuras se están mostrando completamente injustas y donde lo que fuera la igualdad o la “racionalización” del poder administrativo mediante el derecho hoy parece un chiste; pues es más bien el mercado financiero el que coloniza al poder administrativo, mientras el poder comunicativo queda como espectador impasible, cuando no como juguete de los medios de comunicación que, a su vez, también son colonizados por la misma lógica mercantil que maniatada al poder político.

2.3 El sistema de los media y la colonización del mundo de la vida

El normativismo que oculta el análisis fáctico se expande por toda la teoría: sólo *si la esfera público-política cumple su función*, podrán prevalecer en el *output* del sistema político las tomas de postura racionalmente motivadas. Entre otros muchos presupuestos que deberían cumplirse, Habermas parece confiar excesivamente en el papel que los medios de comunicación podrían llegar a jugar de cara a generar opiniones públicas razonadas en un proceso político con calidad deliberativa. Bastarían con que se den “*circunstancias favorables*”¹⁰¹⁵, para lo cual él mismo propone reformas.

Consciente del papel decisivo de los *media*, se acabará contentando con su reconstrucción normativa. Su intención, naturalmente, es salvaguardar un potencial de la esfera público-política que haga creíble la posibilidad de reflexión de todo el sistema jurídico-político, en la medida en que la gente pueda “volver a tomar posición otra vez ante aquello que percibe como opinión pública”.¹⁰¹⁶

Evidentemente, Habermas advierte que la prensa libre e independiente es un ideal sometido a la realidad diaria del uso estratégico que de ella hacen los profesionales, las empresas que las financian (en España, en plena crisis política y económica, cabe destacar

¹⁰¹² Habermas, *¡Ay, Europa!*, p. 180. Ver también: Habermas, *La constelación posnacional*, p. 156.

¹⁰¹³ Habermas, *Ensayos políticos*, p. 84

¹⁰¹⁴ Velasco Arroyo, *La teoría discursiva del derecho: sistema jurídico y democracia en Habermas*, p. 188

¹⁰¹⁵ Habermas, *¡Ay, Europa!*, p. 165 y s.

¹⁰¹⁶ *ibid.*, p. 165 (ver gráfico).

los ardides de un establishment que consiguió cesar en poco más de un mes al director de la Vanguardia –José Antich–, al de El Mundo –Pedro J. Ramírez– y al de El País –Javier Moreno–), los políticos de los principales partidos o los representantes de los sistemas funcionales y organizaciones y miembros de la sociedad civil.

El hecho de que sus estrategias tengan que atenerse a ciertas reglas de juego para permanecer creíbles y seguir surtiendo efecto no elimina su efecto devastador. Y, en cualquier caso, todo sigue sosteniéndose en los mismos pies de barro de la comprobación crítica de los ciudadanos, es decir, de la cultura política liberal de la sociedad civil. De ellos se espera un *feedback* con el sistema de los medios de comunicación para garantizar la autonomía de la esfera pública. Como se ha dicho, a pesar de los deplorables resultados que arrojan los estudios sobre ignorancia pública la esperanza queda depositada en el papel cognitivo de los métodos abreviados de información (*information shortcuts*) en el desarrollo y consolidación de las orientaciones políticas que a largo plazo contribuirían a corregir las cosas.

En suma, la legitimidad en la teoría de Habermas es más deudora de gente informada que en las esferas informales de la opinión pública sea capaz de indignarse que de los profesionales constreñidos a su labor en las esferas formales: en plena crisis de legitimidad, abierto un momento extraordinario en el funcionamiento del sistema político, con la indignación de los primeros es como podría deponerse a los profesionales en puestos de mayor responsabilidad. Sea como fuere, lo cierto es que en sus últimos trabajos Habermas no parece prestar suficiente atención al problema que la realidad de los medios de comunicación plantea a su “modelo de circulación del poder”.

Tras una aproximación realista y pesimista en su primer trabajo (*Historia y crítica de la opinión pública*), donde afirmaba que la manipulación de los medios condiciona nuestra percepción de la realidad¹⁰¹⁷, pasará a adoptar (presuponer), en *Teoría de la acción comunicativa*, una visión más ideal (normativa) de dichos medios para la sostenibilidad de su teoría discursiva, enfatizando la deliberación en los procesos de legitimidad de la política: la conservadora lógica sistémica, que desliga coordinación de la acción y formación lingüística del consenso, no anularía la función de unos medios que también son condición de posibilidad del entendimiento lingüístico social.¹⁰¹⁸ Y en su última etapa tratará incluso de deshacerse de críticas como las de Jean Cohen y Andrew Arato.¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁷ Calhoun, *Habermas and the public sphere*, p. 436. En su primera conceptualización Habermas advierte que, por culpa de la colonización de la publicidad por el mercado, los medios de comunicación pervierten la esfera pública, preestructurando su contenido. Su distorsión se refleja en la centralización de los procesos de comunicación, en el incremento del mero entretenimiento y en el debilitamiento de los vínculos sociales. Por culpa del poder mediático, el impulso legitimador de procesos de comunicación que se dan en el mundo de la vida se verá enfrentado al uso manipulador de quienes buscan “movilizar poder adquisitivo, lealtad o una conducta conformista” (Annel Vázquez Anderson, “Más allá de Habermas: la realidad de los medios de comunicación,” *Comunicación y sociedad* 2 (2004): 247-273, p. 251). Sobre esto: Cohen & Arato, *Sociedad civil y teoría política*, p. 280. Estos autores también criticaron la incapacidad transformadora de la sociedad civil en Habermas, tal y como la concibió hasta su *Teoría de la acción comunicativa*.

¹⁰¹⁸ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, p. 925 y s.

¹⁰¹⁹ Cohen & Arato, *Sociedad civil y teoría política*. Éstos, a pesar de defender el fundamental papel democrático que juega la esfera pública, advierten simplemente de la importancia de levantar un marco legal e institucional que impida que los medios de comunicación sean más receptivos a la empresa privada que a los partidos y asociaciones.

Desde *Facticidad y validez*, más allá de aportar unas recetas básicas con las que mantener su independencia económica, su preocupación parece centrarse en mantener a los medios alejados de las intromisiones del poder político;

“mientras la circulación informal del poder domine al sistema político, la iniciativa y el poder para introducir problemas en el orden del día y hacer que se transmitan y se sometan a consideración, esa iniciativa y poder, digo, lo tienen más bien el *gobierno y la administración* que el complejo parlamentario”.¹⁰²⁰

Para paliar el escaso poder que le queda a la sociedad civil cuando la selección de temas y coerción de la realidad social emanan de unos medios cooptados por el poder, sólo quedaría tratar de mantener la independencia de los medios frente a presiones políticas y sociales y ser conscientes del limitado poder que le queda a los agentes sociales, cuyas opiniones tantas veces se han visto “normalizadas”.¹⁰²¹

Pese al optimismo de Habermas, un análisis riguroso de las posibilidades de constitucionalizar las relaciones internacionales por una vía cosmopolita, cuyo eje pivotará también en torno al “modelo de circulación del poder”, exige, no obstante, desenmascarar algunos de los problemas con que nos encontraríamos. Y es que, como advierte Thompson¹⁰²², la interacción en la esfera pública debe reparar en dos grandes problemas: el problema de las asimetrías en la esfera de la opinión pública, que repercuten seriamente en *problemas de oportunidades* de acceso a una esfera que sólo queda libre como bien de mercado; y el problema circular clásico respecto a controlar y definir las reglas de juego de la propia esfera pública. Estas últimas, análogamente a la solución brindada por la constitución de carácter dinámico, no deberán sustraerse a la propia deliberación si queremos tratar de controlar los poderes que, por ejemplo vía financiación, distorsionan la comunicación.

En ese sentido, Vázquez Anderson, quien apoya la intención constructiva y optimista con que Habermas, a diferencia de la precedente generación de la Escuela de Frankfurt, se enfrenta al poder de los medios de comunicación¹⁰²³, exige también “reconocer que los medios de comunicación siguen la *racionalidad sistémica*, (que) se están volviendo más independientes y complejos, y –junto con los sistemas económico y administrativo– están subordinando los espacios del *mundo de la vida* a la *lógica sistémica*”.¹⁰²⁴ Giovanni Sartori, Danilo Zolo, David Held o Manuel Castells¹⁰²⁵ son algunos de los autores que desvelan la brutal fuerza de los medios de comunicación, más poderosos si cabe en los países democráticos que en los autoritarios.

¹⁰²⁰ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 461

¹⁰²¹ *ibid.*, p. 458

¹⁰²² John B. Thompson, *Ideology and modern culture: critical social theory in the era of mass communication*, (Cambridge: Polity Press, 1990), pp. 238 y ss

¹⁰²³ Vázquez Anderson, *Más allá de Habermas: la realidad de los medios de comunicación*, 247-273, p. 257 y s.

¹⁰²⁴ *ibid.*, p. 248

¹⁰²⁵ Giovanni Sartori & Ana Díaz Soler, *Homo videns: la sociedad teledirigida*, (Madrid: Taurus, 2002). Luigi Ferrajoli, Perfecto Andrés Ibáñez, & Danilo Zolo, *Democracia autoritaria y capitalismo maduro*, (Barcelona: Ediciones 2001, 1980). Held, *La democracia y el orden global: del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Manuel Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, (Madrid: Alianza, 1999).

En realidad, en tanto empresa guiada por el beneficio económico, más que conformar un nuevo sistema quizás podría parecerse un subsistema del sistema económico. Pero, al mismo tiempo, puesto que se nutre de mucha información que facilitan los partidos (y entes controlados por ellos), puesto que su supervivencia depende de regulaciones políticas (dado que son la espina dorsal de la democracia) y puesto que se nutren de publicidad institucional entre otros tipos de financiaciones públicas, parece que también podría ser subsumible dentro del sistema administrativo. Sus características (y su eminente papel democrático) le otorgan una importancia tal que los *mass media* merecen en realidad ser tratados de forma distinguida, para estudiar cómo los procesos comunicativos afectan/distorsionan la comunicación en el mundo de la vida.

Vázquez apunta que el funcionamiento sistémico de los medios no sólo tiene relevancia en el *outside initiative model* de establecimiento de la agenda política (según el cual las iniciativas surgen desde la sociedad). Si esto fuera así bastaría con responderse a la pregunta acerca de “si la esfera pública (...) provee de oportunidades realistas a los miembros de la sociedad civil (...) para provocar cambios en el espectro de los valores, temas y razones canalizados por influencia externas, para abrirlos de una forma innovadora, y para presentarlos críticamente”.¹⁰²⁶ Y, como parece creer Habermas, quizá sería suficiente con la participación de los intelectuales, de determinadas asociaciones civiles y, en fin, de gente con capacidad de sustraerse a la manipulación mediática.¹⁰²⁷ Pero, como afirma Vázquez, la manipulación de los medios se extiende también tanto a las movilizaciones que nacen dentro del sistema político y que luego se valen del apoyo de una sociedad ya manipulada (the *mobilization model*) como a iniciativas que, proviniendo de líderes políticos se implementan directamente, sin ser debatidas en la esfera pública (the *inside access model*).¹⁰²⁸ En todos los casos los medios condicionan la política y no reconocerlo lo único que puede hacer es aumentar el sutil poder de los medios.

Por eso urge proporcionar una estructura teórica para el análisis de los medios en aras de dar con la vía práctica para descolonizar al mundo de la vida de la lógica sistémica.

Siguiendo a Douglas Kellner, Vázquez asegura que la intervención del sistema económico en los medios de comunicación, obliga a éste a buscar consumidores. El mundo de la vida queda subordinado a la lógica de unos imperativos independientes que *invisibilizan* al poder¹⁰²⁹, al tiempo que simplifican artificialmente una realidad social dispuesta para el consumo.¹⁰³⁰ Se gesta así el conflicto entre los intereses privados (que según Kellner son netamente conservadores) a los que obedecen esos imperativos y aquel interés general del que nos habla la democracia. Esa invisibilidad, sin embargo, permite

¹⁰²⁶ Calhoun, *Habermas and the public sphere*, p. 445

¹⁰²⁷ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 462 y s.

¹⁰²⁸ Vázquez Anderson, *Más allá de Habermas: la realidad de los medios de comunicación*, 247-273, p. 255 y s.

¹⁰²⁹ Steven Lukes, *El poder: un enfoque radical*, (Madrid: Siglo XXI, 2007).

¹⁰³⁰ McChesney, Edward S. Herman, and Robert Waterman, *Los medios globales: los nuevos misioneros del capitalismo corporativo*, (Madrid: Cátedra, 1999), p. 15

presentar los mensajes como *neutrales* (“no partidistas y comprometidos con la verdad”¹⁰³¹) en tanto que responderían al mercado y no a imperativos ideológicos. Y al peligro de hacer pasar al conservadurismo por científicamente intachable se añade el agravante de su *indiscutibilidad*, pues la desregulación ha cocinado una concentración oligopólica del poder de los medios en ocho grandes corporaciones (General Electric, AT&T, Liberty Media, Disney, Time Warner, Sony, News Corporation, Viacom, Seagram y Bertelsmann). De ahí que Vázquez concluya, con Kellner y McChesney, que tal oligopolio se relaciona con la incapacidad de criticar al capitalismo. Grandes grupos mediáticos y sistemas políticos conformarían, juntos, un denominado “tecnocapitalismo”, cuya unión sólo se mella cuando hay grandes diferencias entre ambos.¹⁰³²

Damos así con unos medios que funcionan como un sistema, interrelacionado con la administración y el mercado pero independiente de ellos. Dicho sistema tiene un papel fundamental tanto en el *inside access model*, como en el *mobilization model* o en el *outside initiative model*, principalmente en los dos últimos, donde, de algún modo, se produce lo que Vázquez llama “comunicación política”, una comunicación en cualquiera de las dos vías, entre políticos y ciudadanos. Llegamos así a este concepto clave de “comunicación política” como “intersección del sistema económico, el sistema mediático y el mundo de la vida a través de la esfera pública”.¹⁰³³ Se ilustra con él un intercambio dinámico entre tres discursos cuyo punto de equilibrio es por antonomasia inestable. Una inestabilidad donde el poder económico siempre tiene las de ganar en detrimento de las “condiciones básicas para la realización de la esfera pública habermasiana: la incorruptibilidad por el poder de la esfera pública y el debate racional en la sociedad civil”.¹⁰³⁴

2.4 Virtud ciudadana ante el poder social

Llama también mucho la atención lo rápido que despacha Habermas un asunto crucial de cara a la gobernanza cosmopolita. Nos referimos ahora al poder *poder social*, categoría dentro de la cual destaca el poder económico, cuya influencia en las legislaciones y políticas, tanto nacionales como internacionales, resulta más que evidente. Habermas lo describe como un poder que “se basa en el orden de estatus dentro de una sociedad estratificada” y que se origina en las posiciones que se ocupan en el seno de de los sistemas sociales funcionales.¹⁰³⁵ Se trata de un poder acumulado en las manos de muy pocas personas, de una élite socioeconómica muy reducida y poderosa. Pues bien, nuestro autor se contenta con afirmar que el Estado constitucional no le exige legitimación y que, por tanto, bastaría con exigir condiciones de transparencia en la *transformación* del poder social en la influencia ejercida sobre los procesos políticos de toma de decisiones.

Con la intención de enmarcar entre líneas rojas el uso de determinados poderes, emprendemos aquí algunas reflexiones sobre la virtud ciudadana. Por supuesto,

¹⁰³¹ McChesney; en Vázquez Anderson, *Más allá de Habermas: la realidad de los medios de comunicación*, 247-273, p. 261

¹⁰³² Douglas Kellner, *Television and the crisis of democracy*, (Boulder CO etc.: Westview Press, 1990), p. 10.

¹⁰³³ Vázquez Anderson, *Más allá de Habermas: la realidad de los medios de comunicación*, 247-273, p. 265

¹⁰³⁴ *ibid.*, p. 271

¹⁰³⁵ Habermas, *¡Ay, Europa!*, p. 167

Habermas es bien consciente de que nada de lo que propone se podría conseguir sin la virtud cívica que haga buenas las competencias comunicativas: de cara a su propuesta cosmopolita será evidente que sólo con virtud podrían las élites cometer el suicidio electoral que supondría renunciar a vender mejoras nacionales en pos del interés de la humanidad; y sólo con virtud podrían los ciudadanos de aquellos pueblos más favorecidos por la coyuntura económica renunciar a exigir a sus líderes mejoras particulares a corto plazo, a cambio de reivindicar una integración política que favorezca los intereses de la humanidad.

De ahí que en algún sitio se lamente de que ya no se sabe distinguir entre élites funcionales y élites estamentales celosas de su honra. Y se pregunta “¿qué ha de haber de ejemplar en el carácter de personas que ocupan posiciones directivas y hacen su trabajo solo medianamente bien?”¹⁰³⁶ Y es que, como advierte en varias ocasiones, sin una sociedad civil dinámica y una cultura política eficaz (elementos que cuestan mucho conseguir y muy poco destruir), no será posible una correcta imbricación de democracia y Estado de Derecho, lo cual implica, siempre, sobrepasar la paradoja de la legitimidad a partir de la legalidad.

Toca hueso la crítica neoaristotélica cuando se esmera en mostrar las carencias motivacionales de la ética del discurso y, por ende, de la esperanza cosmopolita de la teoría discursiva. La polémica se reduce a si es o no posible la orientación inmaculada al entendimiento, pues parece que la “situación ideal de habla” no tematiza la diversidad en el nivel cognitivo y volitivo entre sujetos morales, que descansa sobre un perfil empobrecido de los sujetos individuales.

¿Existe de verdad ese yo como ser racional, bueno por naturaleza, dibujado por la modernidad? De algún modo nos seguimos topando con un problema semejante al que se encontró Kant. Y ello a pesar de que con la razón comunicativa (que emana de un mundo de la vida que sólo puede pretender ser trascendido *desde la inmanencia*, a base de recrear nuevos puntos de encuentro con el interlocutor) se ha tratado de solventar las carencias del deontologismo clásico. Pese a ser principalmente deóntica, la teoría discursiva pone el foco en nuestra capacidad comunicativa: la “persona” autónoma kantiana pasa ahora a caracterizarse como un “interlocutor válido” con competencias comunicativas. Esto, tiene unas implicaciones importantes, como señala Adela Cortina, apoyándose en la teoría del reconocimiento recíproco y en el consiguiente paradigma de la intersubjetividad:

“Cualquiera que realiza una acción comunicativa, cualquiera que argumenta en serio, ha reconocido que su interlocutor, actual o virtual, es –como él– un ser dotado de competencia comunicativa y, por lo tanto, que ambos están ligados por un vínculo comunicativo, que lleva aparejadas determinadas obligaciones. *No es un sujeto autosuficiente, sino interdependiente*. No es sólo un individuo que decide o no sellar un pacto, que experimenta simpatía o respeto hacia otros, que puede apoyar una legislación en que se tengan en cuenta los fines de todos los seres humanos, o que

¹⁰³⁶ “Tras la bancarrota”, *La Constitución de Europa*, p. 100

es capaz de estimar valores. No sólo es eso, sino que *es ya en relación con otros sujetos*, hunde sus raíces en la tierra de la *intersubjetividad*.¹⁰³⁷

Diversos autores ahondan en el reconocimiento recíproco proponiendo distintas concepciones del vínculo intersubjetivo. Lévinas, por ejemplo, tiene al rostro humano por fuente de exigencias morales. Y Tugendhat habla de la existencia de un sentimiento de la reciprocidad innato e incluso genético¹⁰³⁸, y de unas reacciones afectivas, de indignación y culpa, que acompañan a la autonomía colectiva y refuerzan con motivos la fuerza vinculante de las decisiones intersubjetivas¹⁰³⁹: una vez conocemos los valores que queremos adoptar, los sentimientos se adaptan a ellos y vienen a reforzarlos. Estos vínculos con la obligación moral que secundan al deber conocido son explorados desde Aristóteles, y es algo que las éticas discursivas harían bien en incorporar. Con esa idea, en su *Ética de la razón cordial*, Cortina se propuso escrutar la articulación de la *ob-ligatio* moral con las éticas discursivas, tratando de limitar cualquier empuje ramplonamente emotivista.

“Precisamente por ser sujetos de la decisión puede exigírseles posteriormente que se responsabilicen de ella (...) Ahora bien, un diálogo puede estar manipulado, o bien los participantes encontrarse alienados; en ese caso resultarían consensuados intereses particulares como si fueran universales. De ahí que las éticas dialógicas tengan que suponer como criterio de la verdad moral una situación ideal de diálogo, expresiva de una forma ideal de vida, en la que se excluya la desfiguración sistemática de la comunicación, se distribuyan simétricamente las oportunidades de elegir y realizar actos de habla y se garantice que los roles de diálogo sean intercambiables. Esta situación serviría como garantía de que es posible un consenso en que se reconozcan los intereses universales y como criterio para comprobar la corrección de los consensos fácticos”.¹⁰⁴⁰

Es claro que la de “interlocutor válido” es una caracterización más formal que el recurso a la vida contemplativa de Aristóteles, pero nos permite sobrepasar el solipsismo metódico y adoptar un punto de vista crítico frente a las descripciones amorales hobbesianas, sin necesidad de recurrir a las antropologías metafísicas que tanto gustan a la corriente comunitarista del neoaristotelismo. Además, no por ello está exenta de consecuencias prácticas. Dado que la justicia social es en gran parte deudora de la “autonomía pública” de los ciudadanos, y dado que lo correcto no es algo que cada cual pueda descubrir aplicando monológicamente el imperativo categórico (sino que en cierto sentido falible será deudor de los intersubjetivamente acordado en el marco de una comunidad *ideal* de comunicación), la primera consecuencia práctica será la obligación moral y política de garantizar las competencias comunicativas de cada cual.

Se deriva que todas las propuestas de vida buena deben tener en común al menos un elemento: el hombre bueno da por hecho que todo hombre tiene un valor en sí, y sabe que debe ser justo en sus relaciones con *el otro*. O como diría Christine Korsgaard frente a las propuesta comunitaristas: de entre todas las posibles identidades contingentes para las que se requerirían fondos de inteligibilidad metafísicos, hay una identidad *necesaria*, que es mi identidad como ser humano, reflexivo y necesitado de razones para vivir y actuar. Nos

¹⁰³⁷ Cortina, *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, p. 160

¹⁰³⁸ Ernst Tugendhat, *Problemas*, (Barcelona: Gedisa, 2002), pp. 138 y s.

¹⁰³⁹ *ibid.*, pp. 112 y s.

¹⁰⁴⁰ Cortina, *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*, pp. 70 y s.

constituiría la capacidad de obligarnos mediante razones.¹⁰⁴¹ Y aun más diseccionado todavía: en primer lugar, la vida buena siempre debe respetar en *el otro* la capacidad comunicativa que nos convierte en hombres (esto significa ensalzar como virtudes las excelencias dialógicas¹⁰⁴²; y materializar su universalización y respeto, entre otras cosas, es lo que tratan de hacer posible los derechos humanos), y de esto se derivará, a su vez, el deber de sujeción a los intereses generalizables que podrían ser aceptados por todos en un diálogo de condiciones simétricas. A este elemento de justicia insoslayable en una correcta autocomprensión ética, le corresponde, evidentemente, un carácter virtuoso, cuyos rasgos serían: la *apertura* (conciencia de falibilidad), el *reconocimiento* del otro, el *compromiso* con la justicia y la *esperanza* de llegar al consenso. Así lo cree Cortina, quien lo toma a su vez del “socialismo lógico” de Charles S. Peirce, inspirador de Apel.¹⁰⁴³

Tratar de cuestiones éticas desde un prisma deóntico implica acotar, entre líneas rojas (ética mínima), aquellos proyectos de vida buena que deban ser, cuando menos, tolerados como vida buena o felicitante (ética de máximos). En otras palabras, salvando unos mínimos éticos que ya nos indican por dónde debe ir el perfil virtuoso del interlocutor democrático, cada uno forjará su propio proyecto felicitante. La identidad mínima del interlocutor válido será la que deba exigirse y potenciarse en toda persona.

En primer lugar, caracterizarnos como interlocutores válidos nos impele, epistémica y moralmente, a materializar la igualdad entre los hombres para hacer efectiva su libertad; nos obliga a dejar oír la voz de los marginados, a desenredar los juegos de poder que intoxican las deliberaciones fácticas y las conclusiones inútiles que muchas veces se desprenden de ellas, etc. Nos insta a reconocer al otro en su alteridad y a poner, en definitiva, las condiciones jurídicas y materiales que hagan posible el diálogo mismo, una comunicación lo más semejante posible a la que se daría en la “situación ideal de habla”. En conclusión: de una forma universal de entender la identidad del hombre se derivan unos deberes de justicia incuestionables y atemporales que deberán exigirse jurídicamente mediante sanción. Esta plasmación del procedimentalismo constituye parte de la ética mínima que habremos de defender siempre, incluso a costa de oponernos a toda la sociedad.¹⁰⁴⁴

Pero, ¿y si a pesar de todo fuera imposible realizar en la Tierra unas condiciones ideales que son más propias de un mundo de ángeles? ¿Y si jamás llegásemos a implementar las condiciones a priori de las acciones comunicativas y las argumentaciones prácticas? Es fundamental plantearse esto porque, si fuera así, como de hecho creen Habermas, Apel o Cortina, deberíamos siempre sospechar de las conclusiones de los consensos fácticos. Sin duda, esto corrobora la urgente necesidad de ahondar en el carácter virtuoso y nos incita a alabar la existencia de hombres dispuestos a defender sus opiniones frente a la tiranía de la mayoría.

¹⁰⁴¹ Cortina, *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, p. 112

¹⁰⁴² *ibid.*, p. 24

¹⁰⁴³ *ibid.*, p. 211

¹⁰⁴⁴ Cortina, *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*, p. 198

Hay consensos legítimos que no deben perder fuerza porque afirmemos que son falibles, criticables y estar siempre pendientes de revisión. Pero eso también necesita de interlocutores válidos que se pertrechen de argumentos, no sólo para criticar los consensos anquilosados cuando proceda, sino también demasiadas veces para defenderlos de las críticas que muchos poderosos lanzan con voluntad de dominar o de ampliar su dominio, e incluso, como podría suscribir Stuart Mill, para defenderlos de la patina corrosiva que los cubre cuando la apatía y la ignorancia de la gente olvida los fundamentos que los erigieron, y la necesaria función que muchos de ellos cumplen. Esto requiere, por supuesto, de libertad, de igualdad formal y material y de razonabilidad, ingredientes indispensables para una buena deliberación en la esfera pública.

Adela Cortina, ahondando en el método hermenéutico-crítico, dedica su libro *Para qué sirve realmente...la ética* a repasar exhaustivamente las bases de que la vida humana dispone para, a continuación, poder guiar correctamente nuestra vida, irreductiblemente ética. Una vida que deberá preocuparse de forjar un carácter *virtuoso*, de *deliberar* en busca de lo justo, de proporcionarse una existencia *feliz* y por ello digna, de cuidar de los propios *sentimientos*, de conducirse de forma *autónoma* y de *valorar* lo que de verdad merece la pena. Al resaltar la importancia de estas virtudes, la autora pretende venir a paliar las carencias de la democracia deliberativa.

En primer lugar, en cuanto es más fácil conducirse íntegramente cuando uno es feliz, la autora afirma que no podemos desentendernos de la faceta de la ética que trata precisamente de enseñarnos a ser felices. Ser felices y a continuación íntegros es, pues, lo que deberemos exigir a personas e instituciones si queremos apuntalar la base moral por antonomasia: la confianza. Es necesario hacer un llamamiento al valor de la integridad para que los que ostentan responsabilidades públicas, es decir poder social, no se conduzcan con intereses espurios sino con valores. De ahí que forjar un carácter bueno, sobreponiéndose en lo posible a condicionamientos genéticos y sociales, sea la más noble empresa que un individuo (o una institución) pueda realizar. Mantener alta la moral de la sociedad requiere individuos que actúen como es debido, generando así un *feedback* de confianza e integridad que nos granjeará sustanciosos beneficios sociales. Desde la libertad consciente y la *cordura* deberemos reconocer y potenciar las virtudes que necesita quien desea vivir bien y con suerte, ser feliz.

Para allanar el camino, Cortina echará mano de las ciencias, tratando de contrarrestar la antropológica caracterización del egoísta inteligente: estamos biológicamente preparados para cuidar y cooperar, para realizar acciones altruistas o para conovernos. No somos simples egoístas racionales como describía Hobbes; somos, además, seres sociales evolucionados, genéticamente propensos al cuidado de los nuestros. La ética del cuidado, o la virtud del cuidador, parece el mejor remedio para los desmanes mercantilistas y burocratizadores de esa razón técnica orientada al dominio de las cosas. Una razón que olvida nuestro más profundo ser social y nos desgarraría día a día.

Pero, desveladas las bases biológicas que nos empujan a cuidar de nuestros seres más queridos o a afrontar de distinta forma los dilemas personales y los impersonales, aún

sobresale un resquicio de libertad consciente que nos convierte en seres capaces de valorar, preferir y escoger: nuestro deber de compasión puede y debe trascender el círculo íntimo “biológicamente encomendado”.¹⁰⁴⁵ Eso es lo que demanda el nivel postconvencional de la teoría del desarrollo moral de Kohlberg, revisada y complementada por Gilligan.

Para extender el cuidado urgirá “transitar del egoísmo estúpido a la cooperación inteligente” o prudencial, la propia del “hombre reciprocador” que llevamos dentro (como muestran diversos ejemplos de altruismo recíproco). Los lazos sociales que conforman a la persona desmienten las ensoñaciones del individualismo posesivo. Somos siempre con el otro. Por ello si queremos apostar por lo más inteligente y salir ganando siempre, más nos valdría cooperar, generando confianza mutua y “capital social”. No es inteligente, como ya advirtió Kant al “pueblo de demonios”, tratar de sacar provecho, “caiga quien caiga”. Integrar esta idea, más allá de la coacción de la ley, sería más que conveniente para evitar la corrupción de quien no es vigilado. Pero al tiempo habremos de estar vigilantes al conformismo al que propenden los grupos cooperantes: la dejación del espíritu crítico y la exclusión de quien no puede reciprocarse son dos riesgos moralmente inasumibles.

Por ello, aunque biológicamente no dejemos de ser “seres vinculados a nuestros antecesores por nuestra radical vulnerabilidad, y a aquellos de los que debemos cuidarnos, por el compromiso”¹⁰⁴⁶, la ética tiene también la fundamental tarea de enseñorearnos, es decir, de enseñarnos a cada uno a conquistar nuestra autonomía. De ese vínculo lo que se deriva es nuestro deber de conquistar *solidariamente* la libertad. Y es que, aunque conquistemos la libertad gracias a los otros (a sus aportaciones, a su mirada) y a la experiencia de la vida en común, será la toma de decisiones libres y conscientes lo que brinda a los humanos la autorrealización y la felicidad. La libertad ya no puede ser reducida al romo individualismo liberal de la no-interferencia (independencia), pero tampoco a la simple participación pública, deudora de presupuestos comunitaristas más o menos velados. Ambas facetas son fundamentales, como se recuerda con Constant: sin libertades jamás podríamos escrutar el camino de la felicidad y sin participación acabaremos perdiendo las estructuras políticas que garantizan nuestras libertades. Ambas, juntas, deberán sintetizar el ideal republicano de la no-dominación. Ésa es la línea que conduce al “reino de fines” kantiano, donde al ser humano se le reconoce dignidad y por ello valor, pero no precio. “En semejante reino los costes de transacción serían bajísimos y las relaciones estarían presididas por la confianza en que nadie propone dañar, sino ayudar”¹⁰⁴⁷, dice la autora, tratando de mostrarnos la brújula a seguir.

Hacernos a nosotros mismos, como demuestran los experimentos de Piaget o la psicología social de G. H. Mead, es una tarea que no podemos desarrollar solos porque requiere de la mirada y reconocimiento de los demás: un *otro generalizado* que cada vez debe ser más amplio y abstracto. El adquirido sentido de dignidad, cuando no es respetado por los otros, produce la humillación que impele al *homo reciprocante* a luchar por el

¹⁰⁴⁵ Adela Cortina, *Para qué sirve realmente... La ética*, (Barcelona etc.: Paidós, 2013), p. 66

¹⁰⁴⁶ *ibid.*, p. 65

¹⁰⁴⁷ *ibid.*, p. 112

reconocimiento.¹⁰⁴⁸ Una posición de dependencia y vulnerabilidad que debe despertar de una vez el valor y la virtud de la compasión. Más allá de la archimentada empatía, instrumento neutro, la autora de una *Ética de la razón cordial* vindica la compasión desde la cordura, una virtud que englobaría prudencia, justicia y *kardía* o “virtud del corazón lúcido”.¹⁰⁴⁹

Una aplicación buena y necesaria de ese carácter virtuoso recae en la formación de los buenos profesionales y, para lo que aquí nos interesa, de los detentadores de cualquier tipo de poder social, pues ya se sabe que es difícil juzgar al juez: más nos vale que éste sea bueno. Este es un asunto nuclear de toda sociedad civil. Frente a los adalides de la cultura científico-técnica, Adela Cortina recuerda, con Aristóteles, que la cultura está formada de fines y valores que deben enmarcar ciencia y técnica. Y sólo la reflexión e integración de esos fines y valores puede evitar que sigamos incidiendo en la deriva formativa de esos simples técnicos, quienes, teniendo atrofiada su capacidad de valorar, defendieron alegremente los ciegos, cortoplacistas e injustos intereses de sus empresas, sumergiéndonos en la actual crisis económica. La sincera preocupación por los “bienes internos” de las actividades “prácticas” (las que nos ofrecen con su buen hacer los profesionales) será el mejor modo de combatir las constricciones que arrostra nuestra libertad, desveladas por la teoría de sistemas, y sus perturbaciones sobre la confianza mutua y la justicia social. En realidad, sólo si coinciden con la meta de mi profesión los *motivos* se convierten realmente en *razones* que, por lo tanto, puedan ser legítimamente secundadas. Si pretendemos universalizar la excelencia deberemos tener esto en cuenta: extender la educación o la formación no puede entenderse sin una mejora de la calidad ciudadana; y viceversa.

El buen ciudadano, el íntegro, el cuerdo, el compasivo, etc, será también el que sepa indignarse cuando la situación lo requiera. El que se indigna ante la injusticia para tratar de reestablecer la justicia. Sólo con ciudadanos virtuosos de este calibre podrá defenderse una democracia deliberativa frente a la democracia representativa de mercado (o *agregativa*) ofrecida en su día por un Schumpeter que pretendía analizar con realismo nuestra autoorganización política y cuadrar fácilmente representación y autonomía ciudadana (entendida, sesgadamente, como no-interferencia). Bastaba, según él, con que unos partidos políticos amalgamasen a los votantes en torno a unos programas. Desechar este modelo conservador y elitista, propio de cierto liberalismo, sin encantarse tampoco con el ideal republicano de democracia directa (donde el pueblo es pasto para demagogos que buscan mover los sentimientos más que las razones), nos conduce inexorablemente al modelo de democracia deliberativa que, como vimos en el tercer capítulo, supera a los dos anteriores. Aparece así un cuerpo ciudadano, en el que la confianza funcionaría como “mano intangible” que promueve la amistad cívica. Es el compuesto por quienes conforman socialmente sus intereses y deliberan para tender hacia una especie de “voluntad común” ideal antes de votar (como requiere la regla mayoritaria que necesariamente caracteriza a la democracia) por lo que acaban creyendo que es justo. No obstante, puesto que no todos los ciudadanos participarán en el debate, apremia centrarse en mejorar las instituciones

¹⁰⁴⁸ Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, pp. 196 y ss

¹⁰⁴⁹ Cortina, *Para qué sirve realmente... La ética*, p. 126

(prioritariamente la representación política) y, al mismo tiempo, fomentar una vívida sociedad civil que delibere en comisiones o comités institucionalizados de acuerdo con la simetría que refleja la “situación ideal de diálogo”.

Cabe decir, finalmente, que no se puede calificar de justo a un sistema que impida a la gente desarrollar una vida plena y que difícilmente los ciudadanos pueden ser felices en un sistema injusto. De ahí que la función del gobierno (y de las instituciones del sistema democrático mismo) sea siempre la de promover la justicia. Tras rechazar por totalitaria toda propuesta política que hable de hacernos “felices”, la profesora Cortina prefiere exigir al Estado que garantice las condiciones materiales básicas (la justicia como *ética mínima*, compuesta principalmente por los derechos fundamentales) para proporcionar a la ciudadanía un bienestar básico, más o menos objetivable, que empodere a cada cual para escrutar su camino a la felicidad, su *ética de máximos*. Una felicidad de la que deberemos encargarnos críticamente nosotros mismos, sin sucumbir al hipnotismo mercantilista de quienes, para salvaguardar sus intereses, pretenden que la confundamos con el culto al consumo.

Para promover “el florecimiento de todas nuestras mejores potencialidades y capacidades”¹⁰⁵⁰ y para salir así de esta rueda autodestructiva en la que nos encontramos; para eso sirve la ética.

3. La democracia agonal: una crítica externa a la dimensión epistémica de la democracia deliberativa

Muchos de los críticos con los modelos deliberativos señalan precisamente como problema “la reducción de lo político-deliberativo a un mecanismo de integración de la sociedad, donde lo ‘formal’ y lo ‘procedimental’ siguen jugando un papel central, dejando de lado la preocupación por la radicalización del agonismo, esencial también a la democracia”.¹⁰⁵¹

No faltan neorrealistas que retoman el legado de Carl Schmitt y que propenden a reducir la política al conflicto con el enemigo.

“La discusión significa un intercambio de opiniones; está determinada por el objetivo de convencer al adversario, con argumentos racionales, de lo verdadero y lo correcto, o bien dejarse convencer por lo verdadero y lo correcto”. [Y, frente a ello estaría la negociación], “cuyo objetivo no es encontrar lo racionalmente verdadero, sino el cálculo de intereses y las oportunidades de obtener una ganancia haciendo valer los propios intereses según las posibilidades”.¹⁰⁵²

Es la negociación lo único que puede contar para quien blande una crítica escéptica contra la razón, lo que relega al principio kantiano de publicidad a la inoperancia: o bien

¹⁰⁵⁰ *ibid.*, p. 176

¹⁰⁵¹ Jaramillo Marín, *El espacio de lo político en Habermas. Alcances y límites de las nociones de esfera pública y política deliberativa*.

¹⁰⁵² Carl Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, (Madrid: Tecnos, 1990), p. 8

todo interés por el consenso entre participantes (la parte) sería a costa de terceros afectados (el todo), o bien se tratará de un consenso obtenido mediante chantaje. Con ese afán, Schmitt equipara al gobierno con el pueblo y toma la parte por el todo invisibilizando la disidencia interna y eliminando toda posibilidad de conmensurabilidad política entre sujetos políticos extraños ante quienes traza una línea roja tachándoles de “enemigos”.

Más provechosos para plantearle objeciones a Habermas resultan ser quienes, denunciando el idealismo que la filosofía ha mantenido “de los jónicos hasta Jena”¹⁰⁵³, renuncian a la búsqueda del entendimiento como armonía y, tratando de luchar contra la “hegelianización de la moral”, prefieren pensar la política como conflicto o disenso, donde la justicia es la lucha del singular por ser reconocido parte de un todo del que no es parte. La virtud ciudadana cedería su sitio a la confrontación radical de intereses.

Retomando el hilo crítico con los rescoldos idealistas de la democracia deliberativa, la izquierda internacionalista incide en que para hablar de “buena voluntad”, Habermas tiene que apelar,

“al igual que Kant, y pese a su renuncia a una razón trascendental, a un reino realizativo de la racionalidad comunicativa consigo misma (...) Su propuesta de una ‘política deliberativa’ pasa también por dar un giro radical a la conceptualización de la Sociedad Civil, que de concretarse como un espacio para los intereses particulares privados, transita hacia su conversión como un espacio de encuentro ‘público’ que retiene la legitimidad y soberanía democrática, y que en base a los dictados de la ética del discurso es capaz de autorregularse bajo la luz de la razón, y desafiar al sistema tradicional de partidos políticos como mediadores entre la Sociedad Civil y el Estado (lo particular y lo universal en Hegel). Los individuos además necesitarían participar activamente en este nuevo escenario público para dar salida a sus anhelos de autorrealización racional-comunicativa, puesto que la dimensión política del ámbito público pasa también a convertirse en un escenario para la realización moral en cuanto sujetos comunicativamente racionales”.¹⁰⁵⁴

De esta caracterización se deriva el recurrente reproche al formalismo habermasiano de frenar la violencia para favorecer una deliberación indefinida que prolongaría el statu quo. Embebidos de una hermenéutica de la sospecha, niegan que en las instituciones políticas haya dirigentes que se orienten al entendimiento y que se dejen convencer por el mejor argumento. Partiendo de esa premisa, estos teóricos promueven una concepción estratégica de la comunicación que quiebra cualquier expectativa de obligación moral hacia el cumplimiento de los consensos normativos alcanzados dialógicamente.

Entroncando en la “democracia salvaje” de Claude Lefort, surge una corriente democrática que previene de aquellos que intentarían banalizar la democracia, identificándola, sin más, con el Estado de Derecho. Se trataría de entender la democracia como una experiencia política que se despliega en el tiempo y en la realidad, pues se expresa en las instituciones; pero, a la vez, también como una sublevación constante contra el Estado, como una suerte de revolución o repolitización que rechaza la reconciliación

¹⁰⁵³ Franz Rosenzweig; en Benhabib, *Critique, norm and utopia*, p. 43

¹⁰⁵⁴ Juan Carlos Alútz, "Una revisión y balance crítico de la teoría normativa postconvencional de J. Habermas," *Política y sociedad* 47, no. 2 (210): 175-193, p. 192

mistificadora con éste, cuestionando la totalización de la instancia que se pretende soberana, mostrando sus límites. Para ello, el derecho no será contemplado como mera dominación sino como instrumento de conservación social, “representa la fuente revolucionaria de una sociedad que se constituye en una búsqueda sin fin de sí misma”.¹⁰⁵⁵

Aquí desarrollaremos brevemente el pensamiento Chantal Mouffe y, sobre todo, de Jacques Rancière, conocido seguidor de Léfort, y que también sigue la misma línea de autoras como Mouffe o Agnes Heller. Todos ellos, con sus teorías, toman distancia crítica respecto de una idea armónica de la política, pero ninguno pretende caer en la violencia de lo irracional, como podía ser el caso de Schmitt.

3.1 Chantal Mouffe: un “exterior constitutivo” contra la comunicación racional

Chantal Mouffe pone en el centro de su teoría una idea de razón plural y potencialmente conflictiva, que se manifiesta a través de un discurso que “construye” la objetividad e instituye precariamente el sentido. La autora parte así de un sujeto descentrado, capaz de representar múltiples posiciones no dadas de antemano.

El presupuesto filosófico que se encuentra en el núcleo de todo esto es la noción (que nos recuerda al derridiano “diferendo”) de “exterior constitutivo”, la existencia de una diferencia inconmensurable con el interior, pese a que juntos (el interior y el exterior) conformen a la vez la condición de la aparición del objeto y nuestra incompleta captación de su sentido. Mouffe, como Rancière, parte de una razón que se opone a la visión post-política que busca legitimar los derechos humanos mediante el consenso dialogado: la objetividad nunca está puramente presente y se construye como diferencia.¹⁰⁵⁶ Esa diferencia, ese exterior, es el que irá poniendo en cuestión el interior: se irá así reestructurando (a veces ampliando) el nosotros político, siempre sobre la base de que el antagonismo latente es potencial y no erradicable.

Y todo esto, en suma, es lo que le conduce a criticar a Habermas que “el anhelo racionalista de una comunicación racional no distorsionada y de una unidad social basada en el consenso racional es profundamente antipolítica, porque ignora el lugar decisivo de las pasiones y los afectos en política. No se puede reducir la política a la racionalidad, precisamente porque la política indica los límites de la racionalidad”.¹⁰⁵⁷

En definitiva, si no se asume que la política indica los límites de la racionalidad, se correrá un fuerte riesgo de mantener el statu quo, o de hacer entrar a la política hegemónica por la ventana.

¹⁰⁵⁵ Miguel Abensour, "Utopía y democracia", p. 6

¹⁰⁵⁶ Ilan Kapoor, "Deliberative democracy or agonistic pluralism? The relevance of the Habermas-Mouffe debate for thid world politics," *Alternatives* 27 (2002): 459-487.

¹⁰⁵⁷ Chantal Mouffe, *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, (Barcelona etc.: Paidós, 1999), p. 160

3.2 La política democrática de Rancière contra las perversiones “posdemocráticas” del Estado de Derecho

Rancière, en cuya propuesta de democracia radical nos detendremos más, ataca el error conceptual que cometería Habermas al poner en el centro de su teoría un ideal de racionalidad autónoma, sin el cual no se concebiría la aparición del “poder comunicativo”, concepto inspirado en Hannah Arendt y que refiere a un poder surgido de la deliberación y capaz de imponerse al romo poder político que monopoliza la violencia legítima. Sólo el poder comunicativo puede otorgar validez al sistema jurídico-político, introduciendo legitimidad a partir de la legalidad.

En *El desacuerdo*, Rancière ofrece su idea de democracia, desarrollando dicha crítica. Sucedería que para dar forma al concepto de poder comunicativo, Habermas da por adquirido lo que está en cuestión: la situación misma de diálogo.

“A partir del análisis de las condiciones necesarias del entendimiento puede, al menos, desarrollarse la idea de una intersubjetividad no menguada que posibilitaría, así, un entendimiento no coercitivo de los individuos en sus tratos y contratos, como la identidad de un individuo capaz de entenderse consigo mismo sin violencia”.¹⁰⁵⁸

Concediendo que una ilocución lograda es la anticipación de una situación de habla todavía no dada (la condición de posibilidad del entendimiento, si se quiere), “de ello –dice Rancière– no se sigue en modo alguno que el vector de esa anticipación sea la identidad entre comprender y comprender”.¹⁰⁵⁹

En lo que parece una versión política de la crítica filosófica que Cristina Lafont le lanzó a Habermas¹⁰⁶⁰, Rancière se refiere a que no es lo mismo “comprender a alguien” que “comprender que alguien nos ordena algo al margen de que lo aceptemos”. No es lo mismo entenderse con el otro que entender lo que nos está diciendo el otro. De este modo, Rancière se aleja de Habermas al aclarar que decirle a alguien “¿comprende?” en determinadas situaciones es un performativo que se burla de la “contradicción performativa”, “porque su propia ejecución, su manera de hacerse comprender, es trazar la línea de partición entre dos sentidos de la misma palabra y dos categorías de seres parlantes”.¹⁰⁶¹

Podemos enseguida percibir que esta crítica emerge desde una concepción conflictiva de la comunicación, en general, y de la política en particular. Una crítica que

¹⁰⁵⁸ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 186

¹⁰⁵⁹ Jacques Rancière, *El desacuerdo: política y filosofía*, (Buenos Aires: Nueva Visión, 1996), p. 63

¹⁰⁶⁰ Cristina Lafont, *La razón como lenguaje: una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemana*, (Madrid: Visor, 1993), pp. 198 y s. Lafont dice que Habermas concibe la validez de tal modo que presupone “lo que habría que explicar: la ‘comprensión del lenguaje’”. Por eso, a la definición pragmática que proponía Habermas: “entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable”, ella advierte que le falta completarse añadiendo: “y cuando disponemos de un lenguaje compartido”. Resulta necesario que la pragmática subsuma de algún modo el plano semántico, de tal forma que no acabe “predominando el significado sobre la referencia”, a riesgo de idealizar e hipostatizar el lenguaje con consecuencias indeseables. Sobre esto: Boladeras, *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*, pp. 200-203.

¹⁰⁶¹ Rancière, *El desacuerdo: política y filosofía*, p. 63

corre paralela a muchas otras desarrolladas en diversos ámbitos. Amy R. Allen, por ejemplo, nos pone sobre otra pista al mostrar que el concepto de “comunicación sistemáticamente distorsionada” no es tan diáfano como presumiría Habermas y no permite apenas distinguir entre acción estratégica y acción comunicativa y, por tanto, difícilmente sirve para solucionar algunos problemas identitarios, deudores de juegos de poderes a los que siempre está sometida nuestra socialización. Con los traumas sufridos por los homosexuales, Allen replica a Habermas —y a McCarthy, quien trata de salvar parte de la teoría de Habermas para analizar el racismo— que la distribución asimétrica del poder se da también en el seno de las familias, donde la simetría y el reconocimiento se supone que deberían hacer aflorar las identidades de los sujetos autónomos y racionales.¹⁰⁶²

En otras palabras, el desacuerdo es inherente a las relaciones humanas y, por ende, a la ética y a la política; y un momento inextinguible en el camino hacia la justicia. Resulta difícil entender la política en términos de presencia visible y permanente de la tercera persona, pues ésta sería una mera intersección inasible, no reducible ni al “yo” ni al “tú” que se reparten el orden de lo sensible. Por tratar de explicarlo con Lévinas, la aparición del tercero, con su Decir, que irrumpe y nos interpela, contiene una fuerza ilocucionaria que trasciende con mucho lo meramente Dicho (la sustancia, las estructuras significativas rebatibles)¹⁰⁶³, y abre una brecha en la apacible relación entre la primera y la segunda persona. Por esa brecha, por donde para Lévinas se cuele la ética, para Rancière se cuele la política. El que el interlocutor no haga caso al tercero que irrumpe y no desempeñe las pretensiones de validez oportunas no quiere decir inexorablemente que se vaya a desembocar en violencia irracional. Para Lévinas el discurso racional —la relación cognoscitiva— no es lo propiamente ético, sino que se deriva de una relación ética previa (y esa sí, irreductible) que nace con la propia intersubjetividad a la que nos abre el Decir, la mera comunicación en tanto exposición, en tanto apertura a *otro* cuyo rostro no me puede resultar ya indiferente. De ahí que el lenguaje no deba ser tanto el medio de reunificación consensual de todos con todos, como la dimensión que expone la pluralidad que somos.¹⁰⁶⁴ Sólo después, al caer en la cuenta de la inabarcable tarea ética (verse interpelado siempre por el otro cuando mi capacidad de abnegación es finita) se impondrá —de forma derivada— una economía, una sana restricción marcada por el paso a la justicia, que exige tomar ya en consideración lo Dicho del Decir para participar del mejor modo posible en una comunidad política donde previamente ya existe el vínculo solidario que dibuja la ética.¹⁰⁶⁵

¹⁰⁶² Amy R. Allen, "Systematically distorted subjectivity?: Habermas and the critique of power," *Philosophy & Social Criticism* 33 (2007): 641-650.

¹⁰⁶³ Pedro Rojas, "La ética del lenguaje: Habermas y Lévinas," *Revista de Filosofía* XIII, no. 23 (2000): 35-60, p. 40

¹⁰⁶⁴ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, (Salamanca: Sígueme, 1977), 95-96. “Haber del pensador un momento del pensamiento es limitar la función reveladora del lenguaje a su coherencia que traduce la coherencia de los conceptos. En esta coherencia se volatiliza el yo único del pensador”.

¹⁰⁶⁵ Dice Pedro Rojas que el planteamiento comunicativo de la ética de Habermas “no es desechable ni superfluo; pero obtiene toda su legitimidad y sentido sólo una vez que la tarea de fundamentación ha bajado un escalón más, y ha descubierto, por ejemplo, junto a Levinas, bajo la ponderación de las razones que sostiene a la justicia, la insobornabilidad de una relación ética asimétrica más antigua que todo cálculo, que todo consenso y que todo diálogo” (Rojas, *La ética del lenguaje: Habermas y Lévinas*, 35-60, p. 60).

En este mismo sentido, Rancière asegura que tomar distancia crítica respecto del mero intercambio entre interlocutores no requiere, como Habermas parecería siempre presuponer, perder todo trazo de racionalidad política y caer en la violencia de lo irracional. Pero mejor esclarezcamos primero qué entiende Rancière por “política” (término que equipara directamente con “democracia”) y qué se entiende por “policía” (cuya plasmación actual tomará, en su teoría, el nombre de “posdemocracia”).

Por una parte llama *policía* no a los cachiporreros, sino a lo que usualmente conocemos como política: a las instituciones (en sentido amplio) y dinámicas que rigen nuestra convivencia y que nos pautan nuestro lugar en la sociedad, nuestros roles.

“La policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido”.¹⁰⁶⁶

En ese sentido se entiende perfectamente que una policía puede proporcionar toda clase de bienes, y que puede haber unas mejores que otras. Rancière llamará “postdemocracia” a la policía que hoy rige en las sociedades occidentales y que se corresponde con un “régimen de sondeo de opinión y de la exhibición permanente de lo real”.¹⁰⁶⁷ En definitiva, donde la comunicación es armoniosa habrá dominación en forma de lo que Rancière denomina “policía”.

Y, frente a esta armonía, como vio Hobbes con esa guerra de “todos contra todos”, “sólo hay política cuando esas maquinarias [de dominación] son interrumpidas por el efecto de un supuesto que les es completamente ajeno y sin el cual, sin embargo, en última instancia ninguna de ellas podría funcionar: el supuesto de la igualdad de cualquiera con cualquiera, eso es, en definitiva, la eficacia paradójica de la pura contingencia de todo orden”.¹⁰⁶⁸

En consecuencia, llamará *política* a la suspensión de la armonía propia de la policía “por el simple hecho de actualizar la contingencia de la igualdad, ni aritmética ni geométrica, de unos seres parlantes cualesquiera”.¹⁰⁶⁹ Es una “actividad bien determinada y antagónica de la primera: la que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte”.¹⁰⁷⁰ En suma, inspirándose en Atenas, dibuja una situación en la que aquellos desiguales que no tenían parte sustantiva en el demos pero sí una libertad formal (y compartían la *philia*), pasarán a pensarse a sí mismos como iguales a los *aristoi* y a los *oligoi* e irrumpirán públicamente, exigiendo que su voz, que hasta entonces sólo podía considerarse como mero ruido, pase a formar parte de un discurso de tú a tú. Se

¹⁰⁶⁶ Rancière, *El desacuerdo: política y filosofía*, p. 44 y s.

¹⁰⁶⁷ *ibid.*, p. 46

¹⁰⁶⁸ *ibid.*, p. 32

¹⁰⁶⁹ *ibid.*, p. 43

¹⁰⁷⁰ *ibid.*, p. 45

entiende así que la política es justo el momento previo al discurso y al intercambio de perspectivas entre primera y segunda persona que Habermas ya está dando siempre por supuesto; los que no son tenidos en cuenta se agrupan en torno a un “nosotros” que se enfrenta al “ellos” que les excluye para poder fingir una situación armónica. La lucha sindical o de clases, serían los ejemplos paradigmáticos. En realidad, dice Rancière, “ninguna cosa es en sí misma política porque la política no existe sino por un principio que no le es propio, la igualdad”¹⁰⁷¹: “para que haya política, es preciso que la lógica policial y la lógica igualitaria tengan un punto de coincidencia”.¹⁰⁷² La política no sería más que un intersticio, una chispa en la calma chicha de la policía, cuando los que quedan fuera de un sistema que sólo formalmente les incluye llaman a la puerta para ser tenidos en cuenta; y derriban esa puerta si hace falta.

“La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte. Esta institución es el todo de la política como forma específica de vínculo. La misma define lo común de la comunidad como comunidad política, es decir, dividida, fundada sobre una distorsión que escapa a la aritmética de los intercambios y las reparaciones. Al margen de esta institución no hay política. No hay más que el orden de la dominación o el desorden de la revuelta”.¹⁰⁷³

Esto, explica Reyes Mate, quiere decir que cuando hay exclusión “sólo puede hablarse de política si ésta se configura a partir de los sin parte, es decir, sin exclusiones. De lo contrario tendríamos una política que sólo en abstracto es incluyente, reconociendo a todos, por ejemplo, el carácter de ciudadanía, pero abandonando al singular en su exclusión de hecho”.¹⁰⁷⁴ El resto de las veces no hay política sino múltiples tipos de dominación, algo en lo que coincide con la crítica que Agnes Heller le lanza a Habermas: “el sistema social es de dominación y la parte dominante no puede ser movida a escuchar una argumentación o a aceptar algún tipo de reciprocidad, a menos que se le fuerce a prestar atención”.¹⁰⁷⁵ En ese sentido, los ricos, al tratar de dominar, negarán la política o harán antipolítica (“*no hay parte de los que no tienen parte*”) y el partido de los pobres, representando al demos, encarnará la política misma:

“Lo ‘propio’ del demos, que es la libertad, no sólo no se deja determinar por ninguna propiedad positiva, sino que ni siquiera le es propio en absoluto. El pueblo no es otra cosa que la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo –ni riqueza, ni virtud– pero que, no obstante, ven que se les reconoce la misma libertad que a quienes los poseen”.¹⁰⁷⁶

El individualismo igualitarista de Rancière se vislumbra en que la crítica, como condición de posibilidad de cualquier política emancipadora, es posible gracias a “la presunción de igualdad de la inteligencia”.¹⁰⁷⁷

¹⁰⁷¹ *ibid.*, p. 49

¹⁰⁷² *ibid.*, p. 59

¹⁰⁷³ *ibid.*, p. 25.

¹⁰⁷⁴ Mate, *Tratado de la injusticia*, Anthropos, Rubí, 2011, p. 75

¹⁰⁷⁵ Agnes Heller, *Crítica de la Ilustración: las antinomias morales de la razón*, (Barcelona: Península, 1984), p. 295. Para la misma idea: Rancière, *El desacuerdo*, p. 31

¹⁰⁷⁶ Rancière, J. *El desacuerdo*, pp. 21 y s.

¹⁰⁷⁷ Jacques Rancière, "Sobre la importancia de la Teoría Crítica para los movimientos sociales actuales," *Estudios visuales* 7 (2007): 81-90, p. 88

Desbrozado a grandes rasgos el andamiaje conceptual de Rancière¹⁰⁷⁸, ya podemos entender una distinción que realiza apuntando a la línea de flotación de la arquitectónica habermasiana. Se trata de la diferencia entre el “interlocutor democrático” y el “interlocutor posdemocrático”. *El interlocutor democrático* interviene en la institución de la política (democracia) para reivindicar su lugar, su subjetivación, agregándola a lo que denominaríamos el “sistema de las formas de subjetivación”; esta es su manera de cuestionar la policía vigente (el nombre que le han asignado, su lugar y su tarea), y devolverlo todo a su contingencia. Consciente de su igualdad, negará la “distribución de los cuerpos en funciones correspondientes a su ‘naturaleza’ y en lugares correspondientes a sus funciones. Y [por eso] no es (...) su *ethos*, su manera de ser, el que prepara a los individuos para la democracia, sino la ruptura de este *ethos*, la distancia experimentada de la capacidad del ser parlante con respecto a toda armonía “ética” del hacer, el ser y el decir”.¹⁰⁷⁹

El interlocutor posdemocrático, sin embargo, intervendrá en la institución policial. Se encuentra con que los medios y la demoscopia han impuesto la imagen de armonía de un consenso que hace desaparecer el “dispositivo de la apariencia, de la cuenta errónea y del litigio abierto por el nombre del pueblo y el vacío de su libertad”.¹⁰⁸⁰ El consenso no sería más que un “modo de visibilidad del derecho como *arkhé* de la comunidad”¹⁰⁸¹, o sea, como policía que maniatada la política a base de invisibilizar la distorsión de un pueblo que nunca es idéntico a sí mismo. El pueblo se torna idéntico a la suma de sus partes en una ilusoria “inclusión de la igualdad de cualquiera con cualquiera” que es lo que despoja a los individuos de su conciencia de clase, en tanto grupo excluido, dando efectividad a un pueblo soberano de seres iguales (en abstracto) en cuanto seres de derechos.

“Así se afirma el ideal de una adecuación entre Estado gestor y Estado de derecho por la ausencia del demos y de las formas de litigio asociadas a su nombre y a sus diversas figuras”.¹⁰⁸² Esta es la feroz crítica que lanza contra la tesis principal que, desde *Facticidad y validez*, le sirve a Habermas para conceptualizar normativamente la soberanía popular. La igualdad entre Estado de Derecho y democracia esconde una farsa: una posdemocracia o una democracia policial donde la presencia del pueblo es siempre su ausencia. La política no existe, pues ha sido fagocitada por la policía, o sea, por el Estado y su uso de la demoscopia: ahora el pueblo no es más que la imagen falsa y armónica que los medios proyectan del pueblo. La política y las luchas por el reconocimiento quedan así maniatadas tras la imagen idílica de individuos iguales; donde la distorsión se oculta y no se ve la parte de los sin parte. Éstos, al no poder reconocerse a sí mismos como excluidos, no podrán luchar contra el orden establecido.

¹⁰⁷⁸ Que es también el de muchos otros: Žižek, por ejemplo, habla de “verdadera política” y “postpolítica”, así como de “subjetivación política democrática”. Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia* (Madrid: Sequitur, 2007), p. 27, p. 45.

¹⁰⁷⁹ Rancière, *El desacuerdo*, p. 128

¹⁰⁸⁰ *ibid.*, p. 130

¹⁰⁸¹ *ibid.*, p. 137

¹⁰⁸² *ibid.*, p. 135

Ocultados los excluidos, la posdemocracia aniquila la política (de ahí las declaraciones del “fin de la historia” o de la política) y pone freno a los sucesivos momentos de ampliación y reconfiguración de un demos que siempre será infigurable. Como mucho, los individuos serán visibles como la suma de las partes que ya sabemos que (y cómo) componen el todo; se habrá dejado de contar a los que no tienen parte (dejando de lado el valor heurístico del *demos*) y se contarán exclusivamente los *etnos*; esos grupos, demoscópicamente representativos, que sistemáticamente invisibilizan a los que no tienen parte, subsumiéndolos, como sujetos formales de derecho, en su visible facción, e imponiéndoles, quiéranlo o no, una identidad tribal. De este modo, imperando la policía, quedarán relegadas las luchas por el reconocimiento (que tenían por base una igualdad distorsionada por el mercado de trabajo) a favor de unas luchas por el reconocimiento étnico, una pugna entre facciones que quieren repartirse una porción del pastel presupuestario del Estado.

Ya podemos comprender que la cuenta de los incontados no se realizará por la enumeración demoscópica de los grupos capaces de presentar su identidad. Habiendo llevado la ilusión de la confrontación política (léase “policial”) hacia una suerte de “democracia de las identidades” se ha dejado de entender la democracia (política) como ampliación o extensión de derechos arrebatados o negados al singular. No podrá haber coincidencia entre democracia y Estado de Derecho, porque el Estado (en realidad, el establishment al servicio del capital) configura a su voluntad el Estado de Derecho y maniata a la democracia a base de silenciar las voces de los excluidos (o convirtiéndolas en puro ruido sin sentido) de la toma de decisiones, del auténtico logos que Habermas, ingenua o cínicamente, presupondría. Se trata de un silenciamiento que el poder ha manejado siempre en muy diversas formas y grados: si en Atenas se excluía de la ciudadanía a la mayoría de la población (mujeres, metecos y esclavos), las democracias modernas llevan tiempo excluyendo determinadas ideas mediante los sistemas electorales, la organización de los partidos o el papel que juegan las costosas campañas electorales a las que cualquiera no puede hacer frente (y que son fundamentales para captar votantes)¹⁰⁸³; hoy el enfoque radical del poder¹⁰⁸⁴ muestra lo sutilmente que puede llegar a imponerse un dominio, a fuerza de manipular los deseos de aquellos a quienes se pretende dominar. Grandes capitales, medios de comunicación en manos de multinacionales, financiación privada y turbia de las campañas electorales que transforman a los partidos en caballos de Troya de las grandes marcas, posdemocracia, desempoderamiento democrático... Todo es uno.

Bajo el prisma de nuestra actual conciencia igualitarista, toda teoría que rece la unión Estado de Derecho-democracia sería puro conservadurismo y encubrimiento del triunfo de la posdemocracia. Sólo la concepción agonal de la política podría, según muchos teóricos, tratar de redimir los embates del poder en aras de recomponer constantemente un equilibrio inestable.

¹⁰⁸³ Sobre estas ideas: John Stuart Mill, *Del gobierno representativo*, (Madrid: Tecnos, 2007). Concretamente sobre las campañas electorales, p. 206.

¹⁰⁸⁴ Lukes, *El poder: un enfoque radical*.

3.3 ¿En qué lugar dejan las críticas de la democracia agonial a Habermas?

No es fácil negar a Rancière o Mouffe un punto de razón cuando tratan de prevenirnos de los riesgos de confiar excesivamente en la razón y en su capacidad de forjar consensos justos. También para Paolo Flores la democracia como procedimiento se queda muy corta, como demuestra la llegada de Hitler al poder. Él reivindica, con acierto, que la democracia (en tanto la mayoría de votos legitimaría el ejercicio del poder) exige una serie de prerequisites para que el voto esté emitido “con nuestra propia cabeza”: para conseguir hacerlas realidad e implementar la “revolución institucional” que haría falta, serán necesarias “luchas (también electorales)” emanadas de nuevas fuerzas políticas constituidas, si no en partidos políticos, sí en algún tipo de “estructura organizativa de geometría variable (pero en absoluto ‘líquida’)”.¹⁰⁸⁵ Esto es lo que concluye tras advertir, en la línea de Rancière, que la “‘representación’ es una ficción” y que “la política como carrera obliga a los electores a contemplar a ‘sus’ representantes, ya desde el día siguiente a las elecciones, como un ‘ellos’ contrapuesto a un ‘nosotros’, una Casta o un Gremio, ajena y a menudo ‘enemiga’, enrocada en sus privilegios”.¹⁰⁸⁶

Lo que resulta más dudoso es que la arquitectónica de Habermas no absorba relativamente bien sus golpes.

3.3.1 “Situación ideal de diálogo” como crítica:

“Los participantes han de poder considerar la organización jurídica de su vida en común como si ésta brotase del hontanar de una organización racional de los procesos intersubjetivos de formación de la opinión y voluntad colectivas”.¹⁰⁸⁷

Es evidente que con este tipo de afirmaciones Habermas lleva a confusión y hace saltar las alarmas entre los teóricos que bien saben que la política no puede jamás ser armonía o consenso. Sin embargo, cuesta más comprender por qué se sesga de tal modo la lectura de Habermas y se omiten las cuantiosas ocasiones en las que explica que esa organización jurídica de la vida en común no debe entenderse como una forma de vida alcanzable en el tiempo histórico¹⁰⁸⁸, algo que en la práctica anularía de facto la “diferencia” de la que disientir.¹⁰⁸⁹ Lo único que nos propone Habermas es reconstruir un canon para que podamos seguir ejerciendo la crítica: no será aceptable lo que se acuerde lejos del modelo de “sociación” comunicativa “pura” que se esconde tras la “situación ideal de comunicación”.¹⁰⁹⁰

¹⁰⁸⁵ Paolo Flores d'Arcais, "Otra democracia para otra Europa," *Claves de Razón Práctica* 232 (2014): 9-19, p. 19

¹⁰⁸⁶ *ibid.*, p. 17

¹⁰⁸⁷ Jürgen Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda*, (Madrid: Tecnos, 1991), p. 80

¹⁰⁸⁸ Habermas, “La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces”, *Pensamiento postmetafísico*, pp. 186-187. La siguiente cita resulta sumamente reveladora: “No hay nada que me ponga más nervioso que esa *suposición*, reiterada en tantas versiones y en los más sospechosos contextos, de que la teoría de la acción comunicativa, al llamar la atención sobre la facticidad social de pretensiones de validez reconocidas como tales proyecta, o a lo menos sugiere, una utopía racionalista de la sociedad. Ni considero un ideal una sociedad que se haya vuelto del todo transparente, ni pretendo sugerir ideal *alguno* —no es Habermas el único a quien aterran las huellas del socialismo utópico” (Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 419).

¹⁰⁸⁹ Velasco Arroyo, *La teoría discursiva del derecho: sistema jurídico y democracia en Habermas*, p. 74

¹⁰⁹⁰ Habermas, *Facticidad y validez*, pp 401-402; *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 101 y ss.

Es cierto que, como advierte Rancière, el juego de la política, más que un diálogo entre primera y segunda persona del singular, consiste en un enfrentamiento entre “ellos” y “nosotros”, muchas veces virulento, con vistas a introducir a los excluidos (el viejo “nosotros”) en un nuevo “nosotros” (más grande que el antiguo “ellos”). Sin embargo, ese enfrentamiento que, como dice el francés, parece mofarse de la “contradicción performativa” con la que se apuntala la ética discursiva, no puede prescindir en realidad de la orientación al entendimiento si es que quiere ganar adeptos para la propia causa y desequilibrar las fuerzas para una futura negociación. Del mismo modo, aunque la objetividad requiera siempre de un “exterior constitutivo” y nunca se pueda presumir presente en una política que necesita, como toda comunicación, de la “diferencia”, resulta difícil pensar en cualquier caso que se pueda perder de vista la orientación al entendimiento como telón de fondo. Amén del peligro siempre latente de caer, como Schmitt, en la violencia de lo irracional.

Resulta evidente que en ninguna lucha política “basta con preguntar qué han tenido en sus cabezas los actores, cuáles fueron sus motivos, de qué hablaron”, sino que “tiene que haber un panfleto; tiene que haber alguien capaz de expresar aquello con lo que uno se identifica”.¹⁰⁹¹

En ese sentido la propuesta de Rancière, en su empeño por criticar ese ideal de racionalidad autónoma que Habermas presupondría, acaba siendo bastante más negativa que positiva; la inconcreción del instante de desacuerdo difícilmente nos da pistas sobre cuáles serán los procesos de subjetivación que merecen ser tomados en consideración.¹⁰⁹² A partir de ahí, quizás podría tenerse su propuesta como una advertencia a las teorías deliberativas; pero una que, a nuestro entender, Habermas nunca ha ignorado.

La clave, que los detractores de la democracia deliberativa omiten interesadamente, es que Habermas sabe bien que “todo consenso está bajo sospecha de estar forzado pseudocomunicativamente” y que la tarea ilustrada que él mismo secunda consiste en revelar el plexo de poder para favorecer la verdadera comunicación.¹⁰⁹³ Él advierte que la

¹⁰⁹¹ Habermas, *Ensayos políticos*, p. 160

¹⁰⁹² Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, (Buenos Aires etc.: Paidós, 2007), p. 137

¹⁰⁹³ “La pretensión de universalidad del enfoque hermenéutico sólo puede mantenerse si se parte de que la tradición como lugar de verdad posible y de acuerdo fáctico es también el lugar de la no-verdad fáctica y de la perpetuación del poder” (Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt, 1969, pp. 48 y ss.; en Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, p. 301). En este sentido existirían puntos en común entre Habermas y algunos críticos posmodernos neo-marxistas de izquierda que critican la ciencia social parsoniana: “Debemos recordar, en este contexto, que las teorías de la incorporación ideológica han seducido por igual tanto a las ciencias sociales hegemónicas como a los seguidores neomarxistas de Gramsci. En el mundo estructural-funcionalista de la sociología parsoniana, los grupos subordinados llegan a aceptar naturalmente los principios normativos que se esconden detrás del orden social y sin los cuales ninguna sociedad puede perdurar. En la crítica neo-marxista también se asume que los grupos subordinados han interiorizado las normas dominantes pero, ahora, esas normas son concebidas como una falsa traducción de sus intereses objetivos. En ambos casos, la incorporación ideológica genera estabilidad social; en el primer caso, la estabilidad es laudable, mientras que en el segundo es la estabilidad la que permite la continuidad de la explotación de una clase por otra.” [James C. Scott, *Domination and the arts of resistance*, (New Haven: Yale University Press, 1990), p. 86]. Evidentemente, la voluntad crítica de Habermas rompe con el esquema

retórica como arte de producir consenso en cuestiones que no pueden decidirse con argumentos concluyentes esconde “el momento de violencia que hasta el día de hoy no ha podido eliminarse de los procesos de formación de la voluntad colectiva”. Y, en ese marco de problemas, la idea de poder comunicativo, retomada de Arendt, permite a Habermas advertir que “en las instituciones políticas —y no solamente en ellas— hay engastada una violencia estructural. La violencia estructural no se manifiesta como violencia, sino que más bien, sin hacerse notar, bloquea las comunicaciones en las que se forman y propagan las convicciones generadoras de legitimidad”.¹⁰⁹⁴

La pragmática formal¹⁰⁹⁵ es el instrumento que usa Habermas para sacar a la luz las reglas que subyacen a la resolución consensual de conflictos de acción para tratar de desvelar la estructura argumentativa (es decir, reflexiva) que otorgue una nueva oportunidad a la acción comunicativa (que es esa acción básica que vehicula nuestra más elemental socialización, por la que nos orientamos en serio hacia el entendimiento, con convicción y no estratégicamente) para conseguir, cuando el entendimiento se trunque, una nueva y legítima coordinación de la acción. El punto de vista moral, así descrito, está incrustado en la práctica argumentativa misma y está representado de algún modo por lo que Habermas denomina “situación ideal de diálogo”. La clave, para no colisionar con las críticas previamente expuestas, es recordar que esta situación ideal de diálogo se puede entender tanto propositivamente (como la entiende Rancière) como de forma meramente crítica. No puede más que ser crítico quien advierte que todo consenso está bajo la sospecha de haber sido forzado violentamente.

El enemigo de Rancière es en realidad el mismo que el de Habermas: una concepción autocomplaciente de la política que, bajo la supuesta neutralidad del liberalismo, se niega a cambiar el statu quo. Dice Rancière que “ampliar la esfera pública no significa, como pretende el llamado discurso liberal, demandar el avance creciente del Estado sobre la sociedad. Significa luchar contra un reparto de lo público y lo privado que le asegura a la oligarquía una dominación doble: en el Estado y en la sociedad”.¹⁰⁹⁶ Junto con el reconocimiento de la igualdad de los sujetos políticos, la clave es devolver el carácter público a los espacios y relaciones que habían sido dejados a la discreción del poder inherente a la riqueza:

“Así pues, el proceso democrático debe poner constantemente en juego lo universal bajo una forma polémica. El proceso democrático consiste en esa puesta en juego perpetua, en esa invención de formas de subjetivación y de casos de verificación que contrarían la perpetua privatización de la vida pública. En ese sentido, la democracia pone cabalmente en evidencia la impureza de la política, al recusar la pretensión de los gobiernos de encarnar un principio uno de la vida pública y de circunscribir, por consiguiente, la comprensión y la extensión de dicha vida pública”.¹⁰⁹⁷

parsoniano pero tampoco coincide con la vaguedad de la crítica posmoderna de autores como Scott, u otros afines.

¹⁰⁹⁴ Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, p. 221

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, pp. 31-82

¹⁰⁹⁶ Jacques Rancière, *El odio a la democracia*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), p. 81

¹⁰⁹⁷ *ibid.*, p. 90

Con la crítica a la república (que identifica con el “reino de la igualdad, encarnado en la neutralidad de una institución estatal indiferente a las diferencias sociales”¹⁰⁹⁸) Rancière está retomando una crítica que Benhabib lanzaba contra el liberalismo de Bruce Ackerman, retomada por Habermas en *Facticidad y Validez*. Se ha dicho ya que cuando Ackerman, so pretexto de neutralidad, excluye del discurso las cuestiones éticas, cierra la posibilidad de cambiar las actitudes prepolíticas de forma racional: no es neutralidad sino unas “reglas de evitación” o “reglas mordaza” (*gag rules*) lo que se impone; y se acabarán sustrayendo de la discusión las distinciones tradicionales entre lo privado y lo público, salvaguardando así el statu quo.¹⁰⁹⁹

En cualquier caso, aunque el conflicto político *se presente* como un “ellos” contra “nosotros”, la propia idea de igualdad, que Rancière pone a la base del momento agonal que es la política, *nos sitúa siempre* en un conflicto entre primera y segunda persona: un “nosotros” contra “vosotros” que, en la mente de cada individuo podría traducirse entre un “yo” (parado, por ejemplo) contra “ti” (banquero rescatado con mis impuestos que ahora no solidariza sus ganancias con el Estado para financiar mi prestación por desempleo). Es porque el excluido se entiende por fin como un igual al tiempo que se sabe un excluido por lo que decide iniciar una lucha. En realidad todo nos retrotrae a la lucha del amo y el esclavo, desde la que Habermas lee toda su teoría a partir de la revisión pragmática de Mead. Otra cosa es que el mercado, por falta de un input de legitimidad mediada por el derecho, funcione como un sistema que impone sus propias reglas (colonizando otros ámbitos) y que consigue incluso que el derecho le regule a su gusto. Y en ese sentido, la acción comunicativa (que puede ser una lucha por el reconocimiento) busca precisamente romper la lógica sistémica de manera que la política ensanche las voces que son tenidas en cuenta y reestructure al mercado, reanclándolo a un Derecho legítimo, para satisfacer un número mayor de intereses. Lo que Habermas no pone en tela de juicio, ya se ha dicho, es la propia existencia del mercado como institución diferenciada regida por lógica estratégica.

En definitiva, para dilucidar en qué consiste el universalismo moral habrá que confiar en conducir nuestras situaciones reales de diálogo hacia una *comunidad ilimitada de discurso*; ilimitada en el tiempo histórico y el espacio social. Comunidad cuya ilimitación habrá de permitir a los interesados trascender la provincianidad de cualquier contexto socio-histórico en el que sea llevada a cabo su argumentación.¹¹⁰⁰ Sin duda la guía de Habermas es procedimental y formal; sin embargo, sin alejarse completamente de la idea agonal de la democracia radical, sin olvidar al singular, ya proporciona más criterio que aquellas propuestas. En eso consiste remitirse a las voces de los excluidos (y no a formular una teoría de la lucha de clases al margen de que la formulen y la hagan suya los propios excluidos¹¹⁰¹) y a la procedimentalización de la situación ideal de diálogo realizada en

¹⁰⁹⁸ *ibid.*, p. 91

¹⁰⁹⁹ Habermas, *Facticidad y validez*, pp. 387 y ss. Ver también: Benhabib, *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, cap. 3. Cf cap. 3.3.3 de este trabajo.

¹¹⁰⁰ Entrevista a Habermas de María Herrera: *Moralidad, ética y política*; citado en Gimbernat, *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, p. 85

¹¹⁰¹ Habermas, *Ensayos políticos*, p. 166

Facticidad y validez, que no remite a un modo de vida sino a una guía para criticar todo consenso bajo reservas falibilistas: en el esquema de Habermas nada queda predecido.

3.3.2 Estado de Derecho como elemento crítico de la democracia:

No sólo contra quienes, como Rancière, creen que Habermas ha reducido la política a los intereses fácticos de quienes regulan el derecho, sino también contra quienes creen que reduce la moral al derecho, conviene tener presente que para él el Estado democrático de derecho “está constituido por dos ideas *en igual medida*: tanto la garantía estatal de la paz interior y la seguridad jurídica de todos los ciudadanos, como la aspiración de que el orden estatal sea reconocido como legítimo por los ciudadanos”.¹¹⁰²

En cuanto se busca incidir en la legitimidad del ordenamiento, es digno de aplaudir el énfasis que ponen en la radicalidad democrática las ideas conflictivas y radicales de las mismas. Pero también Habermas se cuida mucho de decir que los procesos de aprendizaje se han acabado o que el sistema de derechos protegido constitucionalmente es el definitivo: la legitimidad del ordenamiento jurídico siempre está por agotar.¹¹⁰³ De lo contrario estaríamos aceptando –y no es el caso– la coacción (la violencia) jurídica como legítima simplemente por ser derecho; y cualquier tipo de disenso sería directamente considerado como violencia *ilegítima* de un enemigo del orden.

Coincidimos con quien advierte que la democracia radical permite un contrapunto¹¹⁰⁴ (o simplemente hacer hincapié) en lo que la mirada más institucionalista de Habermas presta menos atención. Sin embargo, no parece menos importante conocer el criterio y el marco dentro del cual es legítima la propia lucha política democrática. Habermas se enfrenta así a la aporía entre democracia y Estado de derecho: cada elemento tiene como condición de posibilidad al otro. Eliminar la aporía pasa por asumir que toda novedad emerge de los rescoldos de algo previo, más viejo. ¿Cómo surge la lucha y la confrontación política si no es desde las propias estructuras policiales? ¿Cómo la democracia si no es desde el estado de derecho?

Aquí el esfuerzo de Habermas por ofrecer un programa constructivo supera con mucho las autocomplacencias posmodernas de muchos demócratas radicales: “si uno se interesa por las cuestiones de la verdad y no se equivoca, entonces, lo que no se puede intentar es producir verdades al margen de la ciencia, como hacen Heidegger y Adorno y luego emplazarlas en algún orden superior, en una interpretación del ser o en una preocupación por la naturaleza atormentada. Mi convicción profunda es que si uno se consagra al pensamiento, no puede hacer esto”.¹¹⁰⁵

El descubrimiento de la “situación ideal de habla” por la pragmática formal (en conexión con la forma jurídica) vuelve a ser fundamental para entender la incursión de

¹¹⁰² Habermas, *Ensayos políticos*, p. 83

¹¹⁰³ *ibid.*, p. 60

¹¹⁰⁴ Jaramillo Marín, *El espacio de lo político en Habermas. Alcances y límites de las nociones de esfera pública y política deliberativa*, 55-73, p. 70.

¹¹⁰⁵ Habermas, *Ensayos políticos*, p. 172

Habermas en la teoría del Derecho. De algún modo nos ayudará a entender que el autogobierno democrático y el estatuto jurídico igual de cada ciudadano (“el sistema de los derechos”) no pueden pensarse el uno sin el otro. Ambos se presuponen mutuamente: un pueblo que pretende autogobernarse no puede ponerse constricciones previas; sin embargo, Habermas descubre en el “sistema de los derechos” no son unas constricciones sino unas condiciones de posibilidad del propio procedimiento democrático. Así pues, la democracia requiere de (presupone) la idea de Estado de Derecho pero éste no toma cuerpo (no se positiva) si no es por aval de la voluntad ciudadana, es decir, democráticamente.

Poner el criterio de la democracia en “lo humano” (o incluso hacerlo como Stuart Mill, en el límite que dibuja el daño a terceros) no difiere sustancialmente a ponerlo en el “sistema de los derechos”, donde las tres generaciones de derechos desarrolladas por Marshall no dejan de *pretender identificarse* con las “precondiciones necesarias para la libre e igual participación en la formación democrática de la voluntad” que, como propone Habermas, “pueden ser *reflexivamente* acordados en los discursos mismos que pretenden justificar”.¹¹⁰⁶ Se trata, en cualquier caso, de prevenirse contra la tiranía de la mayoría y entender que una democracia deliberativa con unas mínimas pretensiones epistémicas tiene siempre que garantizar la posibilidad de que los que hoy son minoría, mañana puedan erigirse en mayoría.

En ese sentido, Habermas no encubre, como le acusaría Rancière, el triunfo de la posdemocracia. Lo que le interesa es ver hasta dónde el marco deliberativo puede favorecer la expansión, movilización y reacción de los excluidos y, en ese sentido, lo que aporta una teoría de la acción comunicativa es la posibilidad de “tomar en consideración los contenidos normativos de la convivencia humana sin levantar sospechas y sin necesidad de abrir subrepticamente la puerta trasera a una filosofía de la historia”.¹¹⁰⁷ De ahí que, pese a asumir que “la policía” es el funcionamiento normal de las instituciones y pese a lamentarse de los problemas de una democracia cada vez más demoscópica, no se resigna: su teoría consiste precisamente en mostrar que en momentos de crisis *debe poderse* traspasar las esclusas e introducir un input de legitimidad en el sistema. En otras palabras, la reconstrucción habermasiana deja sitio a lo que Rancière llama política a costa de no prescindir de lo que con Mouffe denominaríamos un “exterior constitutivo”. Es más, para Habermas ése será el momento de legitimidad que nace precisamente de la crisis de la policía, o sea, del normal u ordinario funcionamiento del sistema.

No es cierto, como cree Rancière, que “el presunto sometimiento de lo estatal a lo jurídico es mucho más un sometimiento de lo político a lo estatal por el rodeo de lo jurídico, el ejercicio de una capacidad de desposeer a lo político de su iniciativa, por la cual el Estado se hace preceder y legitimar”.¹¹⁰⁸ Acierta sin duda Rancière al ver que hoy “la práctica del ‘control de constitucionalidad’ no es tanto el sometimiento del legislativo y el

¹¹⁰⁶ Mccarthy & Rivero Rodríguez, *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, p. 211 (nota 35)

¹¹⁰⁷ Habermas, *Ensayos políticos*, p. 159

¹¹⁰⁸ Rancière, *El desacuerdo*, p. 137

ejecutivo al ‘gobierno de los jueces’ como la declaración del no lugar de la manifestación pública del litigio”¹¹⁰⁹; sin embargo, esa no es la función que la arquitectónica habermasiana reserva al Tribunal Constitucional. Para Habermas, preocupado por la juridización de la legislación y de la política, el Constitucional sólo *debería* velar por la inclusividad del procedimiento; esto es, debe velar por que todo aquél que es desterrado del procedimiento legislativo en tanto *ruido*, pase a formar parte del (día)logo. Si el procedimiento ha sido correcto dicho Tribunal no debería inmiscuirse en los resultados jurídico-políticos, salvo para salvaguardar el propio procedimiento.¹¹¹⁰

Así pues, nada queda predecido en la arquitectónica de Habermas: ni la situación ideal de habla ni el Estado de Derecho son formas de vida buena que el Estado pueda imponer. Toda comunidad política acabará sometida si no preserva una cultura política liberal que permita erigir una sociedad civil que luche por la inclusividad del procedimiento y que en ese sentido decante a la opinión pública para ir reformando y reinterpretando su propia constitución en aras de disolver cualquier duda sobre las violencias sistémicas que afectaran al procedimiento inicial: esa es la idea que recoge su concepto de “constitución dinámica”. Puesto que cada generación podría hacer suya la constitución, se irían disolviendo las aporías constitucionales, sin emprender el *regressus ad infinitum* al que abocaría dar respuesta a determinadas preguntas: ¿quién habría establecido los presupuestos de la deliberación que dio origen a la constitución? ¿Por qué ese demos y no otro? Pues bien, como decíamos, sólo la dinámica (y democrática) revisión constitucional que pretenda verdaderamente paliar los desgarros que producen estas preguntas asegurará el universalismo y la inclusividad propios del Estado de Derecho.¹¹¹¹

Será una interpretación radical de la igualdad (acompañada de la libertad, la justicia o el pluralismo político, como principios superiores de la constitución) la base sobre la que aún quepa mejorar normativamente el propio orden democrático-constitucional, que es el que en realidad le presta a Habermas los instrumentos con los que reconstruye su teoría: “muchos de los principios fundamentales legitimadores de la Constitución que hoy suscribimos forman parte integrante de la Ley Fundamental; pero solamente tienen vigencia como derecho positivo en la medida en que la legislación ha agotado su contenido universal”.¹¹¹² Desde el propio sistema se irá reconfigurando el demos, plasmando esa tendencia universalista del individuo liberal y dibujando un “nosotros” cada vez más completo, igualitario y universalista.

Tanto la desobediencia civil¹¹¹³ como las luchas por el reconocimiento¹¹¹⁴ juegan un papel fundamental en la aparición de la legitimidad a partir de la legalidad:

“son los parados y los perjudicados los primeros en experimentar en su propia carne la injusticia. Aquellos que sufren la injusticia en primer término no suelen tener abundancia de

¹¹⁰⁹ *ibid.*, p. 138

¹¹¹⁰ Habermas, *Facticidad y validez*, cap. VI.

¹¹¹¹ Habermas, *Tiempo de transiciones*, pp. 141-161

¹¹¹² Habermas, *Ensayos políticos*, p. 85

¹¹¹³ *ibid.*, pp. 51-71. Cf cap. 3.3.2

¹¹¹⁴ Honneth, *La lucha por el reconocimiento*

facultades o de oportunidades privilegiadas para hacer sentir su influencia, ya sea mediante la pertenencia al Parlamento, a los sindicatos o a los partidos, ya a través del acceso a los medios de comunicación, ya a través del potencial de amenaza de aquellos que pueden insinuar la realización de una huelga de inversiones durante una campaña electoral. Precisamente por estas razones, la presión plebiscitaria de la desobediencia civil suele ser a menudo la última oportunidad para corregir los errores en el proceso de la aplicación del derecho o para implantar innovaciones”.¹¹¹⁵

Resulta evidente que no puede reducirse un acto de desobediencia civil a simple violencia, descalificándolo moralmente al desobediente como enemigo del Estado. Lo que se intuye tras esas luchas es, más bien, algo similar al concepto de “exterior constitutivo” del que habla Mouffe. Un trascendental del que Habermas no pretende prescindir.

En conclusión, quizás haría mejor la democracia radical en enfrentarse al legalismo autoritario de quienes se remontan a Schmitt y reduzcan la “política” a la “policía”: “el legalismo autoritario niega la sustancia humana de lo multívoco precisamente cuando el Estado de derecho se alimenta de dicha sustancia”.¹¹¹⁶

3.4 Hardt y Negri: ¿una Multitud como sujeto constituyente mundial?

3.4.1 Una democracia de multitudes

Michael Hardt y Antonio Negri son autores muy críticos con el ideal del consenso.¹¹¹⁷ De hecho, sostendrán su propuesta también sobre el paradigma agonista, que ellos asientan a su vez sobre un realismo maquiavélico y un materialismo spinozista. Con esto, acabarán proponiendo algo que entevera el análisis de Marx con el posmodernismo de Foucault:

“Siempre hay un momento en el que la decisión de lo fuerte y lo nuevo hace erupción: qué placer ser capaz de terminar con las pequeñas ficciones de lo moderno, con los Rawls y los Habermas. Qué entusiasmo reconocer con Maquiavelo (¡y todos los demás!) que la lucha de clases, *mutatis mutandis*, gobierna por sobre el pensamiento.”¹¹¹⁸

Desde estas premisas posmodernas, la democracia cosmopolita sería pura ideología que distorsiona la realidad conflictiva de la política y que oculta, bajo un manto universalista, la explotación de la clase obrera. Como siempre sucede con las corrientes posmodernas, la preponderancia de la crítica negativa desencadenará la crítica a toda institución por su incapacidad de representar lo universal.¹¹¹⁹ En esta línea, aunque también ellos aboguen por una fraternidad universal contra el nacionalismo¹¹²⁰, criticarán al cosmopolitismo burgués por servir de coartada al poder imperial que hoy está rigiendo el

¹¹¹⁵ Habermas, *Ensayos políticos*, p. 60. Sobre el sentimiento de injusticia, Habermas afirma también que “el impulso son las experiencias inmediatas de al injusticia sufrida y también las necesidades de espontaneidad y expresividad” (ibid., p. 160).

¹¹¹⁶ ibid., p. 71. También se puede ver esta idea en pp. 64 y 79-82.

¹¹¹⁷ “Consenso es un nombre y una idea ligados los de pueblo y representación: consenso es adhesión y alienación, identificación con el representante”: Antonio Negri, Michael Hardt, & Danilo Zolo, *Guías: cinco lecciones en torno a "Imperio"*, (Barcelona: Paidós Ibérica, 2004), p. 120.

¹¹¹⁸ Michael Hardt & Antonio Negri, *La Multitud y la guerra*, (México D. F.: Biblioteca Era, 2007), p. 41

¹¹¹⁹ Bonnie Honig; Benhabib y otros., *Another cosmopolitanism*, pp. 116 y 162-263

¹¹²⁰ Michael Hardt and Antonio Negri, *Imperio*, (Barcelona etc.: Paidós, 2002), p. 61

mundo. Esta es la tesis de su libro *Imperio*, nombre con el que califican al Sistema Mundo y que nada tiene ver con un incipiente cosmopolitismo que algunos pretenderían vislumbrar.

Del mismo modo que Marx analiza cómo el desarrollo de las fuerzas productivas dibujan unas estructuras socioeconómicas, para Hardt y Negri la internacionalización de la economía (globalización) va menguando la centralidad de los Estados, arrumbando el paradigma westphaliano e incluso el sostén del imperialismo estadounidense¹¹²¹, y va haciendo aparecer un nuevo poder soberano mundial (Imperio), mezcla de poder económico, político, social, cultural y militar. Un conjunto de Estados con distinta influencia, diversas organizaciones internacionales y grandes empresas privadas que la *lex mercatoria* ha erigido en sujetos jurídicos de primer orden, constituyen juntos las estructuras de un nuevo poder mundial, para el que ya no existe *un fuera* (como existía en el análisis clásico del derecho internacional), que se escaparía incluso a la soberanía estadounidense, y que de algún modo controla (o lucha por controlar) un mercado que en ningún caso funciona sólo. El nuevo paradigma explicaría la existencia de inmensas fortunas en África y del naciente tercer mundo en el centro de las metrópolis occidentales.

Se describe de este modo un inmenso poder, informe, compuesto por distintos actores que luchan por ganar posiciones. Esta es la clave en que habríamos de analizar las nuevas guerras, que pasan a ser internas (guerra civiles imperiales) en tanto la globalización deja inexistente un “fuera”; en tanto el capitalismo engendra una biopolítica que lo impregna todo se hace más fácil comprender cómo es posible que los atentados del 11S fueran perpetrados por “los mismos ‘líderes’ de ejércitos mercenarios que fueron contratados para defender los intereses petroleros en el Medio Este”.¹¹²² Se trata en definitiva, de ir abandonando el paradigma de la filosofía política moderna e ir colocando en el centro de las investigaciones futuras al nuevo sujeto político que se está creando y que aún es difícil de definir: “llamamos Imperio al no-lugar en el que se concentra la soberanía que garantiza el desarrollo capitalista sobre la escena global”.¹¹²³

Ante el avance imparable de este fenómeno, en lugar de depositar sus esperanzas en el cosmopolitismo, que asocian a una desviación idealista del internacionalismo, ambos autores, a pesar de su explícito rechazo de una dialéctica histórica o de cualquier tipo de teleología, se centran en desvelar, como una especie de “astucia de la razón”, las posibilidades que brinda el propio engendro político del capitalismo en lo que parecen entender como su etapa superior; ése que denominan Imperio y que sobrevive a base de guerras, más o menos encubiertas y cada vez más equiparables a guerras civiles (y que en este sentido eliminaría de raíz cualquier posibilidad de hablar de guerra justa).

Hardt y Negri atisban, a partir de ese engendro, la aparición de unas estructuras sociales que constituirían un correlato del Imperio: la Multitud. Este es un concepto que refiere al conjunto de la humanidad en tanto nadie queda fuera de una explotación que

¹¹²¹ Estados Unidos se verá muy pronto obligado a dejar de ser imperialista y a reconocerse en el Imperio (Negri, Hardt & Zolo, *Guías: cinco lecciones en torno a "Imperio"*, p. 30).

¹¹²² *ibid.*, p. 30

¹¹²³ *ibid.*, p. 45. Y, en otro lugar: “Imperio es un nuevo umbral teórico” (p. 22)

todo lo convierte en apropiación privada de lo común: “la Multitud es la carne verdadera de la producción posmoderna”.¹¹²⁴ Con tal concepto no se están refiriendo ni a la reduccionista unicidad del “pueblo” soberano, ni a las masas indiferenciadas y pasivas¹¹²⁵, ni a la clase obrera; se refieren a un nuevo sujeto político que se identifica ontológicamente como una clase global, caracterizada por su explotación laboral (de la que han tomado conciencia gracias a las revoluciones de los siglos XIX y XX), pero también por su actividad y por su ser “plural y múltiple”¹¹²⁶ que, no obstante, le permite actuar en común.

Negri, que sitúa el nacimiento de este floreciente sujeto político en la cumbre de Seattle¹¹²⁷, asegura –y aquí está la astucia de la razón– que constituye el sustento del Imperio pero que a la vez lo desborda.¹¹²⁸ ¿Por qué? Porque hoy el Imperio reclama cada vez más trabajo inmaterial.¹¹²⁹ Esto significa que aumentarán los trabajadores especializados que usan el cerebro para aportar valor, sin depender ya de instrumentos que deba brindarle el capital¹¹³⁰; y, por ello, los trabajadores podrán organizarse de forma autónoma. ¿Qué implicaciones tiene esto? Que el Imperio vive de la Multitud pero ésta, en una fase posmoderna, puede no vivir ya del Imperio si consigue funcionar de forma autónoma, si se despoja de *un fuera* que les obligue, como en la teoría de Hobbes, a abdicar de su libertad en defensa de su propiedad;¹¹³¹ eso sí, siempre y cuando se haya confeccionado un programa político con el que pueda identificarse.¹¹³² De algún modo, Hardt y Negri confían en que el propio capitalismo engendre la posibilidad misma de confeccionar el nuevo proyecto político verdaderamente democrático¹¹³³ que acabe con el capitalismo mismo y con su Imperio.

Puesto que el Estado-nación ha dejado de ser el paradigma dominante a favor del Imperio, que es global, lo que cabría esperar ahora sería el advenimiento de un proyecto político global anticapitalista, es decir, comunista o genuinamente democrático, que surgiría de la propia Multitud. A diferencia de Rancière, ellos no entienden que las demandas de subjetivación tengan que quedar vinculadas a la existencia previa de un demos soberano;

¹¹²⁴ Michael Hardt & Antonio Negri, *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*, (Barcelona: Debate, 2004), p. 129

¹¹²⁵ “El capital quiere que la multitud se convierte en unidad orgánica exactamente como el Estado quiere convertirla en pueblo” (Hardt and Negri, *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*, p. 129).

¹¹²⁶ *ibid.*, p. 127

¹¹²⁷ Negri, Hardt, & Zolo, *Guías: cinco lecciones en torno a "Imperio"*, p. 27

¹¹²⁸ “Cuando la carne de la Multitud queda aprisionada y convertida en el cuerpo del capital global, se encuentra al mismo tiempo dentro y en contra del proceso de producción capitalista (...) La producción biopolítica de la multitud tiende a movilizar lo que comparte en común y lo que produce en común contra el poder imperial del capital global” (Hardt and Negri, *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*, p. 129).

¹¹²⁹ Hardt & Negri, *Imperio*, pp. 13, 286 y 371

¹¹³⁰ Negri, Hardt, & Zolo, *Guías: cinco lecciones en torno a "Imperio"*, pp. 73-92; en concreto, p. 78.

¹¹³¹ *ibid.*, pp. 113-130. En otro sitio, Hardt y Negri dirán: “en realidad, nosotros (la multitud) somos los amos del mundo”, Hardt & Negri, *Imperio*, p. 351. Si la Multitud prácticamente puede entenderse como sinónimo de población (cf p. 176 o p. 185) y si no se puede excluir a nadie (p. 185), no queda claro por qué aportan una diferencia cualitativa los trabajadores inmateriales; ¿qué ocurre con el resto de trabajadores? ¿Qué función tienen los parados?

¹¹³² Hardt & Negri, *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*, p. 249

¹¹³³ *ibid.*, p. 401

“El límite de la soberanía está en la relación misma entre quien manda y quien obedece. El poder de la multitud consiste no tanto en la posibilidad de destruir esta relación, cuanto de vaciarla, abandonarla o minimizarla por medio de una negación radical. *La multitud es la negación de la relación*. La multitud es la que produce y reproduce el mundo, y, precisamente por esta razón, constituye el límite de la relación soberana.”¹¹³⁴

Tan elásticamente llegan a entender el concepto de soberanía y de poder constituyente, que las luchas surgidas de la Multitud en aras de nuevas subjetivaciones podrían acabar constituyendo una nueva soberanía mundial.

“Entre multitud y poder constituyente existe, pues, un parentesco totalmente inseparable. (...) En la historia moderna el poder constituyente es un momento de invención de la historia por-venir”. (...) El concepto de multitud da, en cambio, al poder constituyente una dimensión totalmente distinta y modifica, por así decirlo, su tiempo y su espacio.¹¹³⁵

La Multitud se erigiría, en consecuencia, en poder constituyente, político y ontológico (constitutivo de su ser), de seres autónomos e indeterminados que disponen de medios de comunicación masivos¹¹³⁶ y que se organizarán, siguiendo la terminología de Manuel Castells, como “sociedad en red”.

3.4.2 Las deficiencias de la democracia de Multitudes de Hardt y Negri:

Las deficiencias de la propuesta de Hardt y Negri son notorias en cuanto se analiza la escasez o falta de firmeza de los asideros de su propuesta.¹¹³⁷

En primer lugar, y como bien les reprocha Zolo, cabe apuntar que *si todo es imperial, nada es imperial*.¹¹³⁸ En otras palabras, las ambigüedades de su propuesta serían principalmente consecuencia de tener al Imperio como un momento necesario en el camino hacia el comunismo global y de haber eliminado a los enemigos visibles, subsumiéndolos en esa miscelánea que constituye la Multitud, un no-lugar del que no se puede excluir a nadie y que, a todas luces, resulta muy difícil identificar. Imperio y Multitud constituyen no-lugares que lo abarcan todo; por eso, aunque forman un par de opuestos ambos a la vez se confunden. La pregunta que se impone será, por consiguiente: ¿contra quién hemos de dirigir la crítica y la resistencia antiimperialista, si los Estados y sus fuerzas políticas no son los objetivos a los que hay que apuntar?

En segundo lugar, no solamente son incapaces de pasar de una crítica negativa (que, por más que azote nuestras conciencias, no aporta instrumentos a partir de los cuales construir algo sólido) sino que el propio Rancière afirma, acerca de la emancipación de la Multitud, que “comprender lo que democracia significa es renunciar a esta fe”.¹¹³⁹ Se refiere a que no es posible prescindir de una doble pertenencia: a una comunidad mundial más o

¹¹³⁴ Negri, Hardt, & Zolo, *Guías: cinco lecciones en torno a "Imperio"*, p. 124

¹¹³⁵ *ibid.*, p. 127

¹¹³⁶ Hardt & Negri, *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*, p. 153

¹¹³⁷ Para algunas críticas: Roberto Gelado Marcos, "La multitud según Hardt y Negri: ¿ilusión o realidad?" *Facultad de Derecho y Ciencias políticas de Medellín (Colombia)* 39, no. 110 (2009): 15-31, p. 26-29

¹¹³⁸ Negri, Hardt, & Zolo, *Guías: cinco lecciones en torno a "Imperio"*, p. 26

¹¹³⁹ Rancière, *El odio a la democracia*, p. 137

menos ideal (a esa policía mundial sin política mundial a la que pertenece una Multitud que, para Rancière, sólo estaría unida en su sentimiento de igualdad) pero también al demos del que soy ciudadano y ante el cual presento mi subjetivación de radical igualdad.

En tercer lugar, la debilidad conceptual de su “poder constituyente” será lo que les permita, abandonando su propia adhesión al posmodernismo e incurriendo en contradicciones consigo mismos, adentrarse en un momento propositivo que, como sucede siempre que las premisas son débiles, no aporta gran cosa. Al parecer nos debería bastar con saber que esa Multitud (compuesta de individuos con sus singularidades que no componen ni comunidad homogénea ni sociedad de individuos posesivos, carente de líderes y guiada por un (pre)supuesto interés común) será la encargada de abanderar la contrainsurgencia. Pues bien, esto ya implica presuponer a las singularidades que componen la Multitud, no sólo autonomía sino intereses compartidos y capacidad de acción conjunta en dirección a ese espurio interés común, indefinido y voluntarista: “el *telos* de lo común es algo construido y constituido cada vez: *es el carácter intempestivo de un imaginario que se va constituyendo de manera precaria, pero no por ello menos efectiva.*”¹¹⁴⁰ En definitiva, tras situarse en las fronteras del posmodernismo, Negri da un giro no explicitado ni fundamentado, y critica de repente a los posmodernos que se centran en la incertidumbre del conjunto de los sujetos, “antes que considerar lo común como el signo de una nueva capacidad constituyente”.¹¹⁴¹ Así puede afirmar que en su propuesta es posible la vuelta a la gran narración porque “lo posmoderno se toma en positivo y se reconquista la subjetividad de la multitud”.¹¹⁴²

Tiene gracia que repudien el consenso cuando lo cierto es que su proyecto democrático no deja de ser un ideal al que una Multitud informe debemos tender para romper las cadenas que nos atan a ese Imperio que vive de nuestra “carne” y del trabajo de la Humanidad.

En cuarto lugar, y en completa relación con el punto anterior, no es solamente que los autores acaben introduciendo el ideal del consenso por la puerta de atrás, sino que lo hacen sin fundamentar cómo es posible tender hacia el acuerdo, sin exponer cuáles son los elementos para luchar por esa democracia ni cómo se han de articular las luchas; y confiando, para colmo, en un fondo teleológico según el cual la Multitud hará aparecer el comunismo desde el propio Imperio.

Como consecuencia de estas y otras vaguedades ambos autores se han granjeado incluso la crítica de ser, en realidad y por la puerta de atrás, defensores del imperio capitalista.¹¹⁴³ Y es que, como Habermas critica a la hermenéutica de la sospecha, toda crítica autocomplaciente que se pretenda definitiva y autoevidente es susceptible de aliarse voluntaria o involuntariamente con el poder. En este caso me parece apropiada una crítica

¹¹⁴⁰ Negri, Hardt, & Zolo, *Guías: cinco lecciones en torno a "Imperio"*, p. 126

¹¹⁴¹ *ibid.*, p. 126

¹¹⁴² *ibid.*, p. 126

¹¹⁴³ Alan Rush, "La teoría posmoderna del Imperio (Hardt & Negri) y sus críticos", *Filosofía política contemporánea*, Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía (2003): 285-303, p. 296

lanzada por Danilo Zolo contra el intento de reelaboración de la crítica marxista que llevan a cabo Negri y Hardt.¹¹⁴⁴ Zolo se previene, en primer lugar, contra la filosofía dialéctica de la historia y sus "leyes científicas" de desarrollo. Aunque Hardt y Negri no caigan en esto, sí confían de algún modo, como se ha dicho, en una suerte de astucia de la razón que, a mi juicio, descansa en un voluntarismo (o una ingenuidad) despreciable. En segundo lugar, Zolo rechaza la teoría del valor del trabajo como base crítica del modo capitalista de producción y como premisa de la revolución comunista. Y, en tercer lugar, y lo que más nos importa ahora, rechaza la teoría del agotamiento del Estado y el correspondiente rechazo del Estado de Derecho y de la doctrina de los derechos individuales. Decidir cambiar el paradigma de la soberanía estatal no sólo es renunciar a la existencia de los Estados (cuestión que, como veremos, suscitará un punto de conflicto entre Zolo y Habermas) sino también a todo el legado de la modernidad, incluido el Estado de Derecho, y a los instrumentos que hoy aún facilitan la posibilidad de crítica. Y, desde luego, parece bastante precipitado en ese contexto cantar las alabanzas del posmodernismo y enterrar a autores como Rawls y Habermas a cambio de puras especulaciones con grandes déficits de fundamentación: así pues, ante los aprietos de Zolo, acabará confesando que "estamos sólo al comienzo de una 'guerra de los treinta años'; no menos le costó al Estado moderno formalizar su nacimiento"¹¹⁴⁵; y, más adelante, que "a menudo siento que, cansados, proponemos para confrontar percepciones e ideas fijas antes que líneas argumentales".¹¹⁴⁶ Es curioso por cierto que esta cita que, a mi juicio destapa las vergüenzas del posmodernismo, consta en la traducción de Eduardo Sadier pero desaparece sorprendentemente de la traducción de Rosa Rius y Pere Salvat en la edición de Paidós.

Parece que el posmodernismo siempre acaba echando, precipitadamente, al niño junto al agua sucia del baño: el paradigma que a Hardt y Negri no les sirve, a Zolo le sirve todavía para señalar con el dedo a Estados Unidos, como el centro estratégico global (donde confluyen los poderes cognoscitivos, comunicativos, económicos, políticos y militares) de una maquinaria hegemónica (o imperial, si así lo prefieren).¹¹⁴⁷

No obstante, aunque la alternativa de Hadt y Negri no parezca atinada, pone el dedo en la llaga sobre algo fundamental: la paz cosmopolita no se conseguirá sin una soberanía mundial que obligue al poder a satisfacer unas condiciones socioeconómicas que de verdad contribuyan a reducir los miedos de la gente.

4. Cosmopolitismo como unidad desde la multiplicidad de las voces

Podríamos concluir este capítulo advirtiendo que el buen o mal constitucionalismo internacional radica en su capacidad para diseñar mecanismos que posibiliten si no ya una vacua "ilusión de la armonía" sí al menos una "unidad conflictiva".¹¹⁴⁸ El conflicto o

¹¹⁴⁴ Negri, Hardt, & Zolo, *Guías: cinco lecciones en torno a "Imperio"*, pp. 23 y s.

¹¹⁴⁵ *ibid.*, p. 27

¹¹⁴⁶ Hardt & Negri, *La Multitud y la guerra*, p. 62

¹¹⁴⁷ Negri, Hardt & Zolo, *Guías: cinco lecciones en torno a "Imperio"*, p. 28-30.

¹¹⁴⁸ de la Rasilla del Moral, Ignacio, "The unsolved riddle of International Constitutionalism," *International Community Law Review* 12, no. 1 (2010): 81-110, p. 110

disenso es la mejor solución tanto para preservarse de los opresivos poderes homogeneizadores como para conseguir resultados ante las catástrofes y desafíos humanitarios.

Sin embargo, advertir esto no es tumbar la teoría de Habermas, pues sólo la perspectiva del entendimiento permite fundar una correcta institucionalización de la deliberación o de la negociación. Y sólo la perspectiva del constitucionalismo cosmopolita democrático presenta, además de una propuesta, una alternativa clara para denunciar la enorme brecha de legitimación que pesa sobre la *todavía* políticamente incontrolable (unaccountable) legalidad internacional. En nuestra opinión, de hecho, la teoría discursiva de Habermas ha de entenderse como “unidad conflictiva” y no armónica. La política es poder, y por lo tanto, conflicto. La dimensión epistémica de la democracia no es más que un punto de fuga de un constructo social que siempre será deficitario.

Bajo el deseo de filtrar moralmente (bajo un esquema de reciprocidad, transparencia, publicidad, *accountability*, etc) la negociación en que consiste la política, Habermas no oculta la necesidad de las luchas por el reconocimiento, de la objeción de conciencia o de la desobediencia civil. Pero incluso todas estas luchas deberán esconder siempre una pretensión de validez. Una tendencia al interés general que, por tanto, pretenda ser compartida o entendida por el resto de la comunidad política. Lo que no sucede con un nacionalismo, *per se* excluyente (nadie espera que los excluidos apoyen las reivindicaciones de los excluyentes), sí sucede con otras reivindicaciones que se pretenden justas y que, por eso, interpelan a toda la comunidad.

Se entiende así el papel fundamental de la opinión pública: una amalgama de argumentos que avalan posturas contrapuestas sobre un mismo tema, cuya legitimidad no radica en dar con soluciones correctas, sino en formar argumentos razonables y entendibles por la otra parte que se atengan al marco de principios universalmente compartidos. Gracias al principio de publicidad, los descarnados juegos del poder fáctico deberán echar mano siquiera en algún grado de esa opinión pública (donde las argumentaciones toman lugar y los puntos de vista pueden de verdad cambiar, trascendiéndose así tanto el comportamiento maximizador egoísta –teoría de la elección racional– como la conducta meramente guiada por normas –institucionalismo sociológico–) para justificar sus *outputs*.¹¹⁴⁹ Sólo si hay luz y taquígrafos los tratados internacionales serían algo más justos, pues las negociaciones descarnadas a las que muchos realistas pretenden reducir los acuerdos internacionales deberían revestirse de argumentos para ganar legitimidad (Thomas Risse habla de una estructura triádica de la argumentación que, a diferencia de la negociación –reducida a los intereses de las dos partes en liza–, apela siempre a un criterio legitimador externo, relacionado con esa trascendencia desde la inmanencia de la que da

¹¹⁴⁹ Thomas Risse, "Let's argue!": communicative action in world politics," *International organization* 54, no. 1 (2000): 1-39. "Donde prevalece la racionalidad argumentativa los actores no buscan maximizar o satisfacer sus intereses o preferencias prefijados sino poner en cuestión y justificar las pretensiones de validez que le son inherentes y están preparados para cambiar sus visiones sobre el mundo o incluso sus intereses a la luz del mejor argumento" (p. 7). Esto es lo que trata de demostrar empíricamente Risse en relación con las relaciones internacionales.

cuenta la acción comunicativa) fundiéndose así la acción estratégica con la comunicativa; de forma limitada, pero no carente de consecuencias prácticas.¹¹⁵⁰

Al bucar legitimación por medio de la argumentación, Risse asegura que se producirán empíricamente tres tipos de resultados beneficiosos. En primer lugar, durante el acuerdo de normas e instituciones internacionales se producirán varios momentos (durante el establecimiento de la agenda y el enmarque *–framing–* del problema; o en momentos de crisis, cuando falla la nuda negociación) en los que sólo la argumentación, el intercambio de perspectivas, el reestablecimiento del marco, etc. ayuden a recuperar la comunicación. En segundo lugar, una defensa estratégica de los tratados que pretenden preservar los derechos humanos, obliga a los gobernantes a una retórica cínica que también tiene consecuencia en la socialización y conciencia de los ciudadanos y, por ende, en la reducción de la enorme distancia que todavía media entre lo que se dice (se acepta o se firma) y lo que se hace. Una vez que se demuestra la violación de los derechos, los gobernantes *se ven atrapados* ante su propio pueblo, deslegitimados ante toda la opinión pública internacional y obligados a argumentar cada vez más en serio. Lo cual les haría ganar conciencia de cara a garantizar los derechos humanos cada vez más por convicción y menos por miedo a la sanción. En tercer lugar, las discusiones y argumentaciones generarían un incremento de la legitimidad y la accountability de la gobernanza mundial. Aunque sea cierto que las deliberaciones a puerta cerrada suelen ser más rápidas y fructíferas, lo cierto es que no dejarán de representar acuerdos negociados entre representantes diplomáticos con mandatos e intereses muy concretos. Es posible, no obstante, descubrir bondades de la “puerta cerrada” si se producen de verdad argumentaciones que puedan hacer cambiar de opinión al diplomático de turno y, por tanto, generar una nueva argumentación en sentido inverso, entre el diplomático y su mandatario. De lo contrario, la pérdida de legitimidad y transparencia carecería de sentido, pues la eficiencia ganada nunca pasaría por justa.

Además de mediar entre la facticidad y la validez o entre la ética de la responsabilidad y la de la convicción, la argumentación pública (posible, como se ha tratado de mostrar, gracias a los derechos y a la esfera pública que apuntalan y garantizan los Estados) redoblará el *feedback* con la conciencia social de la que emana la propia opinión pública. Que la propuesta de Habermas tenga pies de barro, en suma, no es consecuencia de su idealismo sino precisamente de su ser netamente político: son los ciudadanos quienes tienen la última palabra en la “batalla” entre el poder comunicativo y el poder administrativo.

¹¹⁵⁰ Thomas Risse, "Global governance and communicative action," *Government and opposition* (2004): 288-313.

Capítulo 8. ¿No está en juego la sujeción del poder de los Estados? La crítica realista y el vínculo territorial del autogobierno democrático

1. La crítica realista al cosmopolitismo habermasiano: la deslealtad institucional, la izquierda internacionalista y el “argumento económico”

Osvaldo Guariglia resume en tres puntos el realismo en política internacional, sintetizando a E. H. Carr y a Morgenthau. Primero: toda propuesta que involucre normas morales es mera expresión ideológica que encubre intereses (detrás de esto subyace la tesis, contra la que expone Habermas su teoría de la acción comunicativa y su ética discursiva, de que no es posible fundar ninguna propuesta normativa ni ningún fin ético). Segundo: el único mecanismo inhibitorio en la arena internacional es el balance de poder. “*El equilibrio de poder es aquella situación internacional que se obtiene mediante una política que busca maximizar el poder por parte de todos los estados involucrados, sean cuales fueren los medios de que se valen y sin importar el balance final de beneficios y pérdidas para cada uno de los estados en particular, en un juego de suma cero*”. Tercero: en el plano internacional los actores primarios son los Estados nacionales (estructuras legales completas, con poder de sancionar y ejercer el derecho estatuido por la autoridad suprema que ostenta la soberanía), no los individuos.¹¹⁵¹

Se dibuja, de cara al interior, una política restringida a una conflictiva búsqueda de poder entre los miembros de un grupo humano asentado en un territorio dado. Y, de cara al exterior, la soberanía permanece como una noción insuperable, pues determina la condición de sujeto de cada entidad política en su relación con las demás. Cada Estado soberano ha de afirmarse y mantenerse contra los demás, haciendo uso de la razón de Estado como principio rector. De ahí que la vida internacional sea potencialmente conflictiva y todo orden y colaboración interestatal sea contingente.

Entre Estados sólo será posible una *relación conflictiva porque la política internacional es un juego de suma cero*. Las amistades efímeras y la guerra siempre en el horizonte son fruto de la *perenne desconfianza mutua*. Y, en todo caso, parecería improbable superar dicho estado de naturaleza porque para aceptar una jurisdicción superior habría que renunciar a la soberanía, renunciar a ser.

De ahí que cualquier intento de política supranacional blandido por cosmopolitas sea despreciado por realistas políticos. Éstos consideran, o bien que es un ejercicio ingenuo (por desentenderse del problema del poder), o que, por medio de un erróneo ejercicio de abstracción —*domestic analogy*—, acabaría instituyendo una autoridad última, una especie de gobierno mundial con un auténtico poder ejecutivo dotado de capacidad coactiva efectiva y capaz de imponerse a los poderes de nivel inferior (una peligrosa República mundial¹¹⁵²). O

¹¹⁵¹ Guariglia, *En camino de una justicia global*, pp. 64 y s.

¹¹⁵² Kant, *Sobre la paz perpetua*, p. 40. Danilo Zolo, *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*, (Barcelona: Paidós, 2000), p. 170

incluso, en tercer lugar, creen que podría tratarse de un intento conscientemente perverso de imponer intereses políticos y económicos particulares al resto de Estados.

1.1 Flaquezas de un modelo de soberanía basado en la lealtad institucional:

En el panorama en que nos encontramos, lo que nos impele a ahondar en el proyecto europeo para recuperar la soberanía popular perdida por los Estados nacionales es lo mismo que deslegitima al nacionalismo catalán. Y el nacionalismo catalán podría estar a su vez desacreditando la propuesta de Habermas. El panorama político español, la deriva de deslealtad institucional que se está desatando, podría estar dándole el golpe de gracia al proyecto europeo y, por ende, al modelo habermasiano de constitucionalización cosmopolita del derecho internaciona. Pero empecemos por el principio.

1.1.1 Ahogo y dependencia de la “soberanía popular”

La vieja soberanía estatal, tras desnacionalizarse e incluir *al otro*, pudo mejor compaginarse con la soberanía popular (que vela por que los destinatarios de las decisiones políticas puedan también influir en el procedimiento político y legislativo). De ahí que no haya motivos políticos ni morales para fragmentar un demos que, aunque arbitrariamente definido por las contingencias históricas con que se erigen siempre las fronteras, nos viene ya siempre dado, conformando un “nosotros” ciudadano que debe autodeterminarse. Esto es lo que Habermas conoce como soberanía radicada *en la fuente de una comunidad ya constituida*.

Dado la legitimidad del instrumento democrático que anidó en los Estados nacionales ya configurados, es razonable colegir que salvo muy contadas excepciones¹¹⁵³ la secesión será antidemocrática. Para empezar, porque la democracia, entendida como autogobierno, debe quedar dentro de los márgenes que ofrece un *correcto* procedimiento democrático; esto es, un procedimiento determinado por elementos como la división de poderes o la revisabilidad de las decisiones políticas, y garantizado por una constitución de carácter dinámico que encarne un “sistema de los derechos” revisable; eso es lo que dará lugar tanto a los derechos fundamentales (que salvaguardan a las minorías –que les permitan ser mayoría en la siguiente votación– y alejan a los sujetos políticos de la miseria y la ignorancia –corruptoras de lo público–), como a la celebración periódica de elecciones. Y esto entronca con el segundo argumento antisecesionista: el mero hecho de contemplar la posibilidad de que una parte del territorio abandone la comunidad es ilegítimo en tanto abre la puerta a un chantaje constante de la región más rica hacia el resto del Estado. Es claro que la mera amenaza de irse condiciona perpetuamente los resultados del procedimiento democrático: las regiones ricas podrán amenazar con irse para hacerse con una mayor parte del pastel presupuestario.¹¹⁵⁴ Al fin y al cabo, ya se sabe: pese a que el

¹¹⁵³ Bajo el nombre de criterios correctores, Buchanan tiene en cuenta las siguientes causas legitimadoras de la secesión: persistentes y graves violaciones de los derechos humanos individuales; una injusta apropiación de territorios no reparada; una redistribución discriminatoria (colonialismo interno, explotación regional). Buchanan; en Robert McKim and Jeff McMahan, *La moral del nacionalismo*, (Barcelona: Gedisa, 2003, pp. 170-74.

¹¹⁵⁴ Allen Buchanan, *Secesión*, (Madrid: Ariel, 2013)

refrendo a la independencia sí sería definitivo, un rechazo sólo es el preámbulo de la siguiente convocatoria de referendum.

Recogida esta ilegítima afrenta contra la soberanía popular, que muchos Estados vienen sufriendo por las amenazas constantes de sus nacionalismos interiores, queda ahora hablar de otras vías que también ahogan la igual capacidad de influencia ciudadana en el procedimiento político.

Por una parte, los viejos partidos han colonizado el Estado, extendiendo de tal forma sus redes, y cooptando tantos puestos en inútiles organismos públicos, que resulta inverosímil que den un paso atrás. Además, estos partidos están siendo financiados por entes que reclamarán siempre favores en contraprestación. La industria farmacéutica o la armamentística, que financian a los partidos de uno y otro especto estadounidense, es un ejemplo trillado; como lo es, en España, el de la financiación bancaria de los partidos políticos. Como éstos nunca pueden (ni esperan) devolver sus deudas, se abre la vía al intercambio de favores: regulaciones favorables a la banca e indultos a cambio de condonaciones. Y, en tercer lugar, aunque quisieran y estuviesen libres de hipotecas internas, sucede que la financiación que buscaron los gobiernos para que sus Estados (ya sin política monetaria, sin unión bancaria y fiscalmente vaciados a consecuencia de las deslocalizaciones —y del esfuerzo por evitarlas—) pudieran seguir llamándose “del bienestar”, ha creado una inmensa deuda con la que los inversores internacionales juegan a especular. Por tanto, mantener no sólo los servicios sociales, sino el funcionamiento íntegro de Estados con casi un 100% de deuda pública, exige de los políticos negociar con especuladores o pactar con los entes que puedan proporcionarle crédito por otras vías.

En consecuencia, aunque la facultad *de iure* de salirse de la Unión permite a los Estados miembros concebirse como soberanos y dueños de los tratados, los Estados están, *de facto*, vinculando inextricablemente sus sistemas jurídicos nacionales con el ordenamiento europeo. Esta nueva falta de libertad de nuestros ya de por sí autosecuestrados gobiernos es la que acaba por arrebatarnos completamente la soberanía popular, a favor de grandes compañías de calificación que esconden tanto intereses políticos de los Estados (que pretenden, sometiendo a unas condiciones laborales salvajes a sus ciudadanos, sacar provecho de la carrera competitiva a la baja), como intereses económicos de especuladores y de los principales organismos financieros. Así es como el gobierno español se vio obligado, sin previa consulta popular, a cambiar la Constitución para priorizar el pago de la deuda (priorizar a los acreedores financieros, como los bancos y cajas alemanas) frente a los servicios y bienes públicos que el Estado debe garantizar.

1.1.2 La lealtad institucional como salvaguarda de la soberanía popular en un nuevo modelo para la constitucionalización de las relaciones transnacionales:

De ahí la necesidad de determinar si el nuevo marco normativo que está surgiendo ostenta suficiente legitimación democrática. La respuesta de Habermas es que si se quiere recomponer legítimamente la soberanía popular, sin perder las ventajas que trajo la

modernidad y ahondando en la justicia (mayor número de afectados influyendo en la toma de decisiones que les afectan), habremos de ampliar el demos, cediendo competencias *hacia arriba*. Tras aprender a entendernos como conciudadanos y a responsabilizarnos de la primigenia *soberanía estatal*, que nos venía ya siempre dada antes incluso de pensarnos como ciudadanos, hoy al tiempo que mantenemos nuestros frágiles Estados, necesitamos crear nuevas entidades políticas más grandes, capaces de actuar concertadamente para atajar los problemas políticos más apremiantes.

En esta línea, se ha analizado cómo el Tratado de Lisboa contempla una naciente *soberanía compartida* entre *los Estados* (Consejo), que son los que han promovido, desde los respectivos gobiernos, cada paso de la integración de la UE, y *los ciudadanos* en tanto ciudadanos de la UE (Parlamento). Ambos deben pensarse como construyendo una nueva soberanía heterodoxa que, en lugar de quedar atrás, queda delante de nosotros. Si esto funciona se iría así dibujando una nueva soberanía multinivel, donde los Estados ven horadados, pero conservándolos aún, su monopolio de la violencia y su competencia sobre sus competencias. Estos caracteres de la soberanía no recaen en otros entes y continúan en manos de los Estados; pero éstos, a su vez, se ven impelidos (porque sus ciudadanos también lo son del ente superior y porque ellos mismos a su vez son estados miembros del ente superior) a aplicar y ejecutar las directrices europeas y a prestar su poder de violencia al ente superior cuando lo requiera. Un camino que aboca en un nuevo modelo de soberanía basado, además de en la transnacionalización de las distintas esferas públicas nacionales, en la confianza y la lealtad institucional: ¿por qué, si no, se cumplen las directivas europeas a pesar de que la UE no pueda imponerlas coactivamente?

Hasta ahora esa lealtad podría quizás ser sólo la cáscara de una dinámica realista que atraía a los Estados soberanos a un juego de beneficios mutuos. No obstante, fuese o no la cáscara que las élites de las principales potencias soberanas nos proporcionaron, lo bien cierto es que gran parte de la ciudadanía europea tomó por sólido y veraz el proyecto naciente de una soberanía europea heterodoxa. Por eso, si el proyecto cosmopolita quiere tener un suelo al que acogerse, esa lealtad debe mostrarse hoy algo más consistente. Es ahí donde radica la fuerza del proyecto y son los creyentes los que, empujando, creyéndose también ciudadanos europeos, quizás puedan todavía salvarlo.

1.1.3 La deslealtad institucional de Cataluña: un canto a la desesperanza

Pues bien, esa posibilidad y toda ilusión se resquebraja con la deslealtad institucional que constantemente muestra Cataluña y que nos hace temer que la posibilidad de una soberanía compartida “en el origen de la comunidad que va a constituirse” es un ensueño.

En una época en que ni siquiera los ejecutivos nacionales recurren a su poder de coacción para hacer cumplir las sentencias, se está desatando una ola de insumisión y deslealtad institucional aireada a los cuatro vientos. La deslealtad se extiende desde los múltiples ayuntamientos catalanes que llaman a la insumisión fiscal (a pagar impuestos sólo a organismos catalanes) hasta el gobierno regional de Cataluña, que incumple

reiteradamente sucesivas sentencias de los tribunales nacionales de diferentes órdenes sobre los derechos de castellano-parlantes en Cataluña. Se trata de una deslealtad que proviene del mismo Estado (conformado por su Administración General, las CCAA y los municipios) y que en ningún caso puede recubrirse de un halo de legitimidad (pues cualquiera de los déficits que alegan –fiscal, lingüístico o político– está más que desmentido por los datos). La desobediencia civil (que supone aceptar la pena de una trasgresión hecha en nombre de principios superiores –normalmente contemplados en la cúspide del propio ordenamiento jurídico que en su base nos reprime–), que es aceptable –y necesario, si se pretende limpiar el apollado sistema de vez en cuando– cuando procede de la ciudadanía, nunca será legítima si proviene de las instituciones.

Nuestra política interior dibuja un kafkiano realismo político, donde siempre son bienvenidas las estructuras de Estado que tratan de autoafirmarse frente al enemigo exterior que, en nuestro, caso se halla siempre dentro de nuestras fronteras... Bien, en definitiva, se trata de una deslealtad institucional que hace añicos la esperanza en una soberanía multinivel sin un gobierno mundial. El ejemplo catalán arma de razones a los reaccionarios que consideran una ingenuidad cualquier proyecto serio de política supranacional (como el de la UE), pues anticipa que seremos incapaces de forzar a nuestros gobiernos (o que nuestros gobiernos –que se pelean por nuestro voto, el del votante medio– preverán que sólo les votaremos si defienden nuestros intereses particulares¹¹⁵⁵) para que se sometan a las decisiones de un nuevo ente soberano, más lejano y abarcador, deudor precisamente del principio de subsidiaridad y de la legitimidad que desde las esferas públicas nacionales se preste a las decisiones supranacionales. Se reafirma, pues, el realismo político en que el interés del Estado es la única medida en el panorama internacional.

1.2 La izquierda internacionalista: ¿todavía en el paradigma westphaliano?

1.2.1 Rancière y la doble pertenencia:

Precisamente por la proliferación de tipos heterodoxos de soberanía, Rancière pretende dar la puntilla a los socavados anhelos demócratas y cosmopolitas de teóricos de la democracia que pretenden recuperar la política (perdida en beneficio de la policía) en el terreno de la mundialidad que, en realidad, dice el francés, sería el opuesto al reino de lo universal:

“[La mundialidad] es la desaparición de los lugares propios de la argumentación. Hay una policía mundial y en ocasiones ésta puede procurar algunos bienes. Pero no hay política mundial”.¹¹⁵⁶

¹¹⁵⁵ Jürgen Habermas, "¿Democracia o capitalismo? (reseña de un libro titulado *Gekaufte Zeit – Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus* [Tiempo comprado. La aplazada/suspendida crisis del capitalismo democrático] de Wolfgang Streeck)," *Blätter für Deutsche und internationale Politik* (mayo 2013). “Sólo con el temor que los partidos democráticos tienen ante el potencial de la derecha, me puedo explicar la circunstancia de que en todas y cada una de nuestras vidas públicas nacionales carezcamos de guerras de opinión, capaces de encenderse por una alternativa política bien planteada. Y es que los conflictos polarizantes sobre el rumbo que debe tomar la Europa nuclear, tan sólo tendrán efectos didácticos y no incitantes, cuando todas las partes implicadas llegan a admitir que no existen alternativas libres de riesgos ni de gastos”.

¹¹⁵⁶ Rancière, *El desacuerdo*, p. 172 y s.

El autor presenta sus críticas contra quienes apelan a la mundialidad: a esto se circunscribirían tanto el ambiguo concepto de Multitud de Hardt y Negri como una supuesta incipiente constitucionalización del derecho internacional. Contra estas propuestas, el francés avisa de que la impropiedad política (la que hace saltar la política de la mano de los incontados) no es la no pertenencia sino la *doble pertenencia*, tanto a la comunidad política a la que se pertenece en tanto miembro (formalmente) libre como a la comunidad impropia a la que se pertenece en tanto sujeto (materialmente) incontado.

La política es la creación de un espacio compartido que siempre está por construir. De ahí que la comunidad política deba pensarse como la puesta en común de un vínculo radical, como el que vincula a los conciudadanos como co-soberanos. Es fundamental “la construcción de vínculos que unen lo dado a lo no dado, lo común a lo privado, lo propio a lo impropio”.¹¹⁵⁷

En cualquier caso, se entenderá mejor el alcance de la *doble pertenencia* a la que alude Rancière, si exponemos el par de conceptos “hombre” y “ciudadano”.

Por una parte, con “ciudadano” (la pertenencia que nos liga a nuestra comunidad política, donde los derechos son ejecutables) Rancière cree poder oponerse a la “regla de la igualdad fijada por la ley y su principio a las desigualdades propias de los ‘hombres’, es decir, de los individuos privados sometidos a los poderes del nacimiento y de la riqueza”.¹¹⁵⁸

Pero, por otra, aprovechando la maximización del potencial igualitario que esconden los derechos humanos, es precisamente el concepto descarnado de “hombre” lo que permite romper el dominio de la policía, sea ésta estatal o mundial, como objeto *idealizado* de la ética y la filosofía política. Consciente de la aporía, desvelada por Arendt, a la que están abocados los derechos humanos (derechos vacíos de quien no los tiene; derechos tautológicos de quien, siendo ciudadano de un Estado, los tiene garantizados en tanto derechos fundamentales), no por ello los desecha sino que los aprovecha como acicate político/emancipador para poder alimentar los desacuerdos y, tras ellos, los futuros espacios compartidos.¹¹⁵⁹ En este sentido, y a diferencia de la tesis marxista, la segunda parte de su tesis es que “hombre” no es el sujeto vacío que se opone a “ciudadano”, sino que “tiene un contenido positivo que es el rechazo de cualquier diferencia entre aquellos que ‘viven’ en tal o cual esfera de existencia, entre aquellos que están o no cualificados para la vida política.

¹¹⁵⁷ *ibid.*, p. 171

¹¹⁵⁸ Rancière, *El odio a la democracia*, p. 86. Sobre esto, ver también: Karl Marx, *Sobre la cuestión judía*, (Buenos Aires: Prometeo, 2004)

¹¹⁵⁹ Jacques Rancière, "Who is the subject of the Rights of man?" *The South Atlantic Quarterly* 103, no. 2/3 (2004): 297-310, p. 304. “Un desacuerdo no es un conflicto de intereses, opiniones o valores; es una división planteada en el ‘sentido común’; una disputa referida a lo dado, al marco desde el que vemos algo como dado”.

La única diferencia entre hombre y ciudadano no es una señal de la disyunción que plantea que los derechos están vacíos o son tautológicos. Es la apertura para un intervalo para la subjetivación política”.¹¹⁶⁰ En la misma línea, pero en otro sitio, afirma que “‘hombre’ opone la igual capacidad de todos a todas las privatizaciones de la ciudadanía: las que excluyen de la ciudadanía a tal o cual parte de la población, o las que excluyen del reino de la igualdad ciudadana a tal o cual sector de la vida colectiva”.¹¹⁶¹ De ahí el valor de los derechos humanos y la importancia de que no pierdan su singularidad polémica para convertirse en nociones universalistas vacías.

Los derechos humanos serán, por tanto, la guía de la política en esta era posdemocrática y deben conducirnos al ensanchamiento de la esfera pública en aras de combatir los intereses del capital financiero que controla nuestros sistemas policiales:

“el movimiento democrático es, entonces, de hecho, un doble movimiento de transgresión de los límites, un movimiento por extender la igualdad del hombre público a otros dominios de la vida común, y en particular a aquellos en los que gobierna la ilimitación capitalista de la riqueza, un movimiento también para reafirmar la pertenencia a todos y a cualquiera, de esta esfera pública incesantemente privatizada”.¹¹⁶²

Puesto que se trata de transgredir los límites y de recobrar una igualdad ciudadana sometida hoy a la ilimitación capitalista de la riqueza, quizás quepa entender que Rancière respaldaría la extensión de la política más allá del demos. Pero no hay que perder de vista que, frente a los reduccionismos idealistas o las ensoñaciones de Hardt y Negri, él nos avisa de que la emancipación de la humanidad (la cuenta de los incontados en el nuevo orden policial internacional) no se realizará ni por la mera presentación de las candidaturas (estatales o individuales) a un nuevo ente cosmopolita ni por el mero sentimiento de pertenencia a la esencia común de la humanidad. Se requiere configurar una “comunidad del litigio político” o, en otras palabras, la cuenta de los incontados se hace cuando aparece la política, que instaure “otra puesta en escena de la dualidad entre el hombre público y el hombre privado. Altera la distribución de términos y lugares, poniendo al hombre contra el ciudadano y al ciudadano contra el hombre”.¹¹⁶³ De ahí que el proceso democrático implique “la acción de sujetos que, trabajando sobre el intervalo entre identidades, reconfiguran las distribuciones de lo privado y lo público, de lo universal y lo particular”.¹¹⁶⁴

Sobre el cosmopolitismo que, se nos dice, estaría en ciernes (bien gracias a la progresión del Imperio, bien debido a la acción conjunta de los dirigentes estatales), habría que recelar. En realidad, sólo la política (universalista en cuanto le subyace la radical igualdad del hombre), que emana desde abajo (y que aún no lo ha hecho), podría acabar con ese discurso conservador que se empeña siempre en afirmar que se está haciendo “lo único posible”; un discurso que se ha vuelto hegemónico en materia internacional y con el que se esconde una gestión consensual-policial que obedece siempre a intereses muy

¹¹⁶⁰ *ibid.*

¹¹⁶¹ Rancière, *El odio a la democracia*, p. 87

¹¹⁶² *ibid.*, p. 84

¹¹⁶³ *ibid.*, p. 86

¹¹⁶⁴ *ibid.*, p. 89

concretos. Rancière recela por tanto de la construcción funcional del nuevo cosmopolitismo que se teje al margen del control ciudadano y en la que, tanto Habermas como Negri y Hardt, depositan sus esperanzas. El francés trata de algún modo de advertirnos de que la recuperación de la democracia no llegará sin una acción política que configure un nuevo demos.

Quizás podríamos decir, en su jerga, que no habrá democracia más allá de nuestras fronteras sin que los hoy incontados por una policía internacional que se teje por encima de nuestras cabezas presenten sus subjetivaciones en el nuevo sistema internacional de subjetivaciones, o sea, en un nuevo demos mundial que todavía está por confeccionar. Pero este tipo de lecturas cosmopolitas de Rancière no deben ocultar en ningún caso sus recelos. A pesar de la importancia que atribuye a la idea de humanidad, en tanto radicalización del sentimiento de igualdad que origina la política, para él es un concepto que pierde utilidad como apoyo para una subjetivación eficaz más allá del propio demos. Si no se comparte ese vínculo político “todavía falta(rá) (...) la construcción del daño [tort] como vínculo de comunidad con aquellos que no pertenecen al mismo común”.¹¹⁶⁵ Es decir, mientras la política no ensanche el demos, las subjetivaciones políticas deberán, desde un marco local y ocasional, velar al menos por la inclusión de los excluidos, de los inmigrantes, los asilados, los parados, etc.

Dicho esto, no conviene acabar el epígrafe sin apuntar al menos tres grandes semejanzas con Habermas que Rancière seguramente se niega a calibrar. Lo cierto es que los dos coinciden en la importancia de compartir un mismo demos para reivindicar en serio cuestiones de justicia: para subjetivar a los excluidos (Rancière) o para hacer efectiva la soberanía popular (Habermas). Este es un elemento realista que anida en ambos: por eso Habermas se preocupa por construir actores políticos de nivel intermedio a imagen de la UE; y por eso se preocupa tanto de la cuestión de la *finalité*, o sea, de definir sus fronteras definitivas de cara a limitar las futuras ampliaciones y construir ya un cierto sentimiento de pertenencia a Europa desde el patriotismo constitucional. Además, ambos tratan de librar las aporías a las que se enfrentan los derechos humanos (derechos del hombre y del ciudadano) dándoles un valor heurístico: enraizado en su rostro de Jano (Habermas); o como sustrato de la igualdad que inicia la política, como contenido concreto de rechazo a cualquier diferencia y como reivindicación de un sitio en el diálogo (Rancière). Y ambos parecen tener en mente la ampliación del demos hacia el cosmopolitismo: como deriva natural de la política que reivindique coherentemente la singularidad, a partir de la común humanidad, en cada reconfiguración del demos o “vinculación política” (Rancière); como forma de recuperar la soberanía popular, arrebatada por los imperativos sistémicos que vuelan por encima de nuestras soberanas cabezas, para lo cual hoy hará falta una soberanía multinivel (Habermas).

El reto que Rancière le plantea a Habermas es el de explicar dónde puede la ciudadanía cosmopolita reivindicar o luchar por esas subjetivaciones que (y estos hoy lo tienen ambos claro) enraizan en la radical igualdad del hombre en tanto *hombre*.

¹¹⁶⁵ Rancière, *El desacuerdo*, p. 172

1.2.2 Chantal Mouffe y los proyectos contrahegemónicos:

Rancière se previene mucho de dar el paso hacia el cosmopolitismo, porque entiende la necesidad de pertenecer a un demos, además de a la humanidad, si se quieren plantear subjetivaciones radicadas en la igualdad que sean creíbles. Mouffe, sin entrar en conflicto con lo expuesto por Rancière, desechará por lo mismo el cosmopolitismo pero sin renunciar a promover un orden internacional más justo. De esa voluntad emana su propuesta de creación de espacios regionales contrahegemónicos que sean capaces de arrostrar los desafíos de la ya emergida comunidad internacional. Con ello se opondrá a la política hegemónica de Bush y al legalismo cosmopolita de Habermas, pero también a la poco creíble propuesta de Hardt y Negri.

En su intento de combatir las perversiones del ideal cosmopolita la autora demanda crear instituciones que permitan convertir al “enemigo” schmittiano en “adversario” (persistiría la figura del “enemigo” que sería quien cuestiona las bases mismas del orden democrático), transformando el antagonismo en un agonismo que garantice el pluralismo de instituciones, discursos y formas de vida, y gracias al cual se puedan cuestionar las relaciones de poder establecidas.¹¹⁶⁶

De ahí su propuesta de “democracia radical”, que busca ampliar lo democrático desde una lógica de lo político, exaltando su agonismo inherente por encima del ideal de consenso normativo.¹¹⁶⁷ Por raro que parezca, su intención es resucitar críticamente a Schmitt para alejarse de las trampas (conservadoras) que conllevan la idealización del consenso, pero evitando caer, como le sucedió al jurista alemán, en la violencia de lo irracional. En su afán por defender el agonismo contra la hegemonía consensual, abogará por una división del mundo en inconmensurables “esferas de soberanía”. A riesgo de convertir el derecho internacional en un descarnado juego de poder propicio a las potencias dominantes, su intención es ir construyendo proyectos contrahegemónicos que, frente a la hegemonía occidental (que se escondería tras el discurso cosmopolita) sobre la arena única que se ha ido creando, produzcan una representación conflictiva del mundo, donde el enfrentamiento de posturas opuestas consiga movilizar políticamente las pasiones. Se construirían así las identidades políticas que produzcan el compromiso político apasionado.¹¹⁶⁸

Entre esos proyectos que configurarían un nuevo orden multipolar figuraría, igual que para Habermas, la unión política europea, que junto a otras alianzas podría contrarrestar la hegemonía estadounidense. Se trataría así de tender hacia un equilibrio regional entre distintos polos, cada uno con sus valores y su modelo vernáculo de democracia.¹¹⁶⁹

¹¹⁶⁶ Mouffe, *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, pp. 11-15. Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, (Barcelona: Gedisa, 2003), p. 109

¹¹⁶⁷ Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, (México etc.: Fondo de Cultura Económica, 2004).

¹¹⁶⁸ Chantal Mouffe, *On the political*, (London: Routledge, 2000), pp. 24 y s.

¹¹⁶⁹ *ibid.*, p. 129

Sin embargo, más allá del mérito de las objeciones que plantea a Habermas, no queda convenientemente fundamentada una propuesta según la cual sólo multiplicando las fronteras podría surgir una política global agonal.¹¹⁷⁰ De entrada, nunca ha quedado bien justificado el paso desde el necesario reconocimiento recíproco como base de la individuación hasta la necesidad política de construirse *contra* otra comunidad. De hecho, más allá de sus propios corolarios políticos fallidos, no hay nada en los presupuestos filosóficos de Hegel o Taylor que haga pensar que es necesario erigirse frente a otra soberanía para entenderse como un “nosotros” político: esto más bien parece ideología cegadora derivada del paradigma westphaliano. Que sea útil la figura del “exterior constitutivo” o incluso que la democracia sea inherentemente agonal no implica que haya que excluir al otro de la ciudadanía. Si Mouffe derivase esto de sus premisas –si se acogiese más a sus influencias derridianas y menos a las schmittianas– no ahogaría la vía cosmopolita.¹¹⁷¹

El internacionalismo, en tanto defiende las bondades de un equilibrio multipolar, no deja de ser una extensión del realismo estatista y no está exento de problemas y déficits conceptuales. Evidentemente, cuando se da por sentado que el cosmopolitismo es la ideología del globalismo neoliberal, y a la vez de la superpotencia que trata de universalizar el “modo de vida americano”¹¹⁷², la teoría política actual no tiene más remedio que considerar el cosmopolitismo y el internacionalismo como teóricamente incompatibles.¹¹⁷³ Pero al fin y al cabo esto es tanto como decir que el poder hegemónico es incompatible con un equilibrio multipolar; o sea, como no decir nada. A partir de tan débiles premisas (que parecen enraizar en la convicción de que somos incapaces de trascender los criterios de justicia marcados por la razón de Estado), la izquierda internacionalista, en general, identifica al cosmopolitismo como un discurso intrínsecamente local que es subrepticamente imperial: “es típico del cosmopolitismo construir utopías políticas de modo estético o ético, de modo que puedan jugar más efectivamente un papel que a menudo muestra ser, si lo examinamos, en último término económico”.¹¹⁷⁴

De este modo, la alternativa internacionalista pasa por el respeto y la cooperación entre los pueblos, sobre el presupuesto de la aceptación de las diferencias políticas y culturales (y, cabría reprocharles, de la homogeneidad dentro de las mismas), es decir de la permanencia de los Estados y pueblos actuales. Sólo desde el marco nacional (por defectuoso que sea) se podría mantener algún control sobre el poder político y económico y alguna capacidad de transformar las relaciones sociales, de la misma manera que es la condición estatal la que permite a las sociedades más débiles disponer de algún grado de soberanía real.

¹¹⁷⁰ Paulina Tambakaki, "Cosmopolitan or agonism? Alternative visions of world order," *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 12, no. 1 (2009): 101-116, p. 103

¹¹⁷¹ Arash Abizadeh, "Does collective identity presuppose an other? On the alleged incoherence of global solidarity," *American Political Science Review* 99, no. 1 (2005): 45-60, p. 55, 57

¹¹⁷² Peter Gowan, "The new liberal cosmopolitanism," in *Debating cosmopolitanism*, ed. Daniele Archibugi. (Londres, Nueva York: Verso, 2003), 51-66.

¹¹⁷³ Timothy Brennan, "Cosmopolitanism and internationalism," in *Debating cosmopolitanism*, ed. Daniele Archibugi, (Londres, Nueva York: Verso, 2003), 40-50, p. 41

¹¹⁷⁴ *ibid.*, p. 45

En defensa de su estatismo la mayoría de internacionalistas de izquierda recurrirán al “argumento económico” para fundamentar su negativa a “borrar esas fronteras jurídicamente antes de que existan las condiciones materiales para hacerlo equitativamente”.¹¹⁷⁵ Sobre este argumento reclamarán asentar todo proyecto político sobre las bases de las condiciones materiales y de los conflictos reales de las sociedades, advirtiéndonos de los riesgos que conlleva pretender construir el orden político sobre abstracciones morales, como son los derechos del hombre. En suma, Mouffe llamaría a no poner el carro delante de los bueyes, a riesgo, parece, de mantener el statu quo por miedo a empeorar la cosa.

1.2.3 Danilo Zolo contra el modelo de la Santa Alianza:

Optar por una vía intermedia entre la traslación de la institución estatal al plano supranacional y continuar con el modelo estatista de Westphalia (ahora entre grandes actores internacionales), no exime aún a Habermas de hacer frente a una dura crítica realista señalada por Danilo Zolo.¹¹⁷⁶

El mismo Habermas admite que en su propuesta el monopolio de la violencia seguiría en manos de los Estados, aunque éstos cederían formalmente al Consejo de Seguridad el derecho a decidir sobre el uso de la fuerza militar, “excepto en el caso de la legítima defensa justificada”.¹¹⁷⁷ En este sentido, la hipotética organización mundial se iría construyendo a partir de una soberanía multinivel, mediante una juridificación del poder que vaya desde los Estados hasta la organización supranacional, pasando por organizaciones regionales; todo un entramado jerarquizado y sometido a principios universalizables, apuntalados en la cúspide por la organización supranacional. Se dibuja una organización política que dependería en último término, para ser viable, de las grandes potencias, de lo que Zolo llama el modelo de la “Santa Alianza”.

En otras palabras, Zolo advierte de lo difícil que resulta que una constitucionalización cosmopolita (aun sin gobierno mundial) no sea en la práctica más que el gobierno de una potencia o de un grupo de potencias dominantes en el escenario mundial, que se apropiarán de las instituciones mundiales en beneficio de sus intereses.

Al igual que Mouffe, Zolo recuerda las premisas realistas para enfrentarse a lo que tiene por el ingenuo, cuando no interesado y siempre peligroso, proyecto cosmopolita. Mantendrá que la soberanía estatal es una falla irrebasable en política exterior y que ignorarlo nos lleva a avalar, por la puerta de atrás, a los Estados soberanos más poderosos, que son los que impondrán al final sus intereses en la arquitectónica política mundial que está surgiendo, llámesela “Imperio”, “policía mundial” o, ingenuamente, “constitucionalización cosmopolita”.

¹¹⁷⁵ *ibid.*, p. 42

¹¹⁷⁶ Danilo Zolo, *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*; y, *Los señores de la paz: una crítica del globalismo jurídico*, (Madrid: Dykinson, 2005)

¹¹⁷⁷ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 323

Esta realidad realista, que se nos muestra a las claras con el derecho de veto que cinco países ostentan en la ONU, valdría exactamente igual aunque estos países no ostentasen dicho derecho: sencillamente porque con el ejército de EEUU en contra, poco podrá hacer la comunidad internacional. Contra la teoría del Imperio de Negri, Zolo mantiene que EEUU ha tejido, gracias a sus medios de comunicación, sus servicios de espionaje, su control sobre las grandes organizaciones internacionales etc., unas redes que le permiten seguir ostentando un poder hegemónico imperialista. Una potencia tal acabará condicionando (o determinando) en cada caso cuándo estaría justificada una intervención, y por tanto el modelo acabaría careciendo de legitimidad y credibilidad.¹¹⁷⁸

De ahí que su tesis principal consista en que *sólo si no hay un poder hegemónico será creíble un derecho internacional*. La estabilidad y las relaciones internacionales sólo podrán ser justas y creíbles si aparecen bloques antagónicos que eliminen el descarnado poder actual de la potencia hegemónica. Se fiará la solución, por tanto, a un equilibrio del miedo:

“Mi opinión es que sería necesario pensar en –y actuar hacia– nuevas formas de equilibrio mundial, en nombre de un regionalismo multipolar capaz de equilibrar y luego reducir y derrotar el agresivo unilateralismo estratégico del poder imperial de Estados Unidos. Y una Europa liberada del sofocante abrazo atlántico, una Europa menos occidental y más mediterránea y ‘oriental’, podría desarrollar una importante función en este sentido. Y en esta dirección se está moviendo silenciosamente en el sudeste y el nordeste de Asia el bloque chino-confuciano”.¹¹⁷⁹

1.3 Un desafío técnico: ¿un argumento económico o el interés estatista por conservar un orden socioeconómico global injusto?

Las legislaciones y políticas internacionales obedecen de facto a los intereses de los poderosos, hundiendo y frenando a las economías en vías de desarrollo. Pero aunque resulta evidente que permanecer en el paradigma estatista contribuye a las injusticias de nuestro actual orden económico global,¹¹⁸⁰ habrá conservadores que aleguen, para desmontar los ensueños cosmopolitas, que la heterogeneidad de culturas económicas impediría activar *eficazmente* programas políticos y económicos que contribuyan a redistribuciones justas de los niveles de bienestar.

1.3.1 A nivel mundial.

Es sabido que la miseria del tercer mundo está en relación directa con las instituciones internacionales que conscientemente ha ido erigiendo el primer mundo. Por eso no basta hoy con un deber de no dañar, con la mera omisión que, a lo sumo, defienda la hospitalidad con el inmigrante o cierta caridad con el extranjero. Nuestra culpa política nos impele a cambiar activamente las instituciones internacionales en beneficio de los países más pobres.

¹¹⁷⁸ Peña, *La ciudad sin murallas: política en clave cosmopolita*, pp. 179-181

¹¹⁷⁹ Negri, Hardt & Zolo, *Guías: cinco lecciones en torno a "Imperio"*, p. 34

¹¹⁸⁰ Stiglitz, *Cómo hacer que funcione la globalización*, ver también: Heikki Patomäki & Teuvo Teivainen, *A possible world: democratic transformation of global institutions*, (London: Zed Books, 2004), p. 79.

Para recuperar la arrebatada soberanía popular, sin apelar tanto a motivos morales como a la funcionalidad del cosmopolitismo, Habermas promoverá un cambio institucional que aboque en una justicia global. Pero de cara a su objetivo advierte que “la asincronía histórica de los desarrollos regionales y el desnivel socioeconómico correspondiente entre las *modernidades múltiples no pueden ser eliminados de un día para otro*”, a riesgo de producir unos desajustes estructurales inasumibles para nuestros Estados.¹¹⁸¹ Desde un punto de vista democrático, se ha incidido en el problema que supone, por ejemplo, que los medios de comunicación se concentran en siete grandes grupos. Pero las consecuencias de que un país tan inmenso como China pase a integrarse política y económicamente en un régimen institucional cosmopolita son imprevisibles y, posiblemente, devastadoras.¹¹⁸² Lo cierto es que con las asimetrías tan brutales que habría en un sistema de negociación establecido entre potencias tan desiguales como las actualmente existentes, y sin que medie ningún sistema que consiga reequilibrar sus respectivos poderes, sería hartamente difícil que el modelo de circulación del poder (que debía dar a la democracia su dimensión epistémica) se mostrase efectivo.

En consecuencia, puesto que “la asincronía histórica de los desarrollos regionales y el desnivel socioeconómico correspondiente entre las modernidades múltiples no pueden ser eliminados de un día para otro”, Habermas tratará de evitar las peores derivas de la globalización implementando un freno que consiste en un Parlamento mundial, compuesto por Estados y ciudadanos, que se haga cargo de la “*relevancia del factor temporal desde el punto de vista de la justicia.*”¹¹⁸³

Con esto Habermas no está apelando ni al elemento ético que configura la solidaridad del Estado o del órgano supranacional ni a la defensa del *statu quo* para mantener el poder de los poderosos. Si no elimina de algún modo las fronteras no es por argumentos realistas o nacionalistas, y mucho menos por una cuestión de principios, sino por argumentos pragmáticos (análogamente, en *Facticidad y validez*, nos prevenía de una apertura sin control de las fronteras que atraería una inmigración masiva que colapsaría el mercado de trabajo y que al final sería perjudicial para todos). Esto implica que este límite que hoy vale, mañana puede no valer. Y eso significa que el proyecto cosmopolita tiene todavía gran margen de maniobra para encarnarse en las instituciones.

Hacerse cargo del factor temporal para evitar que la fuerza de algunos países decante legislaciones en perjuicio de otros, exige, como ya se ha dicho, hacerse cargo desde ya de la responsabilidad política que Occidente tiene en la pobreza de los países menos desarrollados. Exige entender cuáles son las distorsiones que el poder introduce en las instituciones internacionales: debemos siempre tener presente que las desigualdades que hoy persisten responden a legislaciones y políticas internacionales que obedecen a los

¹¹⁸¹ *La Constitución de Europa*, p. 90

¹¹⁸² Joseph S. Nye Jr, "Globalization's democratic deficit: how to make international institutions more accountable," *Foreign Affairs* 80, no. 4 (2001): 2-6, p. 4

¹¹⁸³ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 91. Sobre esto ver también: Pogge, *¿Qué es la justicia global?*, 99-114.

intereses de los Estados, o sea, de los Estados más poderosos; y que es esto lo acaba hundiendo y frenando a las economías en vías de desarrollo.¹¹⁸⁴

En suma, se nos presenta una paradoja: todavía no debemos profundizar de lleno en la gobernanza global porque persisten asimetrías socioeconómicas que decantarían la legislación internacional hacia el lado del más fuerte; pero, al mismo tiempo, las instituciones actualmente existentes (y las políticas que promueven, como el “Consenso de Washington”) están hechas por los fuertes y perjudican, de facto, a los más débiles, haciéndoles cada vez más débiles. Por lo tanto, aunque sea peligroso entrar de lleno en el Parlamento mundial de ciudadanos, sí será fundamental que los ciudadanos, de alguna forma, también estén *ya* representados en algún tipo de Parlamento mundial. Sólo así se decantará la balanza desde la *perspectiva de los ciudadanos del Estado* hacia la *perspectiva de los ciudadanos del mundo*. Sólo así parecería probable acometer las reformas que hacen falta, y cumplirlas.

“Dada la interdependencia entre las naciones que ha promovido el crecimiento del comercio mundial y dado el incremento de la división del trabajo, con el masivo desplazamiento de puestos de trabajo menos cualificado a países emergentes más pobres o con menos niveles de exigencia en sus leyes laborales, en su seguro médico o en el salario mínimo, la legitimidad de estas condiciones solamente puede ser aceptada internacionalmente si se respeta el núcleo mínimo de requisitos laborales impuesto por la Organización internacional del Trabajo (OIT). Aún así, acusaciones de competencia inequitativa por parte de otras naciones pueden surgir en todo momento si las condiciones menos favorables de los trabajadores no están respaldadas por acuerdos sellados con sindicatos libres, que representan mediante un procedimiento ampliamente admitido a los propios interesados. De la misma manera, cuando una nación se incorpora a la OMC, debe aceptar un conjunto de regulaciones y condiciones de reciprocidad que inevitablemente serán desventajosas para algún sector de sus propios habitantes. (...) Si no media un procedimiento de mediación de los intereses por parte de cuerpos democráticamente elegidos, como los parlamentos, siempre persistirá la sospecha de que los órganos de consulta ‘jerárquicos’ encubren, en realidad, los intereses oligárquicos de quienes concentran todo el poder”.¹¹⁸⁵

Teniendo esto en cuenta, parece razonable colegir que incluso con el caso de China se pueden ver las bondades de la participación democrática supranacional. Es evidente que la élite china tiene interés en mantener a sus trabajadores en condiciones laborales indignas para mantener una competitividad que está permitiendo al país crecer a ritmos aceleradísimos. De este modo, el pastel de la riqueza no deja de crecer; algo que beneficia año a año a quien reparte. Y ya se sabe quién reparte en un sistema de partido único. Sin embargo, si participaran representantes de los chinos en un Parlamento mundial, posiblemente dejarían de defender “intereses nacionales”, de los cuales la mayoría no se beneficia, y pasarían a reivindicar un orden económico mundial más justo al tiempo que tratarían de mejorar sus condiciones laborales. De este modo, por una parte, gracias al aumento de los salarios en China y de la mano de la mejora real de la calidad de vida en esos países, aumentarían también los costes de producción, dando respiro a nuestras economías productivas y frenando la locura de las deslocalizaciones en ese “race to the bottom”.

¹¹⁸⁴ Cf cap. 4.3 en este trabajo.

¹¹⁸⁵ Guariglia, *En camino de una justicia global*, p. 132

El único *handicap*, no menor, es que será necesaria una opinión pública capaz de juzgar las opiniones de los diversos grupos de interés, pues de lo contrario será imposible admitir que la decisión final representa el bien común de la comunidad.

1.3.2 A nivel europeo:

1.3.2.1 ¿Un problema de heterogeneidad de culturas económicas o los pingües beneficios de la crisis? ¿Otra culpa alemana?

Tras la crisis de las *subprime* en agosto de 2007, se produjo la crisis de liquidez de 2008 que se llevó por delante a Lehman Brothers e hizo tambalearse al sistema bancario y financiero, provocando, en 2010, una crisis en el conjunto de la Eurozona. Esto derivó, en 2011, en una crisis de deuda soberana en muchos países europeos; entre ellos España, que vio comprometido desde entonces el flujo de crédito hacia la economía real. Contra esta debacle mucho se ha insistido en avanzar en la integración económica y política de la UE, pero muchas son también las voces críticas que se han alzado por considerar que esta integración puede ser perjudicial en condiciones de heterogeneidad de culturas económicas. Probablemente hay más intereses ocultos que verdad en esta última tesis.

Desde 2010, la UE ha tratado de enfrentar los problemas en dos fases.¹¹⁸⁶ En primer lugar, tratando de preservar el sistema financiero con un ingente rescate, del 10% del PIB de la UE, para financiar las garantías de los bancos en dificultades y frenar el círculo vicioso del sobre-endeudamiento europeo. En segundo lugar se procedió a reformar el régimen reglamentario, imponiendo unas medidas de austeridad sin precedentes, pero ahondando al mismo tiempo en la integración política y económica de la UE de cara a alcanzar una unión fiscal, económica y política. Medidas con nombres tales como el “Semestre europeo”, el “Six Pack”, el “Two Pack”, el “Fiscal Compact” o el “MEDE” han profundizado en la gobernanza económica, la coordinación de las políticas económicas, la supervisión presupuestaria, la armonización fiscal o la financiación de la deuda. Fundamental ha sido también el papel del Banco Central Europeo (BCE), pues las primas de riesgo de los países periféricos (la diferencia entre los intereses que cada uno de éstos paga por sus intereses y la que paga Alemania, que es la que menor riesgo de impago tiene) que hasta entonces habían estado sometidas a brutales crecidas y especulaciones, bajaron enseguida hasta niveles razonables cuando su presidente, Mario Draghi, dijo que se haría “lo que hiciera falta” para salvar el euro, es decir, que si se terciara el BCE compraría deuda soberana sin parar.

En junio de 2012, el presidente del Consejo Europeo, Herman Van Rompuy, presentó un informe que hoy debe servir como hoja de ruta para volver a la senda del crecimiento y la austeridad: “Hacia una auténtica Unión Económica y Monetaria”. Entre diversos mecanismos (marco financiero común, marco presupuestario para coordinar presupuestos comunitarios y nacionales o un marco de política económica integrada para

¹¹⁸⁶ Pérez Caldentey & Ignacio, "Unión Europea y crisis económica," *Claves de Razón Práctica* 232 (2014): 31-39, pp. 32 y ss

fomentar el crecimiento, el empleo y la competitividad) destaca el proyecto de Unión Bancaria, que deberá avanzar en las funciones de supervisión, resolución y financiación.

El problema, al que ya llegamos, es que todo este proceso se ha realizado de espaldas a la legitimidad democrática y sin mostrar visión política o un “plan maestro”, en palabras de Monti. Esto, además de un problema intrínseco, desincentiva a la ciudadanía¹¹⁸⁷ y frena la integración, lo cual es pasto para los crecientes populismos y partidos de extrema derecha que comienzan a aflorar con fuerza en Europa.

Y aquí ya no podemos dejar de mirar a Alemania, que, avergonzada por su pasado, parece rechazar el liderazgo político mientras, paradójicamente, ha impuesto con firmeza sus recetas ordoliberales en el plano económico.¹¹⁸⁸

Es claro que en este proceso Alemania ha ganado la guerra financiera. Ha liderado la fiscalización de bancos y cajas europeas a partir de un tamaño que permite ocultar los balances de sus propias cajas. A esto hay que añadir que Alemania “aporta un 27% al fondo de rescate común europeo, Francia proporciona un 20% y España e Italia juntas un 30%. Y si lo calculamos per capita, la aportación alemana ocupa el sexto lugar entre 17 países. Sin embargo, esas cifras no suelen hacerse públicas en Alemania, así que el contribuyente alemán medio tiene la sensación –que las autoridades políticas hábilmente alimentan– de que él paga los platos rotos de los demás.”¹¹⁸⁹ Además, mientras muchos países europeos pagan exorbitados intereses por su deuda, Alemania se endeudaba a coste cero, cuando no ganaba dinero endeudándose: ha ahorrado hasta 41.000 millones de euros debido a las facilidades para financiarse.¹¹⁹⁰ Se han aprovechado también de que los capitales “del sur” han huido a Alemania, buscando refugio en su estabilidad financiera. Todo esto, evidentemente, hace muy viable su Estado de bienestar (les ha permitido bajar la edad de jubilación, aumentar prestaciones, subir el salario mínimo, etc) al tiempo que pone palos en las ruedas a la viabilidad social de otros muchos países europeos, incapaces de financiar sus servicios sociales más básicos. Y, sin embargo, su empeño ordoliberal en centrar toda su economía en la exportación pasa por reducir las inversiones públicas en el interior y por cerrar el grifo de sus importaciones. Es decir, a pesar de su posición de privilegio, ha rechazado promover una política anticíclica, que pasaría por promover sus importaciones (que serían las exportaciones de los países más ahogados de la periferia) y por alentar la creación de masa monetaria por cualquier vía.

En ese sentido, siguiendo a Claus Offe, Habermas cree que Alemania tiene un deber moral frente al resto de Estados europeos.¹¹⁹¹ Atribuyendo netamente culpas políticas, Habermas recuerda que Alemania ha sido una gran beneficiaria de la moneda

¹¹⁸⁷ En 2013 sólo un 30% de la ciudadanía tenía una imagen positiva de la UE y sólo el 31% confiaba en ella. Un 57% desconfiaba.

¹¹⁸⁸ Salvador Martínez, "Alemania: dominio sin imperio," *Claves de Razón Práctica* 232 (2014): 44-53.

¹¹⁸⁹ Monika Zgustova, en: http://elpais.com/elpais/2013/04/23/opinion/1366736357_580585.html

¹¹⁹⁰ *ibid.*, p. 51

¹¹⁹¹ Jürgen Habermas, "Democracy, solidarity and the european crisis," in *Roadmap to a social Europe*, eds. Anne-Marie Grozelier, Björn Hacker, Wolfgang Kowalsky, Jan Machnig, Henning Meyer & Brigitte Unger. Social Europe report, 2013), 4-13, p. 9

única, aumentando sus exportaciones. Y, puesto que son esos excedentes de exportación los que agravan los desajustes dentro de la unión monetaria, Alemania no deja de ser parte del problema del resto de países.

Sólo nos queda acogernos a su interés económico y esperar a que se le ocurra elevar nuestra capacidad adquisitiva (vía redistribución presupuestaria) y proporcionarnos crédito. Tiene varios motivos para hacerlo. El primero es que ya hemos introducido en la Constitución la prioridad del pago de la deuda. Por lo tanto, ellos cobrarán de ese modo el dinero (y los intereses) que nos presten. Pero es que, además, la economía alemana hace años que depende de sus exportaciones, pues la baja capacidad adquisitiva de los alemanes hace que su mercado interno sea poco dinámico: si hoy Alemania es más competitiva en esa “race to the bottom” (que favorece las exportaciones) es porque flexibilizó antes que nadie su mercado de trabajo. Creó, por ejemplo, un millón y medio de puestos de trabajo al convertir un millón y medio de puestos de trabajo a jornada completa en tres millones de puestos de trabajo a tiempo parcial. Estos son los famosos *minijobs*. Por tanto, como el mercado europeo no puede comprar sus productos (como ya está sucediendo) su economía se va a resentir (como también está ya sucediendo).

1.3.2.2 Por una integración contra la heterogeneidad de culturas económicas

A pesar de las esperanzas que se puedan tener, lo cierto es que si la Unión Monetaria fracasase, se avalaría a quienes, como Wolfgang Streeck, piensan que nuestras culturas económicas son tan heterogéneas que el proyecto de integración europeo es inviable.¹¹⁹²

Es cierto, admite Habermas, que a corto plazo pueden ser decepcionantes los efectos conseguidos por los estímulos al crecimiento económico en las regiones menos avanzadas, como hoy muestran los procesos de equilibrio en la antigua RDA (desde la reunificación) o en el *Mezzogiorno* italiano. Pero, tras descartar estas objeciones por su poca representatividad¹¹⁹³, pasará a enfrentar los problemas económicos más representativos de las regiones del sur de Europa.

En uno de sus últimos artículos¹¹⁹⁴ Habermas explica que a causa de las deficiencias con las que se integró la moneda única, sin velar por las precondiciones necesarias (se introdujo como excusa para una futura integración política y económica), se vienen acentuando más y más los desequilibrios estructurales entre las economías nacionales. Sin unión decisoria en materia económica, financiera y social, jamás se podrá alcanzar una

¹¹⁹² Habermas, *¿Democracia o capitalismo? (reseña de un libro titulado Gekaufte Zeit – Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus [Tiempo comprado. La aplazada/suspendida crisis del capitalismo democrático] de Wolfgang Streeck)*

¹¹⁹³ Durante 40 años la RDA ni siquiera tuvo un sistema económico similar (capitalista) a la RFA, pese a lo que tuvo que acoplarse a un proceso de asimilación, que al estar dirigido por las élites de la RFA, no atendió a todos los intereses en liza. Pero aun así, Habermas observa que a medio plazo, las cuantiosas transferencias sí parecen surtir el efecto deseado. Lo que desacredita el ejemplo del *Mezzogiorno* es que se trata de una “región desfasada y pauperizada, social y culturalmente premoderna, con rasgos no estatales y sometida al yugo de la Mafia”.

¹¹⁹⁴ *ibid.*

unión en el mercado de trabajo o similares niveles de prosperidad. Pero lo importante es darse cuenta de que esto seguirá así mientras los Estados sigan pensando en clave nacional.

Por eso, su hoja de ruta pretende buscar integraciones respecto a algunos temas clave como las políticas fiscales, presupuestarias y económicas de los Estados. Se trata de buscar acuerdos para que la política económica de un Estado miembro no se lleve a cabo si produce externalidades negativas en otro. Las políticas presupuestaria y fiscal comunes podrán servir como instrumentos anticíclicos. La inversión pública europea deberá luchar contra los desequilibrios financieros provocados por la Unión monetaria; los eurobonos y la financiación del pago de la deuda deberán servir para colectivizar parcialmente el pago de la deuda. Y todo esto, a su vez, liberará al banco central de la tarea, que mediante las declaraciones de Draghi informalmente ha hecho suya, de prevenir la especulación contra los Estados.

Para que esto sea posible serán necesarias transferencias para una redistribución transnacional, lo cual requiere legitimación, lo cual, a su vez, requiere una Unión política real, con mayor peso del Parlamento Europeo (y con un aumento de las relaciones interparlamentarias) como la propia Comisión propone. Sin embargo, Habermas acusa directamente a la Comisión de frenar la integración cuando considera las reservas de los jefes de Estado y cuando adhiere al principio de exhaustividad (Tratado de Lisboa), que reserva una vía gradual y limitada para la transferencia de competencias desde los Estados miembros hacia la UE.

Puede que la política de consolidación, que mediante la austeridad pretende frenar en seco el endeudamiento, sea el mejor paso hacia la constitución económica europea, imponiendo “las mismas reglas para todos”. Pero lo cierto es que, en la práctica, la UE sigue privilegiando a los medios rectores de imperativos sistémicos (como los que defienden a toda costa la salvaguarda del euro) frente a la democratización, que queda reducida a una “promesa, como la luz al final del túnel”, dice Habermas.

Esta postura, displicente con la legitimidad democrática (al desacoplarse de los parlamentos nacionales), alienta la ficción de una soberanía fiscal de los Estados miembros que serían considerados ilusoriamente como iguales. “La presión que ejercen los mercados financieros sobre los políticamente fragmentados presupuestos nacionales agudiza la percepción que los colectivos afectados por la crisis tienen de sí mismos”.¹¹⁹⁵ En este sentido la crisis enfrenta a países *donantes* y *perceptores*, atizando en consecuencia el nacionalismo. Por eso Habermas insiste en que una política que se hace *para* el pueblo, y en ningún caso *por* el pueblo (una tecnocracia sin raíces democráticas) no tendrá motivación suficiente para defender el interés general y la redistribución de los beneficios originados por los imperativos financieros de inversión de capital.

¹¹⁹⁵ Habermas asegura que el propio Wolfgang Streeck nos descubre este potencial demagógico: “En la retórica de la política internacional de deudas, aparecen las naciones de concepción monista como si fueran actores morales integrados de responsabilidad común; las relaciones internas de clase y dominación no se contemplan ni se consideran (p. 134)”. Sobre esto: Habermas, *¿Democracia o capitalismo?*

La cuadratura tecnocrática del círculo que busca la Comisión (salvar al euro y dar pasos hacia la integración) al margen de la democracia carece de sentido y nos aboca a una democracia de mercado desacoplada de los impulsos legitimadores o racionalizadores de la sociedad civil. Ponernos al abrigo de los ataques de los imperativos financieros requiere centralizar nuestra capacidad reguladora en un igualitario marco supranacional para una comunidad política democrática. Urge pasar de la unión monetaria a una unión política con una forma heterodoxa de soberanía.

Pero, para tranquilidad de aquellos que temen las consecuencias de un proceso demasiado rápido, Habermas remite también a las innovaciones jurídicas que ya han introducido los tratados: el proceso decisorio de la “doble mayoría” o “la composición ponderada del Parlamento Europeo que, precisamente desde el aspecto de una representación justa, viene a tener en cuenta las grandes diferencias de número habitantes en los estados miembros pequeños y medianos”.¹¹⁹⁶

Por lo demás, no queda más remedio que continuar con la integración económica capitaneada necesariamente por una previa y aún más necesaria integración política. Y, siguiendo esta lógica, lo que en ningún caso debería haber es recurrir al derecho a abandonar la Unión como en principio permitiría el artículo 50 del Tratado de Lisboa.

En primer lugar, este artículo resulta ya antidemocrático porque no se entiende que pueda haber un derecho a romper con la comunidad de justicia que es el Estado. De otro modo, se otorga un poder de chantaje al más fuerte, cosa que es democráticamente inasumible. Es cierto que la soberanía que da luz a Europa es incompleta y heterodoxa, pero, al menos normativamente, no tiene sentido apelar a tal derecho. Y lo ideal, desde luego, sería que dejase de existir en los siguientes tratados.

Pero es que, además, para los países más ahogados por la crisis económica, cuya solución quizás pasaría por irse y recuperar los instrumentos de política monetaria cedidos desde el 92, este derecho queda vacío en la práctica: no pueden irse por las amenazas que eso supondría para la financiación de su deuda. Y los que aún podrían irse son países excedentarios, como Alemania, que se está beneficiando de la crisis y no quiere una integración política que le obligaría a desprenderse de un derecho que le permite capitanearlo todo a su arbitrio.¹¹⁹⁷

1.4 Una jerarquización cosmopolita contra las injusticias heredadas

1.4.1 Contra la república mundial y el internacionalismo

En definitiva, como muestran las advertencias anticospopolitas de Danilo Zolo respecto al modelo de la Santa Alianza (que, tras el Guantánamo de Bush, hoy se vislumbra, por ejemplo, en la preponderancia política de Merkel en las políticas de la UE)

¹¹⁹⁶ *ibid.*

¹¹⁹⁷ Manis Varoufakis, *La Europa desquiciada en el actual contexto de la economía mundial*, (<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=6100>, 2013)

no está nada claro que en el panorama *trans-* y *supracional* no esté en juego la sujeción del poder de los Estados. A pesar de los anhelos de Habermas, sigue pareciendo muy certera la tesis de Thomas Nagel: los marcos políticos y sociales particulares son el contexto primario de la justicia. Los estados nacionales y la estructura económica de las sociedades son determinantes para la injusticia o la creación de justicia. Aunque se pueda hablar de algún tipo de difuso “humanitarismo” pre-político, lo cierto es que sólo defenderemos y garantizaremos (mediante la coerción que proporciona el monopolio legítimo de la violencia –delegado, bajo las condiciones del Estado de derecho, por el sujeto soberano a su gobierno–) los derechos y libertades de nuestros conciudadanos, de aquellos que participan con nosotros en el procedimiento democrático que positiva esos derechos con fuerza *erga omnes*. Por tanto, se necesitaría un orden global, con la interrelación y la reciprocidad que presupone el vínculo conciudadano, que justificase una obligación de redistribución, para poder garantizar una justicia universal o cosmopolítica.¹¹⁹⁸

Ya se ha dicho que, desde Nagel y contra él, Schmalz-Bruns advierte un “hueco” que, en la arquitectónica habermasiana, se abre entre las expectativas de legitimación de los *ciudadanos del mundo* (orientados por estándares universalistas) y las que tienen los *ciudadanos del Estado* (orientados por intereses nacionales o regionales). Por eso defiende la juridificación democrática sin reformulaciones que la adecuen a la constelación posnacional; es decir, pretende conservar la estructura del Estado nación a gran escala. Se trataría de tener dispuestos “los factores indispensables de ‘estatalidad’ en su concepción abstracta” para la domesticación, en las redes del derecho constitucional, de una política mundial revestida de poder, “volviéndolos a especificar según el contexto”.¹¹⁹⁹

No obstante, puesto que para muchos la vía a tal república mundial es harto improbable (exige que el Estado se aniquile, abandone su ser) e incluso indeseable (un monopolio de poder tal, sin contrapoderes militares eficaces, al modo hobbesiano, resultaría escalofriante), la filosofía política hace bien en buscar propuestas que no dependan de un monopolio único de la violencia, como es el caso de la “soberanía compartida en el origen de la comunidad que va a constituirse” bosquejada por Habermas.

Sin embargo, tampoco es buena propuesta la del internacionalismo de izquierdas ni, en general, la estrategia defensiva del realismo: echan por la puerta lo que, acto seguido, introducen por la ventana. Proponen redes internacionales de regulación, coordinación y resolución de problemas, de estructura compleja (varios niveles pero sin autoridad política suprema), para evitar instituir un poder supraestatal fuerte. Pero lo único que consiguen es generar un nuevo problema de desgobierno; un vacío de autoridad, de responsabilidad política y de legitimidad. ¿Quién es el responsable en un conjunto de redes públicas y privadas de varios niveles que se solapan sin criterio alguno de asignación de funciones?

¹¹⁹⁸ Nagel, *The problem of global justice*.

¹¹⁹⁹ Habermas, *¡Ay, Europa!*, p. 114. Sobre esto, ver también: William E. Scheuerman, "Postnational democracies without postnational states? Some skeptical reflections," *Ethics and Global Politics* 2, no. 1 (2009): 41-63.

¿Ante quién son responsables las organizaciones transnacionales como las ONG's?¹²⁰⁰ ¿En ausencia de una entidad supraestatal que regule el suministro de bienes públicos, por qué no iban los Estados a actuar como *free riders*?

En definitiva, con sus intentos de prevenir la política hegemónica o *pax americana*, no dejan de reproducir los errores o perversiones del realismo político: sucede, contra lo que prevén, que todo equilibrio acaba siendo inestable. Bajo apariencia de estabilidad, el equilibrio multipolar de una gobernanza mundial sin gobierno esconderá *siempre* una jerarquía indeseable. Reflejará las relaciones de poder existentes en la medida en que sus instituciones y convenciones estarán al servicio de los poderosos, del capital global.

Y si el internacionalismo, tras detectar los peligros del cosmopolitismo, no los arrostra satisfactoriamente, ¿puede acaso el cosmopolitismo de Habermas evitar reforzar ideológicamente al neoliberalismo? ¿Partirá del conocimiento de las condiciones materiales para evitar las abstracciones morales? Quizás conviene hacer un par de apuntes acerca de la propuesta de Habermas en aras de relativizar mucho las críticas realistas que se lanzan a su propuesta.

En primer lugar, es de justicia reconocer que Habermas no ignora en absoluto el problema señalado por el realismo, ni en la forma de internacionalismo de izquierdas que defiende un equilibrio defensivo del poder, ni en la forma conservadora de quienes arguyendo la existencia de importantes asimetrías económicas niegan que sea factible encaminarse hacia el cosmopolitismo sin sumirnos en el caos. Él advierte con claridad que la OMC, el BM, e incluso la UE o la ONU, revelan una composición selectiva y asimétrica del poder.¹²⁰¹ Al igual que la izquierda internacionalista, y renovando en buena medida la crítica marxista a los derechos humanos, Habermas anticipa las distorsiones que el poder introducirá en las negociaciones, incluso en las más transparentes, y no cree que sea muy asequible obtener un orden perfectamente equitativo y un derecho completamente justo. Es obvio que no existe una estructura básica global, que el creciente descontrol del sistema financiero nos ha sumido en una situación caótica y que la carencia de gobernanza global implica que el control sobre el poder político continúa en manos de los Estados-nación. En este sentido es verdad, como advierte Guariglia, que “estamos aún muy lejos de la *constitucionalización* de un orden global”.¹²⁰²

Lo que ocurre es que, frente a los que ven en esto una señal realista que nos conduce necesariamente a la desglobalización, podríamos decir que Habermas se une a quienes piensan que

“entregarse al escepticismo realista es un modo de evadir los problemas y limitarse a defender el *statu quo*. Buscar, en cambio, seguir tejiendo una red de normas internacionales que intermedien entre los pueblos en conflicto, garanticen la protección de los individuos contra

¹²⁰⁰ Robert O. Keohane, "Global Governance and Democratic Accountability," in *Contemporary political philosophy. An anthology*, eds. R. E. Goodin and P. Pettit. (Oxford: Blackwell, 2006), 697-709.

¹²⁰¹ Habermas, *¡Ay, Europa!*, p. 96

¹²⁰² Guariglia, *En camino de una justicia global*, p. 123 y 105.

discriminaciones y violencias de toda clase, y constriñan los abusos y deniveles de la economía en el nivel internacional es el único camino que se nos abre hacia una justicia global”.¹²⁰³

En esa línea, Habermas ve en las distorsiones que hoy nos alejan de las constitucionalización del orden global, precisamente el fundamento para reclamar, de nuevo, el equilibrio entre apertura y clausura que ha caracterizado las mejores etapas de la modernización europea: “sólo podremos hacer frente de forma racional a los desafíos de la globalización si logramos desarrollar dentro de la constelación posnacional nuevas formas de autocontrol democrático de la sociedad”.¹²⁰⁴ En suma, es obvio que el cosmopolitismo debe tener en cuenta los contextos históricos y materiales concretos, y con ellos, los desequilibrios de poder. Pero debe hacerlo sabiendo que, por más que sea cierto que son los intereses los que mueven el mundo, no es menos cierto que son las ideas las que conforman los intereses. Por eso, desde un plano normativo (no sólo sistémico) sólo queda defender el cosmopolitismo como la única forma de cumplir el objetivo que el propio internacionalismo dice proponerse: una sociedad sin dominación, sin antagonismos constitutivos que dividan a los hombres.

Cabe añadir, en segundo lugar, que al no contemplar la erección de estructuras de Estado en el nivel supranacional (de cierto poder coactivo que trascienda el poder coactivo estatal), el proyecto habermasiano se puede acabar pareciendo demasiado a la opción realista del equilibrio del poder¹²⁰⁵: como el proyecto de Zolo, pasa por fortalecer el polo europeo de un *Occidente escindido* en el que se está llevando el gato al agua la posición monológica de la potencia hegemónica; e, igual que Mouffe, el alemán anima a fomentar la multipolaridad a partir de la creación de grandes *global players*. Bien sabemos que no reniega de los Estados como actores fundamentales del mundo político –pues difícilmente se desprenderán de su ser–. Sin embargo, no por ello cree que la respuesta deba quedar asentada en el estatismo, ni confunde cosmopolitismo con el cosmopolitismo neoliberal que ahora existe.

Que no fundamente su propuesta en términos realistas puede leerse como un déficit, desde luego. Pero se entiende mejor si se analiza desde su pretensión de sobreponerse tanto a las aporías señaladas por el realismo como a las aporías que se le señalan al realismo: algo falla en la tesis realista cuando desde el Renacimiento hasta la mitad del siglo XX ha habido más periodos de guerra que de paz.¹²⁰⁶ De ahí que, habida cuenta de los grandes riesgos que entraña el retorno a la política internacional clásica que supondría el defensivo “equilibrio multipolar” entre potencias, tendremos que decidir qué importancia queremos darle a las siguientes palabras de Robert Keohane: el enfoque sistémico que plantea el realismo, cosificando las relaciones internacionales y dejándolas fuera de nuestro alcance, nos impide, nos prohíbe incluso, arrostrar cuáles deben ser los

¹²⁰³ *ibid.*, p. 140

¹²⁰⁴ Habermas, *La constelación posnacional*, p. 117

¹²⁰⁵ Scheuerman, *Global governance without global government? Habermas on posnational democracy*, p. 147. Scheuerman, *Postnational democracies without postnational states? Some skeptical reflections*.

¹²⁰⁶ Guariglia, *En camino de una justicia global*, p. 71

finés de la política y nos somete al restringido juego de poder entre unidades abstractas definidas exclusivamente por su interés por el poder.¹²⁰⁷

El problema es que el derecho internacional permite, en nombre de la soberanía nacional, que un régimen político no democrático transfiera la propiedad de los recursos del país a una empresa multinacional¹²⁰⁸: “los gobiernos que actúan en nuestro nombre” imponen “un orden global coercitivo que perpetúa la pobreza extrema de muchas personas que no pueden oponer resistencia a esta imposición”.¹²⁰⁹ Pese a que algunos Estados consientan formalmente –como pueden argüir los estadistas–, no consienten los ciudadanos y menos las generaciones futuras; y, en todo caso, nadie puede renunciar a derechos inalienables, desprendiéndose de su libertad, salvo que pretendamos volver a instaurar la esclavitud. Reformulando la crítica marxista a los derechos humanos, hay que volver a decir que las exigencias de la justicia global no se justifican desde la tesis contractualista del beneficio mutuo y tienen que centrarse en la relación de interdependencia y afectación mutua entre los seres humanos.

Sin embargo, más que ahondar en el materialismo histórico, aquí nos bastaría recurrir a una fundamentación deontológica que venga acompañada de un uso anamnético de la razón dispuesto a atribuir culpas políticas y a reivindicar justicia desde la experiencia de la injusticia.

Esto significa, por una parte, que “la justicia exige el reconocimiento y disfrute de derechos (o recursos) fundamentales que aseguren la autonomía individual y colectiva; derechos que a su vez no pueden ejercerse realmente sino en el seno de sociedades con estructuras políticas basadas en la igualdad y la participación de todos los afectados”.¹²¹⁰ Forst propone, como criterio, que toda estructura social y política se justifique con argumentos que puedan ser aceptados recíproca y generalmente por todos aquellos a quienes afecta.

Pero, por otra parte, conviene escuchar a quien, como Kok-Chor Tan –en la línea de Pogge, Stiglitz y Reyes Mate– observa que los deberes de justicia no dependen de cuáles sean los principios establecidos en el sistema institucional de una sociedad; son éstos, por el contrario, los que han de ser enjuiciados desde la perspectiva de la justicia.¹²¹¹ Y todo lo que se precisa para que se pueda hablar de obligaciones de justicia es que haya una relación causal entre la pobreza de unos y la riqueza de otros, en virtud de condiciones que ambos comparten por la interdependencia existente entre ellos. Y hoy a nadie escapa que la pobreza, la calidad del medio ambiente o la garantía de derechos básicos son asuntos que dependen del resto de personas y sociedades del mundo. Si tiramos convenientemente de este hilo, cualquier coartada estatista (para sostener que la mejor propuesta es el equilibrio

¹²⁰⁷ Robert O. Keohane, *Neorealism and its critics*, (New York: Columbia U.P, 1986); citado en: Guariglia, *En camino de una justicia global*.

¹²⁰⁸ Kok-Chor Tan, *Justice without borders: cosmopolitanism, nationalism, and patriotism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 25

¹²⁰⁹ Pogge, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, p. 40

¹²¹⁰ Forst, en Peña, *La ciudad sin murallas: política en clave cosmopolita*, p. 109

¹²¹¹ Tan, *Justice without borders: cosmopolitanism, nationalism, and patriotism*, p. 34

del miedo) naufraga ante la evidencia de que son precisamente las instituciones del realismo clásico las que generan un orden mundial que causa la miseria y la injusticia global. Dicho esto, habrá que desechar también cualquier enfoque asistencialista porque no enfrentará jamás el problema básico: hay una injusticia de la “estructura básica” de relaciones de poder político y económico.¹²¹²

Valga, de momento, un ejemplo. El coltán es un mineral fundamental para la fabricación de nuestros chips electrónicos, como los de los teléfonos móviles, cuyos principales yacimientos se encuentran en el Congo. Para desgracia de los congoleños, las ansias occidentales por extraerlo en grandes cantidades y a bajo precio les ha privado del amparo de la comunidad internacional mientras se veían sojuzgados bajo la invasión de Ruanda y sometidos a las vejaciones de unas guerrillas salvajes que se han cobrado cinco millones de muertos. Los niños son explotados en las minas y en un Estado que no existe (un Estado fallido) no puede haber ciudadanos que saquen beneficio de sus recursos naturales. Y es ahí, en río revuelto, donde, además de alguna empresa ruandesa, están pescando multinacionales europeas, estadounidenses y chinas.

Pues bien, lo que nos planteamos es que, quizás, además de crear una región africana para luchar contra la hegemonía occidental o americana, habría que conseguir dar voz internacionalmente a algún representante de Congo, institucionalizar política y jurídicamente el conflicto, publicitar de verdad este asunto, concienciar a la población occidental de nuestra responsabilidad en esas masacres y en esas desgracias... Tal vez, poniendo el foco en lo que ahí pasa, nadie toleraría la impunidad de las empresas occidentales y la parsimonia de la ONU. La opinión pública mundial no toleraría determinados contratos de sus gobiernos, de los que no se sentiría orgulloso. Con determinadas condiciones y bajo el principio de publicidad, los contratos se someterían a unas normas de derecho internacional mucho más equitativas¹²¹³, garantizadas a su vez por tribunales internacionales.

En resumen, al introducir una concepción dual que contrapone la legalidad del Estado nacional (concebida como un sistema consistente –la deslealtad de Cataluña a las estructuras del Estado muestran que incluso esto es mentira–) a un sistema legal internacional, ambiguo y desregulado, el internacionalismo sólo puede quedar reducido a una brutal y muy desequilibrada lucha entre nacionalistas. Al rechazar la concepción monista del Derecho (de la juridificación democrática), el estatismo de la izquierda internacionalista sigue partiendo de la base de un estado de naturaleza entre Estados; y encima, en tanto dice tenerlo por imposible, menosprecia el objetivo cosmopolita de convertir a la unidad moral (las personas) en unidades políticas (ciudadanos o sujetos de derechos del mundo).

Frente a esto, consciente de que por definición la acción política distorsiona la comunicación, la pretensión de Habermas es velar por institucionalizar el conflicto político

¹²¹² Rainer Forst, "Towards a Critical Theory of Transnational Justice," in *Global Justice*, (Oxford: Blackwell, 2001), 168-187.

¹²¹³ Sobre el principio de publicidad y el alcance de la acción comunicativa en el derecho internacional: Risse, "Let's argue!": *communicative action in world politics*; y Risse, *Global governance and communicative action*.

a nivel internacional para garantizar cierta reciprocidad no sólo entre Estados (lo cual puede esconder grandes desigualdades) sino entre individuos. Para ello, frente a al *dualismo* (legalidad nacional e internacional), el cosmopolitismo jurídico-político prefiere promover la concepción *monista* de la relación entre ambas legalidades, a la manera de Kelsen. Evidentemente, nadie puede colegir de ahí que Habermas asiente todas sus esperanzas en un ideal de razón autónoma que conduciría a una deliberación fluida asentada en una concepción armónica de la política. Que pretenda ordenar la transnacionalización de la política no lo hace cómplice del poder; no es su voluntad servirle a nadie de coartada legitimante. Lo único a lo que desearía tender es a forzar unas condiciones que, al menos, conduzcan a unas “negociaciones *fair*”. Tratará pues de asegurar un marco en el que la negociación no reproduzca (sino más bien que rompa) los desequilibrios de poder de una política internacional clásica. Y para esto, como se verá más adelante, lo que se requiere es profundizar en las bases democráticas, en el principio de publicidad que se traducirá en la rendición de cuentas (*accountability*) y, por supuesto, en nuestra capacidad real de hacer que el poder se responsabilice por sus decisiones (*reponsiveness*).

A pesar de todo resulta evidente que se pone el dedo en la llaga cuando se afirma que siempre está en juego la sujeción del poder autoritario del Estado. Aunque pueda concebirse la constitución mundial sin gobierno mundial, Habermas (y el cosmopolitismo en general) tiene dificultades importantes para ahondar en el problema que supone un brutal desequilibrio de poder interestatal que, de cara al exterior, nos mantiene en una *comunidad de interés* (dominada por la razón de Estado), impidiéndonos entrar en una *comunidad de justicia* análoga a la estatal.

1.4.2 Entre la política mundial sin gobierno mundial y la jerarquización del derecho internacional

Para evitar caer en la política hegemónica denunciada por el internacionalismo, el cosmopolitismo de Habermas combina dos sujetos políticos: junto a los *ciudadanos* (sujeto político de cualquier propuesta cosmopolita), los *Estados* u otras organizaciones políticas transnacionales, a imagen y semejanza de la UE, seguirán siendo actores clave, pues garantizan ya, mal que bien, unos derechos y libertades. Sin necesidad de abandonar el Estado nacional, es necesario oponer a los realistas una soberanía que no se entienda como un poder absoluto y exclusivo, conforme a la lógica de “esto o lo otro”, de una oposición simétrica entre poderes.¹²¹⁴ La soberanía entendida como poder autónomo sólo toma cuerpo, especialmente en un tiempo de interdependencia efectiva entre y a través de los Estados, por medio de la agrupación y la cooperación, y no siguiendo planteamientos de “suma cero”.

Por eso Habermas no renuncia a los grandes regímenes para confeccionar esa arena política transnacional que da cuerpo a su “política mundial sin gobierno mundial”; pero no le importa tanto su papel contrahegemónico, pues no se contenta con que las múltiples violencias se contrarresten las unas a las otras; más bien los identifica, propositivamente, como el punto de partida para la coordinación internacional de la acción política. Por eso

¹²¹⁴ Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*.

se esfuerza, en sus últimos trabajos, en hacer hincapié en la necesidad de *jerarquizar en un sentido determinado* la estructura de cosmopolitización del derecho internacional: los principios morales (universales) emanados de la organización supranacional (con un Parlamento propio que promovería la interpretación de dichos principios así como la interpretación y sistematización del ordenamiento jurídico internacional, acotado a los derechos humanos y la paz) deberán condicionar la política transnacional de los *global players*. Esta jerarquización constituye una diferencia gradualmente muy significativa con respecto a la propuesta internacionalista, contra la cual Habermas no pierde la esperanza de inspirar un *correcto proceso de constitucionalización de las relaciones internacionales*.

El criterio de jerarquización es el criterio de legitimidad definido por los derechos humanos (está, por tanto, inextricablemente ligado con el Estado de Derecho) que, de acuerdo con el modelo jurídico-político habermasiano, son algo así como condiciones de posibilidad del proceso democrático refrendadas por los ciudadanos. Se trata de un criterio que, de algún modo, parecería fundar una limitación interna de la soberanía. Pero interpretado según la propuesta normativa de Habermas, *más que restringir la soberanía dichos derechos deben entenderse como su condición de posibilidad*. Servirían en todo caso para sustituir la confrontación por la cooperación entre ciudadanos con intereses particulares que se reconocen parcialmente conflictivos: es creíble que los ciudadanos aspiren a una jurisdicción que asegure los derechos humanos (positivados, garantizados coactivamente) en tanto los conciban como condición de paz y desarrollo; en tanto encuentren beneficioso aceptar un vínculo jurídico y político supraestatal compartido, precisamente porque sus intereses chocan a menudo y sin embargo necesitan convivir. Otra cosa es que la lucha por el reconocimiento de esos derechos sea larga y dura.

Evidentemente la propuesta de Habermas no es la única que camina en esta dirección cosmopolita o jerarquizante. Otros muchos autores van escrutando vías hacia un cosmopolitismo político desde el pacifismo jurídico (de Kant a Kelsen). Para conjurar los riesgos del poder mundial, Pogge propone una división mundial de poderes de carácter vertical.¹²¹⁵ La soberanía no tendría por qué estar concentrada en un único nivel y, pese a los conflictos previsibles respecto a la asignación de decisiones, cabe pensar que podría haber un equilibrio semejante al que existe entre los poderes de determinadas formas de Estados democráticos constitucionales ya existentes (como Estados federales, UE, etc.)¹²¹⁶: se alzaría así una organización descentralizada con distintos niveles y contrapesos entre poderes. Propondría, en suma, unos sistemas de controles y equilibrios, análogos a los de las democracias constitucionales estatales.

Y es que, en realidad, es difícil que un teórico de la democracia no acabe reconociendo que dicha jerarquía es necesaria, pues, de lo contrario, la democracia no se diferenciaría de un régimen totalitario en su política exterior: si los objetivos de la política

¹²¹⁵ Pogge, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, pp. 226-247

¹²¹⁶ *ibid.*, pp. 215-248

exterior están determinados por la razón de Estado, la organización política interna carece de importancia al actuar fuera de las propias fronteras.¹²¹⁷

En términos generales, se coincide en que la alternativa consiste en afirmar que es posible establecer un ordenamiento jurídico cosmopolita sin necesidad de recurrir a una estructura política mundial de carácter estatal o paraestatal. Se trata de mostrar que para recubrir el armazón jurídico no hay que acudir a una estructura análoga al Estado porque basta con una progresiva constitucionalización sin base de Estado mundial. Y esto ya comienza a ser una realidad: por ejemplo, en tanto signatarios de su Carta, los Estados reconocen el derecho de la ONU a investigar y juzgar cómo tratan a sus propios ciudadanos.¹²¹⁸

“Son cambios transformadores que alteran la forma y el contenido de la política nacional, regional y globalmente. Significan la ampliación del ámbito normativo, la extensión del alcance y la institucionalización creciente de reglas y prácticas legales internacionales –el comienzo de un ‘orden constitucional universal’, en el que el Estado ya no es el único estrato de competencia legal al que los individuos han transferido poderes públicos”.¹²¹⁹

Hay quien incluso va más lejos y afirma que, debido a la interdependencia económica y ecológica, el terrorismo y la insuficiencia del poder “duro” unilateral, se hace más plausible la analogía con el estado de naturaleza hobbesiano y, sobre todo se hace más patente que nunca la conveniencia de un orden internacional que vaya más allá del orden westfaliano o del equilibrio grociano actual, insuficientes para resolver los problemas actuales. ¿Aunque no adopte la entera forma estatal, no debe acumular la organización mundial ningún grado de monopolio de violencia legítima? Por eso Habermas se planteaba reformar la ONU para dotarle de un ejército, a pesar de que luego vuelva a negar la viabilidad de un ejército mundial. Y por eso se plantea recurrentemente dotar a la UE de ejército, de Ministerio de asuntos exteriores, etc.

Probablemente la distinción entre “Constitución” y “Estado” no puede ser tan rígida como por momentos Habermas ha pretendido; la soberanía heterodoxa (en el origen) que alumbra la constitucionalización de la actual UE no alberga unas bondades que deban cegarnos. Prueba de ello es la ingobernabilidad y el estancamiento actual de la UE. Su intergubernamentalismo provoca, en el interior, el dominio de la potencia más fuerte, Alemania; y, en el exterior, juega un papel ridículo en política internacional, como en el actual conflicto de Ucrania. Habermas ha sobrevalorado mucho la eficiencia de la heterodoxa soberanía europea; al fin y al cabo, aún no se le ha exigido pasar ninguna prueba de fuego, como cambiar en asuntos relevantes la constelación de poderes (la

¹²¹⁷ Norberto Bobbio, "Democracia y sistema internacional," *Revista internacional de filosofía política*, no. 4 (1994): 5-21.

¹²¹⁸ David Beetham, "Human rights as a model for cosmopolitan democracy," in *Re-imagining political community. Studies in cosmopolitan democracy*, ed. Daniele Archibugi. (Stanford: Stanford University Press, 1998), 58-71, pp. 61 y s

¹²¹⁹ David Held, "Law of states, Law of Peoples: three models of sovereignty," *Legal Theory*, no. 8 (2002): 1-44, p. 13

distribución competencial) o garantizar unos derechos sociales y una redistribución que vaya más allá de un presupuesto que sólo representa un 1% del PIB de la Unión.¹²²⁰

Quizás plantearse, en el medio plazo, dotarse de alguna característica más de la soberanía clásica (como de hecho Habermas empezó contemplando para la UE) sería la mejor forma de asegurar la estabilidad y la legitimidad política en el seno de una comunidad. De hecho, incluso el propio Kelsen era consciente de que sin algún tipo de capacidad coactiva el orden jurídico cosmopolita difícilmente podría ser más que una utopía.¹²²¹ Y tampoco renuncia a ello Brunkhorst, aunque prefiera limitarse a lanzar un *planteamiento negativo*, que critique la falta de democracia actual en las tres esferas jurídico-políticas (nacional, transnacional y supranacional) y que fíe a las luchas políticas la consecución de mejores cotas de democracia. Lo que sí reprocha a los realistas (Scheuerman, Nagel o Schamlz-Bruns, que advierten de la necesidad de un monopolio –estatal– de la violencia para que el derecho sea funcional) es su narrativa equivocada, según la cual el Estado moderno, el derecho y el constitucionalismo son hijos de Westphalia.

Remontándose al siglo XI en la historia de las constituciones, Brunkhorst advierte que la fórmula de los Estados particulares fue posible dentro de la concepción eclesiástica de un Estado mundial. Cada Estado, lejos de ser ese ente autosuficiente que dibuja la moderna soberanía, era una pieza del todo supremo representado por el orden eclesiástico. Esto avalaría la tesis de Hans Kelsen, según la cual, la forma estatal siempre ha convivido con el Derecho Internacional o incluso ha sido posible gracias a éste. El constitucionalismo europeo original (sin norma escrita) fue por tanto previo al Estado nación; y fue funcional incluso sin un supremo monopolio de la violencia. De aquí se extrae que el Derecho necesita un medio de coerción para cumplir su función, pero no necesariamente un monopolio de la violencia.¹²²² Pensar así el cambio de paradigma resulta tentador y es lo que permite a Habermas, a pesar del propio Brunkhorst (quien pretende mantenerse más crítico que propositivo), plantear ya una propuesta detallada para guiar la conciencia de la gente y amalgamarla en torno a programas de acción concretos y pensables; una propuesta que no se queda a la zaga de otras propuestas cosmopolitas. Al fin y al cabo, aquellos que más radicalmente defienden instituciones mundiales fuertes, tampoco proponen una República mundial sino un gobierno mundial democrático a partir de un conjunto integrado de unidades “parcialmente soberanas”, desde los ayuntamientos a las organizaciones regionales supranacionales, de acuerdo con principios de supremacía o jerarquía normativa o subsidiariedad: “no hay nada inherente al concepto de gobierno mundial que requiera el tipo de concentración de poder que preocupa a la mayoría de lo que plantean la objeción”.¹²²³

¹²²⁰ Scheuerman, *Postnational democracies without postnational states? Some skeptical reflections*, pp. 46-54.

¹²²¹ Hans Kelsen, ‘Law and Peace in International Relations’ (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1948), pp. 155-6; citado en: Scheuerman, *Postnational democracies without postnational states?*, p. 56

¹²²² Hauke Brunkhorst, "States with constitutions, constitutions without states, and democracy: skeptical reflections on Scheuerman's skeptical reflection," *Ethics and Global Politics* 2, no. 1 (2009): 65-81 p. 71, 75

¹²²³ Luis Cabrera, *Political theory of global justice. A cosmopolitan case for the world state*, (Oxford, Nueva York: Routledge, 2004), pp. 94-96, 115

2. La crítica democrática: el vínculo entre autogobierno y territorialidad

La mayoría de proyectos de democracia cosmopolítica van de arriba hacia abajo, desde las instituciones internacionales a los ciudadanos. Sin embargo, como bien sabemos, la legitimidad democrática ha de proceder de los ciudadanos hacia las instituciones. Si la base de la democracia es la capacidad para y el derecho a participar en las decisiones que nos afectan, se colegirá la necesidad de garantizar la representatividad de los dirigentes y su responsabilidad y rendición de cuentas ante los ciudadanos del mundo. Aparentemente, el problema quedaría resuelto en la medida en que la representatividad, la responsabilidad y el control democrático se garantizan dentro de los Estados miembros, porque entonces sus delegados en esas instituciones estarían investidos de la legitimidad democrática de sus gobiernos.

Pero para que este argumento fuese aceptable, la representación habría de reunir tres condiciones.¹²²⁴ La primera es que los Estados miembros de las instituciones internacionales tengan una estructura política democrática, y que tanto la decisión misma de pertenecer a un organismo internacional como la posición en el seno de ésta, estuvieran sometidas al escrutinio de la ciudadanía. La segunda, que los ciudadanos estén informados sobre los asuntos sobre los que actúan las agencias internacionales. La tercera es que los Estados tengan la debida representación en las agencias internacionales.

Serían unas condiciones difíciles de cumplir si se aumenta la extensión y complejidad de los conjuntos sociales, dificultando así la comunicación, la igualdad cívica, la participación, el control y la responsabilidad política. Todo ello nos impediría acceder a la información de forma adecuada, abocaría a desacuerdos debidos a diferencias culturales y confluiría en desequilibrios de poder político y económico entre Estados y entre actores estatales y no estatales. Estos problemas, determinantes a la hora de elaborar y poner en marcha políticas globales, hacen sospechar que la democracia cosmopolita acabaría sirviendo de instrumento de los intereses de los más poderosos.

A partir de todas estas aclaraciones, hay quien se pregunta si no es mejor concentrarse en profundizar y extender la democracia a cada una de las sociedades particulares o *demoi* existentes en lugar de disolver el poder y la capacidad de influencia de los ciudadanos en un extenso y difuso demos único sin control democrático.

2.1 La paradoja de la legitimación democrática: un vínculo entre el autogobierno democrático y la representación territorial

La tarea de garantizar la paz y los derechos humanos que, en su división mundial del trabajo político, Habermas asigna a la ONU, no puede realizarse independientemente de las estructuras y políticas económicas y sociales. Al menos no si se concibe la paz como algo más que la mera ausencia de conflicto armado conquistada por una fuerza militar de interposición. Es a todas luces evidente que una paz no impuesta a sangre y fuego y digna

¹²²⁴ Carol C. Gould, *Globalizing democracy and human rights*, (New York: Cambridge U. P., 2004), pp. 163-164; citado en: Peña, *La ciudad sin murallas: política en clave cosmopolita*, p. 275

de tal nombre, es decir, una paz que garantiza los derechos humanos, exige profundas reformas en la distribución mundial de los recursos. Sólo extendiendo el acceso a los derechos económicos y sociales se alcanzará la necesaria percepción de justicia social que, a nivel supranacional, nos permita legitimar los imperativos sistémicos y las políticas que se nos imponen. Tanto Seyla Benhabib como Max Pensky son conscientes de la necesidad de sobrepasar las propuestas del cosmopolitismo moral y de trascender la política nacional.

Pero, según Seyla Benhabib, esto requeriría solventar dos déficits que actualmente persisten en el plano internacional. Por una parte harían falta instituciones con mayor capacidad ejecutiva que la de los organismos transnacionales de cooperación; o al menos que la de los actualmente existentes. No incidiremos en lo que parece ser una repetición de la crítica realista de la falta de poder ejecutivo, y por tanto de jerarquía creíble, de una descabezada gobernanza global que acabaría bajo la tutela hegemónica de una “Santa Alianza”. Sí les recordaremos, sin embargo, que múltiples entidades de derecho internacional se han ido ya creando hasta institucionalizar ciertos poderes legislativos y ejecutivos, más o menos centralizados.¹²²⁵

Por otra parte, es palmaria la falta de transparencia y carencia democrática en la composición y funcionamiento de dichas instituciones. Evidentemente, Habermas es consciente de eso y advierte que “en las cuestiones que tocan asuntos relevantes de redistribución surge una necesidad de legitimación que, como ocurre dentro del Estado nacional, sólo puede ser satisfecha (aunque sea pobremente) por caminos democráticos. Pero, una vez que nos hemos despedido del sueño de una política mundial, este camino nos está vedado en el nivel transnacional. Así surge aquí un déficit de legitimación que se percibe crecientemente como un problema”.¹²²⁶

Acogiéndose a estos déficits democráticos de la constelación posnacional, reconocidos por el propio Habermas, y temerosos de cualquier atisbo de gobierno mundial, Benhabib y Max Pensky proponen alternativas al cosmopolitismo jurídico-político de Habermas. Es posible que en su ímpetu cosmopolita Habermas traicione los cimientos de su propia teoría al priorizar la autonomía privada de los ciudadanos del mundo frente a su autonomía pública. En esto se traduciría que los derechos fundamentales estén garantizados antes de que exista una esfera pública mundial capaz de legitimarlos. Para salvaguardar la interdependencia efectiva entre la autonomía privada y la autonomía pública, Benhabib optará por ceñirse al ámbito del Estado soberano. Pensky, partiendo de ahí, indagará además formas de constitucionalización desde abajo que acaben implosionando el sistema soberano clásico.

2.1.1 Benhabib y la paradoja de la legitimidad democrática

Benhabib llama “paradoja de la legitimidad democrática” al conflicto entre voluntad popular soberana y su compromiso previo con un conjunto de principios universales,

¹²²⁵ Armin von Bogdandy, "Law and politics in the WTO: strategies to cope with a deficient relationship", en *Max Planck Yearbook of United Nations Law*, 2001), p. 609.

¹²²⁶ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 348. Sobre esto, Peña, *La ciudad sin murallas*, pp. 179-181.

recogidos en forma de “derechos humanos”.¹²²⁷ Se refleja así el conflicto histórico entre democracia y liberalismo, entre la comprensión de los derechos fundamentales como derechos del hombre y como derechos del ciudadano, entre identidad particular de la comunidad estatal y la universalidad de los derechos. Pero, si bien no se puede resolver dicha tensión, el Estado democrático alcanza en la práctica una cierta solución, al asumir los ciudadanos por su propia determinación tales derechos como propios.

La democracia, la ciudadanía y la justicia precisan para realizarse efectivamente de un marco institucional y de acción que esté bien delimitado y sea abarcable. Un ámbito en el que el poder sea constituido por la voluntad expresa de los ciudadanos, un marco institucional en el que se determinen y exijan con precisión los derechos y deberes de cada ciudadano, y en el que los ciudadanos tengan una capacidad real de comunicación y participación política y de control e influencia en instituciones y políticas.

“Hay un vínculo crucial entre el autogobierno democrático y la representación territorial (...). Las leyes democráticas requieren cierre precisamente porque la representación democrática debe rendir cuentas a un pueblo específico”.¹²²⁸

Benhabib sostiene, contra quienes tratan de debilitarlos¹²²⁹, que los Estados son hoy por hoy los espacios de la democracia y la justicia. Eso implica apostar por comunidades cerradas, pero a diferencia del comunitarismo ella exige que el cierre esté moralmente justificado y prime el autogobierno: que no se base en criterios étnicos o en derechos culturales colectivos.¹²³⁰

“La justicia y los criterios socioeconómicos para medirla no pueden identificarse independientemente de prácticas de libertad democrática y autodeterminación. (...). Los pueblos democráticos mismos deben formarse juicios respecto de las prioridades económicas e ilustrarse respecto de cómo influyen estas prioridades en cuestiones de justicia social y económica en sus sociedades”.¹²³¹

Para acercar el momento de universalidad a las instituciones, Benhabib confía en lo que denomina “iteraciones democráticas”. *Iteración* es un concepto de la filosofía del lenguaje de Derrida, y con él alude a una reinterpretación hermenéutica de las normas y las instituciones que, dialécticamente, desde la reinterpretación que hace *el otro* (excluido o no plenamente reconocido) que quiere ser co-ciudadano, promueven el desarrollo institucional del “universal concreto” hegeliano. Pretende así dar cuenta del potencial universalizador de las normas cuya autoridad radicaba en una interpretación pasada.¹²³²

¹²²⁷ Benhabib y otros, *Another cosmopolitanism*, pp. 32-36. Benhabib, *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, pp. 41-44

¹²²⁸ *ibid.*, p. 155

¹²²⁹ Benhabib y otros, *Another cosmopolitanism*, p. 165. Benhabib apunta aquí contra el cosmopolitismo de Waldron pero también contra la hermenéutica de la sospecha paralizante y mal fundada de Bonnie Honig.

¹²³⁰ *ibid.*, pp. 172-3, 175 y 177

¹²³¹ Benhabib, *Los derechos de los otros*, p. 85

¹²³² Benhabib y otros, *Another cosmopolitanism*, p. 47

De este modo, su cosmopolitismo no buscaría ni la apertura indiscriminada de las fronteras ni la implantación de una única soberanía mundial capaz de llevar a término una comunidad de justicia donde, de algún modo, todos podamos ser considerados como conciudadanos y nos beneficiemos de auténticos derechos y obligaciones, legítimamente positivados y coactivamente garantizados. Le bastaría con hacer porosas las fronteras, favoreciendo las iteraciones democráticas con los residentes no ciudadanos y promoviendo una educación cosmopolita que atienda al pluralismo identitario y no a estancas identidades colectivas. Todo esto aboca a una propuesta cosmopolita cuyos resultados más visibles (en realidad, las iteraciones democráticas en la esfera pública no son más que un hecho sociológico y, además, una condición de posibilidad de estos resultados, puesto que se trata de una forma de empoderar democráticamente a los no ciudadanos que existe en cualquier país, al margen de su pretensión o condición cosmopolita) son un trato digno y hospitalario a los inmigrantes, acabar con los CIES (centros de internamiento para extranjeros), hacer predominar, en el derecho civil, el *ius solis* al *ius sanguinis*, hacer más asequible las condiciones de naturalización, favorecer las condiciones del derecho de asilo, garantizar la educación y la sanidad universal también para los *sinpapeles*.

Benhabib, quizás prudentemente, guía su propuesta por el miedo razonable a que, en nombre de la transnacionalización de las relaciones, los proyectos cosmopolitas acaben favoreciendo un vacío regulativo que sería aprovechado por los poderes privados para imponer sus propias reglas, libres de todo control y restricción ajenos.

Cierto que quizás es más realista y, en ese sentido, mejor que la propuesta de un cosmopolitismo jurídico-político que se enfrenta al problema de la soberanía para que esa comunidad de intereses que hoy es la comunidad internacional acabe convirtiéndose en una comunidad de justicia análoga a la estatal. Si esta última propuesta fuera utópica, qué duda cabe que mejor sería acogerse a las razonables mejoras que proponen las corrientes cosmopolitas menos pretenciosas. Pero, dicho esto, cabe preguntarse un par de cosas. ¿Aporta este tipo de cosmopolitismo algo sustancial al mero patriotismo constitucional defendido por Habermas? ¿Hay base para afirmar que el cosmopolitismo jurídico (la mejor forma de garantizar la justicia entre ciudadanos del mundo) es una propuesta utópica?

2.1.2 Max Pensky y el “alcance constitucional”:

Es innegable la preeminencia del paradigma del Estado nacional que, delimitado por fronteras, garantiza el conjunto de derechos ciudadanos. Pero Max Pensky cree conveniente plantearse los problemas de la relación entre inmigración y solidaridad social para profundizar en los retos a los que nos abre la constelación posnacional.¹²³³

Propone dejar de ver la emigración exclusivamente como consecuencia de la pobreza y empezar a verla, en sentido amplio, como una opción voluntaria cada vez de más gente (que, por diversos motivos, abandona su país, temporal o definitivamente). Al parecer, eso sería fundamental para elaborar una construcción teórica sólida de la ciudadanía

¹²³³ Pensky, *The ends of solidarity*, p. 71

y de las formas de solidaridad social posnacionales.¹²³⁴ De ahí que, siguiendo a Benhabib, propondrá desagregar tres caracteres de la ciudadanía: el *aspecto pasivo* de las protecciones legales; el *aspecto activo (solidaridad fina)* que emana de una soberanía compartida con gente que, de otro modo, permanecerían extraños entre ellos; y una *forma gruesa de solidaridad* que emana de formas particulares de vida compartidas.

Para aclarar más esto, Pensky pone sobre la mesa una ambivalente conceptualización de la inmigración: la migración (inmigración y emigración) es un hecho al mismo tiempo sociológico y legal.¹²³⁵ Es un *hecho legal*, como bien subraya el realismo político, porque sin la coacción política que sanciona al Derecho cualquier reclamación ante la violación de un derecho no sería más que papel mojado. Y puesto que sólo los ciudadanos gozan de la tutela judicial efectiva, todo inmigrante queda en una situación legalmente asimétrica respecto a los ciudadanos. Desde el denominado “inmigrante ilegal”, que apenas disfruta de los derechos civiles más básicos, hasta los inmigrantes regulares, que gozan de derechos civiles pero sólo de forma limitada de los sociales y/o políticos. Y es un *hecho sociológico* también, en cuanto es evidente que todos nosotros convivimos en mayor o menos medida con la inmigración en el seno de nuestras sociedades. A pesar de que la rendición de cuentas quede relegada al ámbito estatal, no se puede negar la aparición de una sociedad civil emergente que da cuenta de la interconexión de esferas públicas e incluso de la aparición de una esfera público-política cada vez más globalizada.¹²³⁶ Esto, por cierto, es lo que da pie a lo que Benhabib denomina iteraciones democráticas, que ineluctablemente incluyen a los inmigrantes en nuestras esferas públicas nacionales. Por eso Pensky, siguiendo a Benhabib, tratará de hacernos ver que la teoría de la democracia, así como la categoría de ciudadanía, prioriza una perspectiva jurídico-política al tiempo que adolece de un vacío sociológico.¹²³⁷

Una buena teoría de la ciudadanía pasaría, en definitiva, por entender que la inclusión del inmigrante no es una cuestión de justicia y mucho menos de caridad versus solidaridad, sino una oposición entre dos tipos de solidaridad distintas: una solidaridad gruesa y una solidaridad fina.¹²³⁸

En primer lugar, respecto a la solidaridad normativa y *gruesa*, que es la que integra nuestras democracias y la que queda jurídicamente garantizada en el seno del Estado-nación, conviene distinguir dos variantes clásicas y prácticamente antagónicas. Por un lado, la *solidaridad naturalista* estaría caracterizada por no poderse extender indefinidamente y por ser deudora de la eticidad o de rasgos diacríticos.¹²³⁹ De acuerdo con esta concepción habría una capacidad de absorción éticamente limitada de la inmigración. Por otro lado, hay quienes se aferran, y es el caso de Habermas, a una *solidaridad voluntarista* y universalista, teniendo por moralmente arbitrarias las fronteras que delimitan la soberanía y que, por

¹²³⁴ *ibid.*, p. 68

¹²³⁵ Pensky, *The ends of solidarity*, p. 73

¹²³⁶ *ibid.*, p. 90

¹²³⁷ *ibid.*, p. 78

¹²³⁸ *ibid.*, pp. 81 y s.

¹²³⁹ *ibid.*, p. 85

tanto, entienden que lo correcto es extender sus redes más allá de las fronteras del Estado nación. No obstante, por momentos esta solidaridad voluntarista no se distingue tanto de la naturalista. Entre estos motivos, Habermas descubre un rostro de Jano en su concepción voluntarista: para salvaguardar esta solidaridad normativa-voluntarista en los inicios fue necesario, funcionalmente, el nacionalismo; y hoy aún es necesario un patriotismo constitucional, que florece en una eticidad determinada. Se añade, además, el hecho de que no somos libres de elegir soberanía: aunque tengamos el derecho legal (cuya normatividad hemos puesto en duda) a abandonar nuestra comunidad, ello no implica que otra comunidad nos abra sus puertas.

La (i)legalidad de la inmigración se relaciona con esta solidaridad gruesa que introduce una tensión fatal entre la inclusividad universalista de nuestros principios morales y constitucionales (los derechos del hombre) y el particularismo excluyente de nuestra concepción de la comunidad política (los derechos del ciudadano).¹²⁴⁰ Esta tensión —que Habermas identifica como el rostro de Jano de los derechos humanos— es la que Pinsky entiende como creativa e indispensable para la teoría política, pues ayuda a poner el dedo en la llaga de la endeblez de fundamentación del liberalismo: para que exista una comunidad política tienen que existir *otras* comunidades; y así, para incluir hay que excluir, lo que necesariamente implica una exclusión arbitraria que, paradójicamente, es lo que una comunidad política no puede hacer de puertas para adentro.¹²⁴¹

En segundo lugar, habría una solidaridad funcional más *fina*, posnacional y posmetafísica, deudora de lazos creados por la propia deliberación en las esferas públicas que se van creando, ensanchando y solapando. Este segundo tipo de solidaridad, agarrado a la acción comunicativa y sociológicamente descrita, permite abrir nuevas concepciones de ciudadanía múltiple posnacionales.

Para mostrar cómo es posible que la solidaridad fina gane relevancia teórica y consiga que el paradigma sociológico normativista empiece a ganar terreno al estatismo realista, se aferrará a la caracterización habermasiana de la esfera pública, que es a la vez estable (garantizada constitucionalmente) y desregulada.

“Las estructuras de tal espacio público pluralista se forman de manera más o menos espontánea dentro de un marco garantizado en términos de derechos fundamentales. Las corrientes de comunicación en principio ilimitadas fluyen a través de los espacios públicos organizados en el interior de las distintas asociaciones, los cuales constituyen a su vez ingredientes informales del espacio público general. Y la totalidad de ellos constituye un complejo “salvaje” que no se deja organizar en su conjunto. A causa de su estructura anárquica el espacio público general resulta, por un lado, mucho más desprotegidamente expuesto (que los espacios públicos organizados dentro del complejo parlamentario) a los efectos de represión y exclusión provenientes de la desigual distribución del poder social, al poder estructural y a la comunicación sistemáticamente distorsionada. Por otro lado, tiene la ventaja de ser un medio de comunicación no restringida, en el que los nuevos problemas pueden percibirse de forma más sensible, los discursos de autoentendimiento pueden efectuarse de formas más extensa y expresiva, y las identidades colectivas

¹²⁴⁰ *ibid.*, pp. 73 y s

¹²⁴¹ *ibid.*, p. 74

e interpretaciones de las necesidades pueden articularse de forma más espontánea que en los espacios públicos regulados por procedimientos”.¹²⁴²

Obviamente, Pensky se aferra a la contradicción entre la concreción espacial de la ciudadanía como categoría jurídica y la inconcreción espacial del desregulado espacio público de discusión donde los afectados se enfrentan comunicativamente los unos a los otros, en la actitud performativa que da pie a las iteraciones democráticas. Espera que la desregulación abra un espacio “salvaje” en el que la inmigración genere una solidaridad fina transnacional que sirva para poner normativamente en cuestión cualquier límite a la inclusividad.

Sin embargo, la *desregulación* del espacio público necesita acompañarse de un espacio *institucionalizado*, que equivaldría a una sociedad civil posnacional (conjunto de instituciones y prácticas opuestas al sistema político y al económico), que sirva como puente entre el espacio público desregulado y el nivel de creación de leyes y políticas.¹²⁴³

“El paradigma deliberativo no debería ser entendido simplemente como otra idea interesante sobre cómo pensar mejor acerca del derecho, sino más bien como una reformulación de las intuiciones normativas de los partidarios del modelo liberal o del estado de bienestar que las corrige a la luz de los hechos y no sólo por sus inconsistencias internas”.¹²⁴⁴

Moviéndose hacia un nuevo paradigma que estaría entre lo normativo y lo descriptivo, entre el derecho posnacional y una solidaridad fina global, pretende ir mostrando que el estatus de la ciudadanía nacional debe transponerse (y lo está haciendo) a una ciudadanía posnacional. Frente a un derecho que dibuja una comunidad cerrada y promueve un uso estratégico para encarar las políticas de inmigración, propone, de acuerdo con la normatividad jurídica y facticidad sociológica, un proceso mediante el cual los autores y los destinatarios de las políticas y leyes de inmigración puedan entenderse cada vez más a sí mismos como miembros de un régimen jurídico posnacional”.¹²⁴⁵ Pretende así ir cuadrando de algún modo la autonomía privada y la autonomía pública¹²⁴⁶, tratando de hacer converger, de nuevo, la solidaridad con el dinero y el poder en la nueva constelación posnacional.¹²⁴⁷ Para ello, el criterio de normatividad es claro:

“una característica de una versión deliberativa de leyes y políticas sobre inmigración es que las políticas nacionales sobre control –y exclusión– de potenciales inmigrantes son derecho legal si son capaces de obtener la aprobación de todos aquellos cuyos intereses estén significativamente afectados por su implementación” [traducción mía].¹²⁴⁸

Al calor del experimento de constitucionalización de la UE, sugiere, como Habermas, que la integración social puede seguir al proceso de constitucionalización desde

¹²⁴² Habermas, *Facticidad y validez*, p. 385

¹²⁴³ Pensky, *The ends of solidarity*, p. 95

¹²⁴⁴ *ibid.*, p. 96

¹²⁴⁵ *ibid.*, p. 86

¹²⁴⁶ *ibid.*, p. 86

¹²⁴⁷ *ibid.*, p. 101

¹²⁴⁸ *ibid.*, p. 98

arriba (al modo de profecía autocumplida), a base de fortalecer al Parlamento y de forzar debates sobre intereses en común mediante los que se vaya tejiendo una sociedad civil que, a su vez, acabe por construir una esfera pública europea. Pero rechazará, con más radicalidad que Habermas, las propuestas eurofederalistas que repiten el mismo patrón de exclusión constitucional del Estado nacional.¹²⁴⁹ (Como se ha dicho, Habermas insiste en la necesidad de cerrar la cuestión de la “finalité” de la Unión Europea: cree que las identidades necesitan un dentro y un fuera; y, como se ha dicho, a veces se acerca al realismo con su propuesta de grandes global players para encarar la política transnacional). La clave para conseguir lo que Pensky llama una “exclusión constitucional reflexiva”¹²⁵⁰ es que la inmigración deje de tratarse como un problema y sea aceptada como hecho sociológico de la actual constelación posnacional, al que nos mueve no sólo la pobreza sino también nuestras libres voluntades.

Con la exclusión reflexiva tratará de quitarse el aguijón realista, dejando de concebir al cuerpo soberano como un conjunto de ciudadanos que se enfrenta al resto de ciudadanos miembros de otros Estados soberanos. Esto implica desagregar de algún modo el rígido vínculo entre comunidad política y territorio que naturaliza y moraliza las fronteras; y para ello, Pensky considera que debe ser la constitución, y no la ley, la que determine su propio alcance, es decir, la que diga quiénes están protegidos por el ordenamiento jurídico que la propia constitución encabeza.

“El principio moral inclusivo tiene que ser reconocido contra las restricciones del mundo real. Pero precisamente ese reconocimiento –que implica justificar por qué una persona o grupo *no* está incluido en una comunidad política– es él mismo discursivo, lo que significa que un gobierno democrático debe, en principio, un discurso de justificación a aquellos a quienes rechaza sus peticiones de inclusión. Que cualquier comunidad política tenga que promulgar un criterio para determinar quién es miembro y quién no, conlleva una mínima responsabilidad de ofrecer razones a aquellos que desearían devenir miembros pero que no cumplen con los criterios y cuya exclusión puede, razonablemente, afectar a sus intereses en grado significativo. Esto es lo que yo denomino ‘alcance constitucional’ [constitutional scope]: los mecanismos legales que una constitución democrática provee para determinar la extensión de su jurisdicción; la división del conjunto de personas libres e iguales entre miembros y no miembros.”¹²⁵¹

Llegamos así a su indefinida propuesta, más negativa que positiva. Comienza proponiendo el uso de los preámbulos constitucionales (no vinculantes) para extender la conciencia de que la constitución salvaguarda derechos de las personas afectadas por sus normas. Y, para tratar de echar a andar el proceso de cosmopolitización, y que el derecho a emigrar tenga su correlato necesario en el derecho a inmigrar, propondrá que se empiece garantizando los derechos civiles básicos (que no entrañan prácticamente gasto social –esta tesis es, creo, poco sólida–) incluso fuera de las fronteras; esto es, garantizar tales derechos a los extranjeros incluso antes de su entrada en la comunidad política. Convendrá para ello diversificar los estatus jurídicos de pertenencia (más allá de “miembro” o “no miembro”) si se quiere proteger a las personas que hoy circulan constantemente, de forma flexible y sin

¹²⁴⁹ *ibid.*, p. 122

¹²⁵⁰ *ibid.*, p. 121

¹²⁵¹ *ibid.*, p. 117

pretender nacionalizarse. Puesto que finalmente harán falta derechos políticos, lo que Pensky pretende conseguir al final es provocar una implosión, desde dentro del sistema, de la concepción básica de soberanía y, por ende, de la de ciudadanía.

En el fondo, Pensky pretende que dejemos por un momento de preocuparnos del agujijón realista al que nos enfrenta el paradigma estatista aún vigente y nos planteemos echar una mirada sociológica normativista. Prácticamente huelga decir que, con tal propuesta, se desentiende del problema del poder. Y esto es grave para tomarnos muy en serio su propuesta porque, en realidad, ni siquiera en el Estado nacional, donde un gobierno depende de sus votantes, queda claro a veces por qué los gobiernos iban a someterse al poder comunicativo que emana del pueblo. Se entiende a Pensky como un respaldo de Habermas al cual aporta algunas aclaraciones conceptuales: el derecho deberá fomentar las condiciones oportunas para que la deliberación se extienda, generando una solidaridad fina que mueva a nuestras conciencias a ensanchar la idea del “nosotros”. A partir de ahí, parece peligroso desentenderse de la necesidad de algún tipo de constitucionalización de una soberanía mundial, con todos los niveles y precauciones que se quiera. Una soberanía que tal vez necesite generar una conciencia a medio camino entre lo que Pensky entiende por solidaridad gruesa y lo que entiende por solidaridad fina.

2.2 ¿Democracia o cosmopolítica? ¡Cosmopolítica democrática!

A primera vista es normal que nos cautive la idea de que una democracia cosmopolita parta de abajo hacia arriba. No obstante, si se piensa detenidamente, quizás no sea tan importante si el proceso parte desde abajo o si se construye la voluntad democrática desde arriba. En el proyecto europeo, desde Jean Monnet, han sido las élites quienes, funcionalmente, han tirado del carro que progresivamente ha empujado una integración política europea todavía inacabada. No debemos olvidar que la propuesta de Habermas surge de conectar un enfoque sistémico con el enfoque normativo de la acción: si queremos acabar con la profunda crisis de legitimidad que estamos sufriendo, los medios de integración sistémica internacionalizados deben quedar de algún modo reanclados a los medios de integración social. De ahí también que su propuesta no pase tanto por defender una ambigua democracia cosmopolita como por defender la necesidad de cosmopolitizar, si se me permite, una estructuras jurídicas y políticas internacionales que ya existen, pero que están desvertebradas y sometidas al poder de los Estados más poderosos.

“Lo que está en cuestión es si tenemos que despedirnos, después de todo, del mundo ideado de una comunidad *democrática* constituida políticamente, o si el mundo que se desvanece en el nivel de los Estados nacionales se puede poner a salvo, allende ese nivel, en la constelación postnacional”.¹²⁵²

Para defender que la democracia se puede exportar transnacionalmente, conviene comenzar rebatiendo algunas objeciones antic cosmopolitas que tienen escaso fundamento. A quienes creen que una democracia cosmopolita es imposible por una cuestión de tamaño, porque el *demos* que englobaría a los ciudadanos del mundo sería demasiado

¹²⁵² Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 330

grande, hay que responderles que el tamaño y complejidad de los Estados nacionales, comparado con las ciudades-estado que Rousseau podría tener en mente, ya es suficientemente grande para perturbar el autogobierno y el control democrático. Cabe además añadir que no es justo pedir a las instituciones cosmopolitas mayor calidad democrática de la que existe en el seno de los países democráticos. También es muy necesario recordar algo que constantemente se obvia por cuantos defienden que hemos de buscar una justicia global desde el paradigma estatal: lo que callan es que el Estado, además del lugar de la democracia y la justicia, también lo es de la razón de Estado y del particularismo de los intereses nacionales, de la política excluyente.¹²⁵³

No parece fácil negar que la solución a la crisis de legitimidad que nos sacude actualmente pasa por que, a escala mundial –se evite o no la analogía con el Estado nación–, se fortalezcan las prácticas democráticas en los espacios cercanos y reducidos, la distribución de funciones y la cooperación entre las diversas entidades y ámbitos de acción y responsabilidad. Y, desde luego, eso puede contribuir a promover y mejorar la democracia de los Estados miembros si se exigen instituciones democráticas y garantías de respeto de ciertos derechos fundamentales como condición de la membresía.

Como concluye Javier Peña en *La ciudad sin murallas*, “la cuestión no es elegir entre democracia y cosmopolítica, sino más bien pensar cómo puede ser democrática la cosmopolítica”.¹²⁵⁴ Claro que el camino hacia esa democratización de la ya existente política global estará empedrado de obstáculos. Pero debemos ser conscientes de que nada en política se consiguió simplemente con buena voluntad, ni siguiendo un plan preconcebido. Que hoy, por ejemplo, se pueda estudiar analíticamente la estructura del Estado de bienestar o las tres generaciones de los derechos fundamentales, no significa que su logro y plasmación histórica hayan estado preconcebidos o que sus conquistadores hayan seguido un claro plan de acción.

Democratizar la cosmopolítica, siguiendo a James Bohman, implicará desarrollar políticas en varios niveles, de lo local a lo global, con diversos ámbitos de deliberación, acción y responsabilidad.¹²⁵⁵ Y a ello ha de corresponderle, como también ven bien Benhabib o Pensky, una membresía entrecruzada, una ciudadanía múltiple desplegada simultáneamente en los diversos espacios de la acción humana, entre los cuales, el más abarcador, pero no por eso menos real que el resto, es el de la comunidad planetaria de la humanidad.

Pero, a pesar de los recelos de Benhabib o Pensky, es fundamental admitir que para anclar los imperativos económicos a la solidaridad que emana de la acción comunicativa, la preponderancia del estatismo deja de tener sentido, por más que hasta ahora haya sido el lugar de la democracia. Hoy sabemos que cualquier tipo de equilibrio diplomático es ficción debido a los desequilibrios económicos, tecnológicos y militares: sólo quedaría por esa vía

¹²⁵³ Peña, *La ciudad sin murallas*, p. 283

¹²⁵⁴ *ibid.*, p. 285

¹²⁵⁵ James Bohman, "Nondomination and transnational democracy," in *Republicanism and Political Theory*, eds. C. Laborde & J. Maynor, (Oxford: Blackwell, 2008), 190-216., p. 200

el enfrentamiento perpetuo y desnudo. Ni el cierre comunitarista ni el estatista son viables, ni práctica ni normativamente; ambos se desentienden de las demandas de reconocimiento mutuo y reciprocidad, tanto entre comunidades como dentro de ellas.

“Si persistimos en la utopía realista que ha abrazado el cosmopolitismo de estados, no es posible dejar de lado que en estas relaciones globales están en juego formas de distribución y regulación del *poder*. Es por ello necesario que los actores participen en una construcción democrática de un mayor poder en la arena internacional.”¹²⁵⁶

Sólo un cosmopolitismo jurídico y político se plantea de verdad la política de los Estados con una disposición diferente de la tradicional y tratando de recomponer democráticamente las instituciones transnacionales y supranacionales. Aunque el cosmopolitismo moral enfocado hacia la perspectiva individual de los derechos humanos sea la guía, hay que tener claro que la libertad y los derechos no pueden ser garantizados sin poder político: no sólo porque demandas morales e instituciones jurídicas necesiten de un poder con capacidad coactiva para hacer realidad sus dictámenes, ni porque los órganos de creación y aplicación de normas puedan actuar arbitrariamente sin control político, sino principalmente porque, como enseña el republicanismo, la libertad y los derechos de los individuos se sostienen sobre el poder de éstos de gobernarse a sí mismos y de establecer normas que los pongan a salvo de la dominación ajena, es decir, *sobre la ciudadanía*, que es lo que nos da derecho a tener derechos. Y, hoy, la demanda de libertad y derechos humanos ha de situarse en el marco de la humanidad, entendida como comunidad política plenamente inclusiva.¹²⁵⁷ Los humanos no tienen “derechos humanos” plenos sin un status de ciudadanía que les atribuya la condición de sujetos políticos titulares del derecho fundamental de poder intervenir en su determinación y aplicación. De lo contrario un grupo de humanos (ciudadanos de un Estado poderoso) impondría arbitrariamente condiciones a otros. Conviene retomar el guante de Ulrich Beck, quien propone una mirada cosmopolita que nos permita pasar del planteamiento de “esto o lo otro” al de “no sólo, sino también”.¹²⁵⁸ Así es como Beck nos insta a abandonar la “mirada nacionalista” que se empeña en la idea de que las comunidades humanas sólo pueden subsistir como entidades dotadas de soberanía absoluta y exclusiva y de que el mundo se ha de mantener con una multiplicidad de Estados separados o disolverse para constituir un Estado único. Dicho esto,

“De qué modo puedan conjugarse la unidad y la diferencia, cómo puedan conciliarse la perspectiva universalizadora cosmopolita y la condición conflictiva, y por tanto potencialmente divisoria de la política, son cuestiones de difícil respuesta”.¹²⁵⁹

Aunque no se reproduzcan las estructuras de Estado a nivel supranacional, para que los afectados por las decisiones políticas puedan tomar parte en las deliberaciones sobre las que tales decisiones se fundan, será necesario comprobar que, en algún punto, existe un poder político visible y fiscalizable. Por una parte, a diferencia de lo que sucede en las

¹²⁵⁶ Guariglia, *En camino de una justicia global*, p. 139

¹²⁵⁷ Bohman, *Nondomination and transnational democracy*, 190-216, p. 202

¹²⁵⁸ Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, p. 90

¹²⁵⁹ Peña, *La ciudad sin murallas*, pp. 288 y s.

democracias nacionales, la política supranacional carece de los llamados contrapoderes institucionalizados (*check and balances*) que eviten, *ex ante*, un uso descarnado e irrestricto del poder; la única restricción al poder que en un sentido similar existe en este plano es el llamado “equilibrio de potencias”, con todas las deficiencias ya mentadas. Por otra parte, la que nos interesa ahora para tratar de hacer más democrática la política supranacional, implica empoderar a los ciudadanos para que puedan exigir transparencia en la función pública y para que puedan controlar y sancionar, *ex post*, los actos públicos o políticos que les afectan. En suma, es fundamental que el poder político nos rinda cuentas de su gestión (*accountability*), pero también que se haga responsable políticamente (*responsiveness*) de ella. Sin duda, algo así es lo que pretende conseguir Habermas, espoleando unas veces a los dirigentes estatales, y otras a los ciudadanos.

2.2.1 Hacia una verdadera “accountability”: deliberación y transnacionalización de las esferas públicas estatales

Hay autores, como Joseph Nye¹²⁶⁰ o Robert O. Keohane¹²⁶¹ que, pese a aceptar como cuestión de principios que la democracia requiere que los gobernantes tengan que rendir cuentas y que puedan ser depuestos, en su caso, por la mayoría del pueblo, y pese a reconocer que la democracia no es tal sin la protección de las minorías, niegan firmemente la posibilidad de una democracia supranacional y no dejan de ver ventajas en la globalización actual. Por eso, frente a los antiglobalización y frente a quienes pretenden solucionar los problemas del globalismo encaminándose hacia una democracia mundial (soluciones que Nye tacha de demagógicas), defienden un modelo como el actualmente existente, pero ahondando en la institucionalización de vías que obliguen a los detentadores de poder supranacional a rendir, en algún grado, cuentas por sus actos. Tras hacerse cargo del agujón realista de la política mundial buscan implantar mejoras que para muchos defensores del cosmopolismo pueden quedarse cortas: ya se ha dicho, por ejemplo, que la *accountability* a la que está sometido un gobernante dentro de sus fronteras no existe cuando actúa más allá de ellas; ahí comienza una mirada nacionalista, demasiadas veces avalada por los propios ciudadanos.

Nye pide mayor claridad acerca del concepto de democracia, una conceptualización más rica del mecanismo de rendición de cuentas y un poco de voluntad de experimentar.¹²⁶² Sobre esta base, Keohane se lanza a definir la *accountability* o “rendición de cuentas” como el derecho o la *legítima capacidad* que alguien tiene para forzar a otros actores a que cumplan con unos *estándares* que se tienen por *legítimos*, de *juzgar*, cotejando la *información* oportuna que debe ponerse a nuestra disposición, si dichos actores han cumplido o no con esos estándares y de imponerles *sanciones* si se juzga que no han cumplido debidamente con sus responsabilidades.¹²⁶³

¹²⁶⁰ Nye Jr, *Globalization's democratic deficit: how to make international institutions more accountable*, pp. 2-6

¹²⁶¹ Ruth W. Grant & Robert O. Keohane, "Accountability and abuses of power in world politics," *American Political Science Review* 99, no. 1 (2005): 29-43.

¹²⁶² Nye Jr, *Globalization's democratic deficit: how to make international institutions more accountable*, p. 3

¹²⁶³ Grant & Keohane, *Accountability and abuses of power in world politics*, p. 29

Pese a analizar la naturaleza de los tratados internacionales y los consiguientes déficits del intergubernamentalismo político subyacente, estos autores negarán la viabilidad de trasladar la participación democrática del Estado nación hacia la política supranacional. En su lugar defenderán la viabilidad de una política transnacional que, sin ser democrática (sin contar con la votación de los ciudadanos del mundo en un Parlamento), al menos obligue a los actores políticos a rendir cuentas en algún grado. Por oposición a determinado internacionalismo y a ciertos defensores estatistas de la democracia, ellos quitan importancia a la imposibilidad de rendir cuentas supranacionalmente tal y como se rinden nacionalmente: creen que, pese a todo, su propuesta es más sensata que la opción de retornar o permanecer en la política nacional, como parecen pretender autores como Seyla Benhabib o Robert Dahl¹²⁶⁴, entre muchos otros. Y creen también que es más sensato que erigir un Parlamento mundial, que consideran inviable por motivos realistas.

Keohane, en defensa de su postura, contará hasta siete formas distintas de forzar a los Estados a rendir cuentas, divididas en dos grandes grupos. Por un lado, estaría el *modelo de rendición de cuentas por "participación"*, que empodera a los afectados para ejercer control sobre los poderosos, a veces de forma más democrática y a veces por populista aclamación o rechazo de quien tiene el poder. En el ámbito supranacional, enumera tres formas de rendición de cuentas por participación: la del *mercado*, que ejercen inversores y consumidores sobre países y empresas; la rendición de cuentas *entre pares*, que se produce cuando, por ejemplo, una ONG renuncia a colaborar con otra por sus malas prácticas en el pasado; y la accountability que deriva de la *reputación pública* ("naming and shaming"), como una forma de poder blando que permite modular las preferencias de los demás actores.

Por otro lado, estarían las *formas de rendición de cuentas por "delegación"*, que empoderan a un actor para exigir responsabilidades a otro actor al que el primero le delegó una serie de competencias, no tanto para cumplir con un estándar de legitimidad como para velar por sus intereses. Se contarían aquí cuatro tipos de rendiciones de cuentas: una *jerárquica*, que empodera al superior a deponer al inferior jerárquico si no está satisfecho con sus acciones; una de *supervisión*, donde un actor ejerce de director o jefe de otros agentes con poder público (es el caso de los Estados que, en tanto son más o menos democráticos, se supone que supervisarían más o menos democráticamente a organizaciones que dependen de ellos, como el Banco Mundial o el FMI); en tercer lugar, habría una *rendición de cuentas fiscal* en manos de las agencias financieras, que pueden pedir informes e incluso imponer sanciones a los organismos que las reclamen; y, finalmente, aparece una *rendición de cuentas legal*, que vincula a los agentes a seguir determinadas reglas y a justificar sus actos en base a ellas. Obviamente, para determinar la accountability tal y como la conceptúa Keohane, resultará fundamental, en cada caso, saber *qué constituye un abuso de poder y quién está legitimado para forzar a los detentadores de poder a rendir cuentas*.¹²⁶⁵

Pese a que estas medidas de control del poder no resulten tan efectivas como la directa participación democrática (que obliga al ejecutivo a cumplir con sus votantes para

¹²⁶⁴ Robert A. Dahl, "Can International Organizations be Democratic? A Skeptics View," en *Democracy's Edges*, eds. I. Shapiro and C. Hacker, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 19-36.

¹²⁶⁵ Grant & Keohane, *Accountability and abuses of power in world politics*, p. 34

no ser depuesto o para evitar ser juzgado, en caso de incumplir la ley), Keohane defiende que esta accountability es efectiva para garantizar cierta legitimidad de las políticas. Pero la verdad es que tiene que sostener esto con la boca pequeña, pues, como él mismo reconoce, “la accountability en la política mundial está inextricablemente ligada con las relaciones de poder”¹²⁶⁶, o lo que es lo mismo, sólo un actor político poderoso (como EEUU) consigue que otros actores políticos (ONG’s, organizaciones internacionales, organizaciones multilaterales, otros estados, multinacionales, etc) le rindan cuentas.

Sí parece más relevante, no obstante, una de las formas de rendición de cuentas señaladas: la reputación. Como ilustra un ejemplo puesto por el propio autor, la reputación, que en gran parte depende de la opinión pública, puede tener un inmenso poder para condicionar las políticas. Conforme la gente se ha ido dando cuenta de que la pobreza en el tercer mundo se debe en gran parte a que Occidente destina siete veces más a subsidiar su propia agricultura (para impedirle a ellos exportarnos la suya) que a la ayuda al desarrollo, la mala reputación de estas prácticas ha forzado la reducción de dichos subsidios.¹²⁶⁷ Este ejemplo ilustra cómo la reputación consigue que los actores políticos rindan cuentas ante la opinión pública. Y, de algún modo, esto nos permite volver a la senda de constitucionalización cosmopolita del poder mundial tal y como la veníamos desarrollando con Habermas: la reputación corre pareja con la necesidad de fortalecer un poder comunicativo que trate de controlar al poder político.

Por eso, al margen de los difusos y poco creíbles modos de rendición de cuentas que puedan encontrarse en el plano supranacional, más fructífero será incidir, con Patrizia Nanz y Jens Steffek, en la necesidad de mantener la legitimación democrática.¹²⁶⁸ Tras marcar distancias con el modelo puro de democracia representativa (mera agregación de preferencias que sólo en cierto modo contempla los intereses de los ciudadanos) y desmarcándose también de quienes buscan instaurar un Parlamento mundial, ellos defienden las virtudes del modelo deliberativo. Por eso, al modo de la teoría discursiva, creen que la legitimidad dependerá de procesos de deliberación que emanen de una suerte de esfera pública mundial, cuya institucionalización iría más allá de las fronteras nacionales.

No obstante, conscientes de la importancia de la participación política en los procedimientos legislativos, se alejan también de cualquier intento de reservar la deliberación para ciertas élites. Por dos motivos: en primer lugar, porque, como demuestra el desapego a la burocratización actual de la política, si la gente no puede participar en el proceso democrático, no se aceptarán las reglas¹²⁶⁹; en segundo lugar, porque, aunque no se

¹²⁶⁶ *ibid.*, p. 40

¹²⁶⁷ *ibid.*, p. 41

¹²⁶⁸ Nanz & Steffek, *Global governance, participation and the public sphere*, p. 315. Muchos otros autores, ante la improbabilidad de un Parlamento mundial operativo a corto plazo, buscan dar al menos unas cuantas propuestas realizables. Ejemplos de autores que ante la improbabilidad de la existencia de un Parlamento mundial operativo a corto plazo buscan también soluciones creíbles de accountability: Terry Macdonald and Raffaele Marchetti, "Symposium on Global Democracy, Introduction," *Ethics & International Affairs* 24, no. 1 (2010): 13-18; Simon Chesterman, "Globalization Rules: Accountability, Power, and the Prospects for Global Administrative Law," *Global Governance* 14 (2008): 39-52, p. 50.

¹²⁶⁹ Michael Thompson & Steve Rayner, "Risk and governance Part I: the discourse of climate change," *Government and opposition* 33, no. 2 (1998): 139-166.

garantice a todo hombre un voto *igual*, al menos se posibilitará que todos los intereses sean escuchados, favoreciendo así mayor información para la calidad de la deliberación.

Para ello no tratan de imaginar una esfera pública mundial a imagen y semejanza de las nacionales, abarcadora a su vez de todas ellas. Lo que harán es aplicar la conceptualización habermasiana de la esfera pública, dividida en centro y periferia, a lo que de hecho está ocurriendo en la UE. Lo que racionaliza o legitima al poder político es la capacidad que tenga la sociedad civil de enfrentarse a otros poderes sociales en la periferia de la esfera pública y de conseguir traspasar sus esclusas, incorporando a la agenda del centro del sistema político (donde se toman las decisiones) sus intereses. De ahí que las decisiones del poder político que tenga la UE, no requieren tanto legitimarse vía representación igual de todos los ciudadanos como mediante lo que denominan, con B. Peters –y Habermas–, un proceso de “transnacionalización” de las diversas esferas públicas nacionales ya existentes. Será un proceso guiado por los actores de la sociedad civil, que irán de este modo creando una esfera pública global.

En una línea muy similar a la seguida por Benhabib o Pinsky creen que así es como la deliberación podría legitimar la democracia sin necesidad de cerrar las comunidades y como la rendición de cuentas puede hacerse creíble, mediante la participación ciudadana en forums, acompañando a los detentadores del poder.¹²⁷⁰

El problema de este modelo es que su funcionamiento es *deudor de unos requisitos de rendición de cuentas que, por sí solos, son tan exigentes como inverosímiles*. Inverosímiles en cuanto se esperaría del poder que se exponga aun sin real miedo a la sanción de un ente superior. En lo que atañe a la transparencia, las organizaciones deberían proveer a la sociedad civil del apropiado acceso a sus documentos y reuniones. Y, finalmente, respecto a la función epistemológica de la deliberación (a la cual representantes de la sociedad civil tendrían acceso), la sociedad civil, además de estar abierta a las reclamaciones y necesidades de todos los individuos, incluidos los grupos marginados, no deberá quedar cooptada por determinados grupos de interés u otras élites.

Aunque sin duda es cierto que la deliberación creará lazos de solidaridad entre distintos miembros de la sociedad civil transnacional, la propuesta de transnacionalización de esferas públicas requiere todavía de una institucionalización de mecanismos que promuevan debates públicos sustancialmente más inclusivos. Para evitar que en su funcionamiento, interno y externo, los órganos directores de la gobernanza reproduzcan a su nivel los vicios del “modelo de la Santa Alianza”, Nanz y Steffek ya saben que tal institucionalización deberá conseguir varias cosas: que se hagan *transparentes* sus modelos de toma de decisiones, como preconditione deliberativa; que se tengan en cuenta los intereses

¹²⁷⁰ Nanz & Steffek, *Global governance, participation and the public sphere*, 314-335, p. 321. Sobre propuestas similares, que buscan inyectar legitimidad desde la sociedad civil: Charles Sabel, Dorf, & Michael C., "A Constitution of democratic experimentalism," *Columbia Law Review* 98, no. 2 (1998): 267-473; o Michael Zürn, "Global governance as an emergent political order -The role of transnational non-governmental organizations," en *Global governance and the role of non-state actors*, ed. Gunnar Folke Schuppert, (Berlin: Nomos Publishers, 2006), 31-46.

de los afectados, quienes deberán poder participar en algún momento (además de los Estados); y que se empodere a los grupos marginales de afectados.¹²⁷¹ Sólo así la sociedad civil podría exponer, en serio, a los poderes públicos a público escrutinio y forzarlos a comprometerse con determinados problemas.

El problema, claro, es saber de dónde podría venir el impulso que plasme tal institucionalización. Y una vez conseguida ésta, aún persistirían varios problemas, como el de la falta de democracia interna de las propias ONG's que participan en los foros internacionales, su orientación estratégica o el apabullante dominio de las ONG's occidentales en dichos foros.¹²⁷² Y, por supuesto, quedaría el problema más importante de todos: ¿quién puede garantizar que, tras la deliberación (suponiendo incluso que los que tienen el poder han sido persuadidos acerca de la bondad y justicia de las reclamaciones), las decisiones no se acaben tomando en base a intereses particulares? Con la transparencia y rendición de cuentas en el seno del FMI o del BC, por ejemplo, no se acaba con el problema porque se mantienen las desigualdades de acceso.

Podemos, en suma, afirmar que cuando no existen mecanismos jurídicos para exigir al poder que haga públicas sus gestiones y que rinda cuentas por ellas (como sucede a nivel regional y mundial), acaba sucediendo algo que los ciudadanos padecemos hoy diariamente: ningún dirigente político se hace responsable de sus actos, pues siempre es fácil culpar de todo a otro nivel soberano. Incluso los propios gobiernos nacionales hoy parecen exentos de responder, pues la culpa de todo es achacable a factores sin rostro, a los mercados, a los hombres de negro que vienen de Europa, a la temible Troika, etc.

Solamente si la ciudadanía por entero, o el ente amorfo que es la sociedad civil (donde fluyen las formas de la comunicación, no susceptibles de ser atribuidas a ningún sujeto), pudiese relevar de su puesto al cargo depositario de poder público (carente de poder administrativo) para poner a otro (en condiciones de pluralismo político), podríamos dar por buena esa *accountability*. No hay *accountability* digna sin *responsiveness*. Solamente si un Parlamento mundial, representante de una soberanía mundial, tomase forma, podríamos estar seguros de que, tanto la rendición de cuentas del poder público como su asunción de responsabilidades, tomarán cuerpo y se cumplirán rigurosamente. Recuperar la soberanía exige, en última instancia, que siempre puedan recomponerse nuevas mayorías, capaces de mandar a la oposición al poder político de turno.

2.2.2 “Responsiveness” y legitimación representativa de la política mundial: dos vías hacia la parlamentarización de una política mundial

Aunque los órganos con poder público rindieran cuentas ante una sociedad civil mundial, el hecho de que sólo sean responsables ante sus electores nacionales (que son quienes pueden deponerle de sus funciones) siempre va a tener consecuencias perversas.

¹²⁷¹ Nanz & Steffek, *Global governance, participation and the public sphere*, pp. 326 y ss.

¹²⁷² Bogdandy, *The european lesson for international democracy. The significance of articles 9 to 12 EU treaty for international organizations*, p. 24

Aprovechándose de la caótica jurisdicción y estructura institucional en la actual gobernanza global, los gobiernos nacionales buscarán siempre exculpar sus desatinos vertiendo la responsabilidad sobre otro orden decisorio o competencial. Se pone así en jaque la transparencia en los Parlamentos nacionales, pues los gobiernos de turno tienen la puerta abierta para tomar cualquier decisión impopular sin tener que dar explicaciones, con la excusa de que están obligados, de que se hace por necesidad. De hecho, la UE, carente de efectivos mecanismos de rendición de cuentas y de toma de responsabilidad política, es hoy un perfecto chivo expiatorio. Padece una debilidad democrática que nos empuja temerosos y ciegos en manos de un ejecutivo fuerte, legitimado por la puerta de atrás (pero ya ni siquiera por sus resultados), y que acaba ahogando de facto la democracia entendida como participación ciudadana. Falta *responsiveness* cuando se ahoga la participación ciudadana, es decir, cuando los ciudadanos no votan (ponen y deponen) a quienes verdaderamente les gobiernan; y también cuando no pueden influir en sus decisiones después de elegidos.

Por eso, democratizar la cosmopolítica y doblegar la crítica realista (que, al parecer, viene avalada por los hechos) obliga a incidir, además de en la *accountability*, en la *responsiveness*. Ambos de consuno implementarían adecuadamente la necesaria jerarquización que el orden internacional requiere de camino a su cosmopolitización. Del mismo modo en que la mirada particularista de los senadores americanos se contrarresta gracias a las elecciones federales, también para que una política mundial sea creíble se requerirá que aquellos que, en última instancia, toman decisiones que nos afectan (o se encargan de regular tales decisiones, claro) puedan ser depuestos por nosotros. Poner en juego tales mecanismos nos obliga a pensar en dos posibles figuras, que encarnarían parte de la solución al problema cosmopolita: las figuras del Parlamento universal o, al menos, de una Unión interparlamentaria.

Respecto a la Unión interparlamentaria, aparentemente más plausible, habría que institucionalizar el modo en que los parlamentarios nacionales acaben conformando, por cuotas ponderadas en función de la población, un Parlamento mundial, a imagen y semejanza de otros modelos de integración y cooperación interparlamentaria, como el MERCOSUR, la OTAN, el ASEAN, etc.¹²⁷³ Un Parlamento más simbólico que legislativo, cuyas resoluciones difícilmente serían vinculantes.

Sin embargo, no podemos obviar que también aquí surgirían no pequeños problemas, pues la “cadena de legitimación” se derivaría de las elecciones en clave nacional. En este sentido, la *accountability* que se pueda obtener no iría acompañada de la *responsiveness* oportuna, puesto que al final los parlamentarios sólo responden ante sus connacionales; seguiríamos sin salirnos de la *realpolitik* clásica.

¹²⁷³ Felix Arndt, "International Parliamentary Assemblies," en *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*, ed. R. Wolfrum, 2008), p. 69; Felix Arndt, "Interparliamentary Union (IPU)," en *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*, (Consultado en febrero de 2014), p. 248. También sobre esto: Georges Scelle, *Une crise de la Société des Nations. La réforme du Conseil et l'entrée de l'Allemagne à Genève*, (Paris: Les Presses universitaires de France, 1927), 137-147.

Por tanto, se diría que, en última instancia, no podemos perder de vista la necesidad democrática de tender hacia la creación de un Parlamento mundial o supranacional que verdaderamente represente a los ciudadanos del mundo y no a los Estados.¹²⁷⁴ Sólo así se arrostrarían los déficits de la dimensión epistémica de la democracia y se haría frente definitivamente a la crítica realista.

Sin embargo, aunque como línea de fuga puede ser el proyecto a seguir, tampoco esta propuesta está exenta de importantes objeciones. Entre las críticas que se le presentan a este Parlamento mundial, directamente elegido por los ciudadanos del mundo, se cuentan los problemas del tamaño inmenso, la dificultad de hacer frente a las asimetrías económicas y técnicas, el poder inmenso que tendría una China (y otros países inmensos y no democráticos) en tal Parlamento, etc.

No se puede negar que estos problemas, a los que hemos intentado dar respuesta a lo largo de estas páginas, frenan el optimismo cosmopolita. Sin embargo, un demócrata no puede dejar de tratar de hacerles frente. Y, desde esa convicción, resulta interesante leer a Richard Falk y Andrew Strauss, tratando también de hacer frente a dichas objeciones. Ambos retomarán fórmulas para representar a todos los ciudadanos del mundo sin marginar o excluir a ninguna región o país del mundo. En esa línea, la propuesta de la ONG “Comité por una Naciones Unidas democráticas” es la de un Parlamento de 365 miembros de los cuales China tendría 86 representantes, Estados Unidos 21, Alemania 7 y Tuvalu 2.¹²⁷⁵

2.3 ¿Un Parlamento mundial como solución?

A medida que avanzan los tiempos nos hacemos más conscientes del aguijón realista que se clava en la cosmopolitización del derecho internacional. Si dar marcha atrás es la decisión conservadora –por más realista que se nos presente–, la deriva progresista parece querer avanzar hacia la propuesta de Falk y Strauss. Instaurar un Parlamento mundial con funciones más o menos simbólicas tiene para estos autores el objetivo, a largo plazo, de erigir un Parlamento como cuerpo soberano, de donde emane verdadera legislación cosmopolita.¹²⁷⁶

Sin embargo, aunque no lejos de las intenciones de estos últimos autores, parece más fácil de relacionar a Habermas con la propuesta de Patomäki¹²⁷⁷, para quien también es necesario el paso hacia un Parlamento mundial. Para él el Parlamento mundial no puede quedarse, como parecen pretender Falk y Strauss, en una cuestión simbólica que prometa en un futuro un Parlamento soberano fuerte. Eso hoy no soluciona nada y encima nos sumerge en un pensamiento teleológico cuyos resultados se mostraron desastrosos el siglo

¹²⁷⁴ Richard Falk & Andrew Strauss, "On the Creation of a Global Peoples Assembly: Legitimacy and the Power of Popular Sovereignty", *Stanford Journal of International Law* 36, no. 2 (2000): 191-219. Ver también: Falk & Strauss, "Give citizens a voice", 2008 <http://www.kdun.org/919/give-citizens-a-voice/>

¹²⁷⁵ Bummel, 2008, *Developing International Democracy*

¹²⁷⁶ Richard Falk & Andrew Strauss, "Toward global parliament", *Foreign Affairs* (2001): 212-220, pp. 217-220.

¹²⁷⁷ Heikki Patomäki, "Rethinking global parliament: beyond the indeterminacy of International Law", *Widener Law Review* 13, no. 2 (2006-2007): 375-393.

pasado.¹²⁷⁸ Tampoco puede esperarse con un mínimo de seriedad la creación de un Parlamento soberano inminente.

Por eso, y puesto que actualmente ya existen poderes funcionales que, bajo la pretensión de neutralidad, están constitucionalizando el derecho internacional a nuestras espaldas (o por encima de nuestras cabezas), la propuesta de Patomäki consiste en constituir ya un Parlamento mundial que, de entrada, no tenga poder legislativo sino más bien interpretativo de la ingente legislación ya existente. Con una constitución parlamentaria mucho más cercana al “un hombre, un voto” propia de la democracia y, por ende, del cosmopolitismo, se confeccionaría un verdadero poder político cosmopolita, con una función de interpretación y de generación real de opinión pública mundial. Se trata de generar un poder (con más poder comunicativo que coactivo) que repolitice lo que hoy se tiene por científico y neutral –y por ello excluido del juicio público– (sistemas funcionales, organizaciones supranacionales con raíz intergubernamental, burocracias elitistas, etc) y que enfrente al poder decisorio a una verdadera opinión pública.

Advirtamos, no obstante, tres deficiencias en el diseño de Patomäki que él, en algún grado, reconoce. En primer lugar, no será fácil “estimular la imaginación política” para que la participación no sea un fracaso (como es muchas veces la participación en las elecciones a la UE, de la cual los ciudadanos no se sienten realmente partícipes).¹²⁷⁹ En segundo lugar, este Parlamento debe introducir un sistema de representación proporcional que, aun representando identidades colectivas, no acabe representando simplemente los intereses de las administraciones territoriales. Por tanto, surge el problema de la legitimidad institucional, que debe surgir desde el descarnado juego de poder que se esconde tras el intergubernamentalismo. Y, en tercer lugar, como él mismo reconoce, la repolitización que así se introduciría para contrarrestar las fuerzas neo-liberales neo-constitucionalizadoras posiblemente resulta insuficiente si no se implementan procedimientos para cambiar las leyes ya existentes y para hacerlas cumplir.¹²⁸⁰ Es decir, por más que con esto hayamos dado un paso importante para introducir el giro hacia la creación de genuinos procedimientos reguladores, no hemos quitado todavía el aguijón realista puesto que persiste el problema del poder coactivo.

También es interesante la propuesta democrática de Parlamento mundial que presenta José Luis Martí como crítica a quienes no acaban de dejar atrás los presupuestos de un mundo westphaliano de Estados soberanos. Según Martí, los peligros que ponen en jaque nuestra libertad material no emanan de nuestros Estados, que poco o nada pueden hacer; los cuantiosos e incontrolables peligros que nos acechan sólo pueden ser contrarrestados por una constitución mundial (votada en referendun por todos los ciudadanos del mundo) alejada de los parámetros clásicos de la soberanía westphaliana: que contemple las competencias que una organización mundial debería hacer suyas (atendiendo siempre al principio de subsidiariedad), que constituya un Parlamento mundial de donde

¹²⁷⁸ Heikki Patomäki, "Rethinking global parliament: beyond the indeterminacy of International Law", *Collegium* 4, no. Universalism in International Law and political philosophy (2008): 216-238, p. 234.

¹²⁷⁹ *ibid.*, p. 232

¹²⁸⁰ *ibid.*, p. 234 y s.

emane su propia legislación, que implemente la separación de poderes y los contrapesos institucionales (accountability y responsiveness), y que cuente con poder de coacción y su propia jurisdicción.¹²⁸¹

Pero si Martí se permite decir todo esto es precisamente porque, frente a la propuesta de Habermas y de otros tantos, él se aleja del cortoplacismo y el posibilismo de la mayoría de teorías y plantea ideales cosmopolitas, ineludibles a más largo plazo si queremos de verdad evitar la dominación que se produce en un mundo globalizado.

En contraposición, el enfoque hermenéutico crítico usado por Habermas, partiendo de una razón situada en cada una de las actuales culturas políticas, le obliga a dibujar una propuesta normativa que no se aleje del camino que sería realista seguir en el corto plazo. Le toca jugar entre el realismo y el “visionismo” (sobrepasar los problemas de soberanía suele exigir un panorama irreal: que las élites políticas se inmolen electoralmente o que los pueblos decidan abandonar sus intereses por los de un bien general de la humanidad) y plantear, junto con la idea de transnacionalización de las esferas públicas, la necesidad de instaurar un poder soberano en la cúspide. Es cierto que, atendiendo prudentemente a la crítica realista, se tratará de un poder soberano heterodoxo, sin monopolio de la violencia y quizás por ello menos creíble. Pero queda introducida la necesidad de jerarquizar el sistema jurídico. Es decir, por convicción quizás Habermas no se aleje del sueño cosmopolita de un mundo compuesto por ciudadanos libres e iguales, capaces de autorrealizarse éticamente y de autonormarse moral, jurídica y políticamente. Pero desde luego que su propuesta sí se aparta de quienes, tras fundamentar una teoría normativa jurídico-política ideal, proponen un entramado institucional que garantizaría la autonomía de los individuos sin entrar a explicar cómo se llegaría hasta ahí ni cuáles son los peligros del camino a recorrer.

Nadando entre el realismo y el idealismo, y entre el Parlamento mundial y la Unión inter-parlamentaria, Habermas propone un Parlamento mundial: *un Parlamento compuesto por diputados nacionales y por diputados escogidos directamente por los ciudadanos del mundo*. Sólo porque los representantes lo son también de los ciudadanos del mundo –y porque de los ciudadanos dependerá en parte su reelección en ese ámbito– se conseguirá decantar la balanza desde la *perspectiva de los ciudadanos del Estado* hacia la *perspectiva de los ciudadanos del mundo*. Como ya se ha dicho en algún otro sitio, con esta doble composición del Parlamento Habermas pretende, además, hacerse cargo de la “*relevancia del factor temporal desde el punto de vista de la justicia*”.¹²⁸²

En resumen, si sigue conservando los Estados no es por argumentos realistas, nacionalistas o comunitaristas. No considera buenos ni el “argumento económico”, ni los argumentos del internacionalismo, ni determinados argumentos democráticos alicortos, pero sí acepta determinados argumentos pragmático-prudenciales (como cuando en *Facticidad y validez* rechazaba una apertura sin control de las fronteras porque atraería una inmigración masiva que colapsaría el mercado de trabajo y que al final sería perjudicial para

¹²⁸¹ José Luis Martí, *Republican freedom, nondomination and global constitutionalism* (2014)

¹²⁸² Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 91. Sobre esto ver también: Thomas Pogge, “¿Qué es la justicia global?”.

todos). Esto implica que este límite que hoy vale, mañana puede no valer. El proyecto cosmopolita tiene todavía gran margen de maniobra para encarnarse en las instituciones, pero, por diversos motivos (no sólo las desigualdades socioeconómicas), hace falta tiempo.

Aunque no cuesta mucho reconstruir e imaginar monológicamente una esfera pública mundial compuesta por la transnacionalización de esferas públicas nacionales, es obvio que ésta requerirá todavía de tiempo para que se pueda institucionalizar. Deberán, al menos, impulsarse ciertos canales de difusión, traducción, sistematización de temas alrededor de una agenda política transnacional, etc. Serán necesarios determinados medios (entre los que destacan, por supuesto, medios de comunicación transnacionales), cuyo correcto funcionamiento sólo el poder político puede fomentar, regular y garantizar. Así es como se iría erigiendo transnacionalmente una esfera público-política que agaville la opinión pública mundial en torno a ciertos temas, sistematizando los influjos de legitimación que provengan de la periferia, o sea, de distintas sociedades civiles interconectadas. Esta esfera ha sido siempre la piedra de toque de la arquitectónica jurídico-política de Habermas. A continuación, la cuestión es conseguir que el poder comunicativo, que de este modo va recolectando y canalizando la opinión pública, pueda influir sobre los órganos que copan el núcleo del poder político, ahora diseminado en múltiples niveles soberanos.

Habrá que conseguir, por un lado, que *a esta esfera público-política le rindan cuentas todos los niveles jurídicos y políticos decisivos* de tal forma que la opinión pública pueda regurgitar dinámicamente los problemas políticos que le afectan. Y, por otro lado, será necesario *que los distintos poderes políticos (ejecutivos) y jurídicos (legislativos)* que se repartan entre los distintos peldaños de la soberanía multinivel, *se sientan forzados a justificar sus decisiones a la luz de las razones* que, a favor y en contra, se han ido agavillando en torno a los distintos temas *que se han ido discutiendo en la esfera pública mundial*.

Ambas cosas se podrían conseguir fácilmente con el Parlamento de representantes de Estados y ciudadanos propuesto por Habermas y cuya implementación habríamos comenzado a bosquejar con la propuesta de Patomaki. Por una parte, a dicho Parlamento podrían rendírsele cuentas, desde cualquier instancia política, jurídica, social o jurisdiccional, por cauces regulados. Lo cual favorecería el feedback entre la opinión pública mundial y los distintos poderes reguladores de ámbito nacional, transnacional o supranacional. Y, además, podría sistematizar e interpretar de manera homogénea y de acuerdo a la opinión pública que él mismo contribuya a agavillar, el ingente y diseminado derecho internacional. Esto aumentaría la seguridad jurídica y evitaría que cada ente jurídico-político de las distintas instancias de la soberanía multinivel pueda interpretar las regulaciones a su antojo.

Con su Parlamento compuesto de representantes de los ciudadanos y de los Estados, Habermas trata de contrarrestar los defectos del Parlamento mundial de Falk y de la Unión inter-parlamentaria. Su propuesta tendría varias ventajas, de las que destacan dos. Por una parte, como exige Habermas, esto permite preocuparse de verdad por la justicia global y enfrentar la crítica realista. Por otra parte, se aferra, como punto de partida sólido y

creíble, a la cadena de legitimación que emana de las esferas públicas existentes y de las solidaridades ya consagradas en los Estados nacionales. Al menos en los occidentales, empezando por Europa, que contaría “ya con una tradición, con una ‘razón situada’ que coincide con el principio democrático”.¹²⁸³ Al fin y al cabo, éstos pueden garantizar perfectamente los derechos civiles. De otro modo, apostar demasiado pronto por un Parlamento mundial análogo a los estatales puede ser un grave error que no pase de una mera declaración de intenciones bastante inútil y contraproducente. No podemos dejar de tener en cuenta muchos de los problemas ya mencionados (carencia de esfera pública mundial, persistencia de Estados no democráticos, asimetrías informativas, conciencias sociales anticosmopolitas, desigualdades entre los afectados que provienen de condiciones sociales distintas, diferencia de marcos macroeconómicos entre Estados, etc.) y a los cuales se habrá de ir dando respuesta paulatina y multipolarmente.

Llegados a este punto, es de justicia reconocer que un órgano podría no legislar de acuerdo con tales razones legitimantes y que un gobierno podría negarse a legitimar de tal modo sus políticas; a menos que ambos de verdad teman ser depuestos por un demos que vote periódicamente y que pueda relegarles a la oposición. Pero, a pesar de todo, el aguijón realista pincharía mucho menos gracias al nuevo Parlamento mundial. Por una parte, aunque esta *responsiveness* todavía quede relegada a los distintos órdenes, es evidente que quien se sabe fiscalizado por una sociedad civil mínimamente formada difícilmente se atreverá a alejarse de las razones e interpretaciones avaladas de forma clara y bien fundamentada por un representante legítimo de la opinión pública cosmopolita. Por otra parte, no hay que olvidar que el principio de no-intervención ya ha comenzado a ceder frente a determinadas interpretaciones mínimas de los derechos humanos. Es importante, pues, tener muy en cuenta el papel que en esa dirección juegan las jurisdicciones supranacionales que ya existen en materias de derechos humanos, y que pueden doblegar determinadas políticas de los gobiernos nacionales. Esto nos acerca al cosmopolitismo, aunque tampoco hay que engañarse sobre su alcance: el Tribunal Penal Internacional está maniatado para juzgar a los dirigentes de los países no firmantes, como EEUU, Rusia o China; y las vías nacionales de ampliar su alcance, como la positivación del principio de “justicia universal” (que hasta hace poco lucía vigoroso en el ordenamiento jurídico español y colapsaba de causas a varias salas de nuestro Tribunal Supremo), se están viendo muy menguadas por las presiones diplomáticas de los dirigentes juzgados. Hace poco, China, detentador de parte de nuestra deuda y potencial importador de muchos de nuestros productos así como gran inversor en España, presionó para que nuestro gobierno restringiese el alcance de nuestra justicia internacional para evitar que fuese juzgado un exdirigente del partido comunista chino.

¹²⁸³ Vicente Domingo García Marzá, *Teoría de la democràcia*, (Castelló: Universitat Jaume I, 1999), p. 162. García Marzá apuesta, en la línea de Habermas, por una república federativa europea como núcleo inicial de implantación democrática en forma de soberanía popular de doble legitimidad (ciudadanos y pueblos) y de la identidad política que es el patriotismo constitucional, anclada a principios universalistas y, en ese sentido, fácilmente expansible. A partir de ahí, “doce estados y no treinta es sólo una cuestión de prudencia política”. (p. 163)

Capítulo 9. ¿Preservar una forma de vida o una defensa poco ambiciosa de los DDHH? Una lectura del principio de subsidiariedad contra el aguijón comunitarista

Para que un Estado haga cumplir la ley allende sus fronteras sin monopolio supranacional de la violencia legítima, la teoría de Habermas confiará en la voluntad y capacidad de los *global players* para transformar su autocomprensión y pasar a entenderse cada vez más como miembros de una comunidad global que, como tales, no tienen más alternativa que una consideración de sus recíprocos intereses y una defensa de los intereses generales. Unas renovadas clausuras políticas, dirá Habermas, exigirán que estos actores admitan procedimientos institucionalizados para la formación de una voluntad política transnacional.

“Deben estar dispuestos a ampliar su perspectiva del ‘interés nacional’ hasta alcanzar el punto de vista de una *global governance*. Este cambio de perspectiva, desde las ‘relaciones internacionales’ hasta una política interior mundial, no hay que esperarla de los gobiernos a menos que los pueblos premien este cambio de conciencia”.¹²⁸⁴

Este cambio de mentalidad y de autocomprensión, esta identificación tanto con una organización transnacional como con la organización supranacional de Naciones Unidas, será la clave de la constitucionalización cosmopolita del derecho internacional. Y es algo que va a costar lo suyo, teniendo en cuenta que el proyecto cosmopolita apenas ha tomado cuerpo. La lucha de Habermas se focaliza por tanto en el necesario cambio de mentalidad ciudadana, así como en el cambio de perspectiva de los partidos políticos que aún no se hayan atrincherado en el sistema político y confundido con el Estado. En el más corto espacio de tiempo posible, nuestro autor considera necesario que los ciudadanos actúen desde el marco de sus espacios políticos nacionales para influir en el espacio político europeo, de forma a alcanzar un doble objetivo: crear una Europa social que, a su vez, haga valer su peso en el platillo de la balanza cosmopolita.

“La cuestión fundamental es, por tanto, si puede surgir en las sociedades civiles y en las opiniones públicas de organizaciones políticas supranacionales una conciencia cosmopolita que pueda generar un sentimiento común de pertenencia a una comunidad. Sólo bajo la presión de un cambio de la conciencia de los ciudadanos inducida desde la política interior podrá lograrse que los actores globales lleguen a ser conscientes de su situación, es decir, que deben considerarse cada vez más como miembros de una comunidad internacional y que están obligados mutuamente a cooperar y a tener en cuenta los intereses de los otros. No cabe esperar que cambios de perspectiva de este tipo procedan de las propias élites gobernantes, antes bien deben ser los pueblos mismos los que, a partir de un bien entendido interés propio, favorezcan un cambio que lleve desde el tradicional esquema basado en las ‘relaciones internacionales’ a uno nuevo basado en una política interior mundial”.¹²⁸⁵

Con el recuerdo de la conformación de una conciencia pacifista que ya ha calado en la actualidad, Habermas sólo pretende seguir ahondando en la misma dirección, hasta ir perfeccionando y fortaleciendo la conciencia cosmopolita de los ciudadanos. Es consciente

¹²⁸⁴ Habermas, *La constelación posnacional*, p. 145

¹²⁸⁵ *ibid.*, p 78

de que “no cabe esperar que los actores lleguen a este nuevo orden internacional a partir de una mera estabilización de sus expectativas como egoístas racionales, ya que su capacidad de cooperación como meros egoístas racionales se ve desbordada cuando ésta se plantea a nivel global”. Y que, por lo tanto, “las innovaciones institucionales no tienen lugar (...) si no encuentran resonancia y apoyo en una ciudadanía que previamente ha modificado sus orientaciones valorativas. Por lo tanto, los *primeros* destinatarios de un proyecto así no son los gobiernos, sino los movimientos sociales y las organizaciones no gubernamentales, es decir, los miembros activos de una sociedad civil que trasciende las fronteras nacionales”¹²⁸⁶.

Seguramente este es el gran problema de la propuesta de Habermas; problema que, contra lo que muchos pueden pensar, emana de su realismo y no del idealismo de su propuesta. Quizás se puede aceptar que el poder comunicativo puede, tras una buena institucionalización del Estado de Derecho, controlar al poder político como demanda su normativo concepto procedimental de soberanía compartida. Y se podría aceptar que el poder político puede, en su caso, sancionar el Derecho sin erigir un gobierno mundial. Pero es difícil que tal propuesta no cause recelos por cuanto todo depende de ciudadanos de distintos Estados, socializados en distintas culturas políticas, sin las cuales no habrá un poder comunicativo fuerte que trascienda las fronteras ni una autocompresión cosmopolita que obligue a los dirigentes a ceder su poder de coacción al órgano supranacional.

En este sentido, la propuesta de Habermas interpela a todos los ciudadanos, que deberán pasar a comprenderse como ciudadanos del mundo, además de como ciudadanos de sus respectivos Estados. Pero la compartimentación comunitarista de un mundo compuesto por pueblos homogéneos que se enfrentan entre sí es opuesta a un sentir cosmopolita que ahondaría más en la individualidad de sujetos culturalmente socializados que en los pueblos, metafísicamente conceptuados, que los socialicen en la convención.

Queremos en este capítulo final volver a hacer frente a la crítica comunitarista porque parece ser ésta la que más freno pone al cosmopolitismo que, como no puede ser de otra forma, toma como presupuesto teórico al individuo capaz de conservar lo mejor de su cultura al tiempo que la trasciende y que se empapa reflexivamente de lo mejor de otras culturas. Constituye, por tanto, un obstáculo teórico para un cosmopolitismo que hace hincapié en el procedimiento democrático, que afirma la preeminencia de los derechos fundamentales individuales (necesidades básicas que no pueden someterse a la preservación cultural) sobre los derechos colectivos y que, en definitiva, prioriza desde las instituciones políticas una justicia basada en la igual autonomía de todos los seres humanos:

“desde la perspectiva de Kant y de un Rousseau –correctamente entendido– la autodeterminación democrática (...) tiene el sentido inclusivo de una autolegislación que incorpora por igual a todos los ciudadanos”¹²⁸⁷.

¹²⁸⁶ *ibid.*, p. 79

¹²⁸⁷ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 118.

Bosquejando, en primer lugar, la fundamentación comunitarista vamos a dar con cuatro tesis (ontológica; instrumental; ética; y psicológica) que no pueden sino tener como corolario el principio que impulsó, desde la aparición del Estado moderno, una construcción nacional guiada y manipulada por historiadores, sociólogos, lingüistas, literatos, artistas, etc. Nos referimos al principio nacionalista (étnico) de que a cada nación le corresponde un Estado, focalizándose así en la pervivencia de la comunidad.

Hay que reconocer que la homogeneización que consiguió generar el primer nacionalismo ayudó a poner en marcha la democracia, pues fue funcional para hacer aflorar una sociedad civil unida en torno a un sentimiento común de pertenencia. Sin embargo, el contractualismo, consciente ya desde la modernidad de que no es posible justificar las fronteras del demos, nunca se ha empeñado en darle a éste un cierre normativo: bastaba con dar por buenas las fronteras actuales de cada pueblo y tratar, eso sí, de garantizar que la legislación fuera inclusiva para poder integrar, de acuerdo con el universalismo moral, a todo el que residiera en su interior. Si a esto le añadimos que hoy ya no funciona el keynesianismo en un Estado y que, para garantizar los derechos fundamentales, lo funcional ha pasado a ser enfrentarse a los imperativos financieros transnacionales, debemos entender que lo que la democracia exige no es sólo la desnacionalización (por mor de la inclusividad) sino incluso la desestatalización. Con casi 200 Estados (con sus respectivos monopolios legítimos de la violencia) y 5000 etnias que podrían reivindicar su estatalidad, el principio nacionalista sólo puede tener consecuencias desastrosas.¹²⁸⁸

La compatibilidad entre el comunitarismo o nacionalismo y el universalismo o cosmopolitismo se pone a prueba cuando se abordan cuestiones de justicia. Acucia por ello saber si hay alguna forma de compatibilizar las advertencias comunitaristas con la constitucionalización cosmopolita, o sea, con el necesario establecimiento de una estructura de justicia cosmopolita bajo un Estado de Derecho.¹²⁸⁹ Dos elementos deben venir en nuestra ayuda. En primer lugar, un patriotismo constitucional, como identidad abstracta, enraizada en principios universales.¹²⁹⁰ En segundo lugar, una estructura federal asentada en el principio de subsidiariedad: se insta a que cada problema sea competencia en cada caso de la autoridad política más próxima al ciudadano, siempre que pueda resolverlos de manera eficiente y eficaz. El principio de subsidiariedad debe ocupar un lugar destacado para mostrar cómo es posible combinar un intento serio por atajar los problemas de justicia social y, al mismo tiempo, precaverse contra los peligros que conllevarían la homogeneización de un universalismo de la semejanza. Creemos, por cierto, que profundizar más en el principio de subsidiariedad habría empujado a Habermas a plantear una defensa de los derechos humanos bastante más ambiciosa.

¹²⁸⁸ Mccarthy, *On reconciling cosmopolitan unity and national diversity*, pp. 176 y ss.

¹²⁸⁹ *ibid.*, p. 175

¹²⁹⁰ *ibid.*, p. 181

1. ¿Un repliegue comunitarista en el cosmopolitismo de Habermas?

“Debido a que las personas jurídicas sólo pueden llegar a ser individuos mediante la socialización, la integridad de la persona sólo puede ser protegida a la vez que se protege su libre acceso a las relaciones interpersonales y a las tradiciones culturales en las que se puede mantener y conservar su propia identidad. El individualismo correctamente entendido está incompleto sin esa chispa de ‘comunitarismo’”.¹²⁹¹

Habermas identifica su propuesta cosmopolita como la búsqueda de instaurar una *política mundial sin gobierno mundial*. Sin embargo, como ya se habrá percatado el lector, a veces se queda corto en su defensa de los derechos humanos. En línea con su rostro de Jano, el principal obstáculo que encontraba en *La Constelación posnacional* para hacer una defensa fuerte de los derechos humanos radica en la *falta de cualidad de la ciudadanía cosmopolita*, debida a la autorreferencialidad del concepto de autodeterminación colectiva: “el espacio lógico que ocupan los ciudadanos unidos democráticamente como miembros de una particular comunidad política”.¹²⁹² La autocomprensión ético-política de una comunidad que, según Habermas, plasma o concreta ese sistema de los derechos que “no existe en su trascendental pureza”, requiere poder distinguirse por un dentro y un fuera. Una comunidad de ciudadanos del mundo que no excluye a nadie¹²⁹³ carece de esa autorreferencialidad y limita mucho su capacidad de legitimación de posibles políticas de la Organización mundial; a lo sumo aportaría una legitimación reactiva, como la que requiere la paz o una defensa muy básica de los derechos humanos civiles. Por eso comenzó alejándose de propuestas cosmopolitas como las de David Held o Daniele Archibugi.

A pesar de todo, en otras ocasiones –al transcurrir el tiempo– parece querer ir mucho más lejos.¹²⁹⁴ Por momentos incluso asoma la posibilidad de una especie de gobierno mundial con competencia sobre las competencias. Algo así parecía sugerir la propuesta de reforma de la ONU (TCC) que Habermas saludaba fervientemente. Se proponía ahí reducir al mínimo el principio internacional de no intervención, vincular la

¹²⁹¹ Habermas, *La constelación posnacional*, p. 162

¹²⁹² *ibid.*, p. 140

¹²⁹³ Sobre la posibilidad de generar una autorreferencialidad de la humanidad generando otras inclusiones: Etzioni propone un nuevo nosotros mundial oponiendo como “otros” las armas de destrucción masiva y las pandemias (Amitai Etzioni, *From empire to community: a new approach to international relations*, (New York: Palgrave Macmillan, 2004), p. 195); Robert Fine propone excluir a las especies no humanas (Robert Fine and Will Smith, "Jürgen Habermas's theory of cosmopolitanism," *Constellations* 10, no. 4 (2003): 469-487, p. 474); Seyla Benhabib o Max Pensky propondrán ahondar en la teoría de la acción comunicativa, y adoptar una perspectiva interna para borrar las fronteras entre “nosotros” y los “otros” (Pensky, *The ends of solidarity*; Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, pp. 34 y 61). Abizadeh propondrá, con una construcción “imaginativa y temporal” del derridiano “diferendo”, apuntalar una identidad sin oponerse políticamente a otra comunidad política “sobre la base de una diferencia con los valores mostrados por una vieja identidad histórica con la cual nos gustaría poner distancia”; contra el etnicismo que condujo a Auschwitz, por ejemplo (Abizadeh, *Does collective identity presuppose an other? On the alleged incoherence of global solidarity*, p. 58).

¹²⁹⁴ Habermas, *El Occidente escindido*, p. 108. “Gracias a los medios electrónicos, y a consecuencia de los asombrosos éxitos de algunas organizaciones no gubernamentales que operan a escala mundial, como Amnistía Internacional o Human Rights Watch, algún día esta esfera pública mundial podría adquirir una infraestructura más estable y cobrar una mayor continuidad. En tales circunstancias, ya no seguiría siendo absurda la idea de formar un «parlamento de los ciudadanos del mundo» junto a la «segunda cámara» de la Asamblea General (David Held), o al menos ampliar las cámaras que hoy existen, y que representan a Estados, para dar cabida a la representación de los ciudadanos”.

paz a la extensión de los derechos humanos generosamente entendidos (incluyendo derechos sociales y económicos) y proveerse incluso de un derecho a la violencia legítima para poder hacer cumplir el nuevo orden, de claro tinte cosmopolita.

Las propuestas del TCC empastaban muy bien con la *concepción positiva del estado de paz* al que en algún momento aspiraba Habermas: “Las regulaciones puestas en práctica no pueden vulnerar la existencia y la autoestima de las partes ni dañar tanto los intereses vitales y sensibilidades de la justicia que las partes en conflicto vuelvan a emplear de nuevo la violencia por haberse agotado las posibilidades de negociar.”¹²⁹⁵

Buscar de verdad la paz implica construir, en el seno de cada sociedad, una economía y unas condiciones sociales soportables. Pues ningún proyecto de cooperación puede surgir donde perduran desigualdades sociales estructurales. Algo que habría que conseguir por medio de “un consenso suficiente en torno a un proyecto de orden económico mundial que no se agotara en la creación e institucionalización jurídica del mercado, sino que introdujera elementos para una formación de la voluntad política a escala mundial que garantizara una domesticación de los costes sociales no deseados de un mercado globalizado”.¹²⁹⁶

Sin duda, esto es lo que ha llevado a Habermas a apostar, en su último trabajo, por una Asamblea General, compuesta de ciudadanos del mundo y de diputados de los parlamentos democráticos de los Estados miembros. Ésta, asumiendo la tarea de formar inclusivamente la opinión y la voluntad jurídico-políticas, ostentaría la función constituyente de garantizar la universalidad de los derechos humanos.¹²⁹⁷ Tras establecer también las competencias de estructura organizativa de las Naciones Unidas, se acabaría consolidando como un Parlamento mundial, cuya función legislativa radicaría en la interpretación y el desarrollo de la Carta fundacional. Se acabaría centrando así en la tarea global de prohibir el uso de la fuerza e implantar los derechos humanos, incluyendo un derecho internacional humanitario con respaldo militar.

Sin embargo, consciente de la dificultad de conciliar perspectivas de justicia que compiten entre sí, concede al comunitarismo que la construcción monista de la cosmopolitización del derecho internacional no debe tender a una República mundial que mediatice a los Estados ni erosionar el capital de confianza acumulado en su interior o la correspondiente lealtad de los ciudadanos estatales hacia su nación. De ahí la doble condición de los diputados que, al no poder sacrificar una mitad a la otra mitad, acabarían salvaguardando el derecho a la existencia de los Estados y de las correspondientes formas de vida política nacionales, en la medida en que no comprometan las obligaciones legales que tenemos como ciudadanos del mundo:

¹²⁹⁵ Habermas, “La idea kantiana de la paz perpetua”, *La inclusión del otro*, p. 169.

¹²⁹⁶ Habermas, *La constelación posnacional*, p. 75

¹²⁹⁷ Aquí parece escoger uno de los dos posibles modelos expuestos en trabajos anteriores: se decanta por una cámara compuesta por representantes a la vez de los ciudadanos y de los pueblos en lugar de dos cámaras, una de representantes de ciudadanos del mundo y otra de los pueblos.

“Con la inclusión de las regiones más alejadas del globo en las mismas prácticas de la economía, la comunicación y la cultura universal, se impone la cuestión crítica sobre cuándo los deberes particulares de los gobiernos nacionales para con los propios ciudadanos (sobre la base de fronteras e identidades recíprocamente reconocidas) han de posponerse frente a aquellas obligaciones legales que tocan en suerte a los estados por el hecho de ser miembros de la comunidad internacional. Estos deberes de los Estados se derivan, a su vez, de los deberes que los ciudadanos de estados privilegiados tienen, *como ciudadanos del mundo*, para con los ciudadanos de estados desfavorecidos, también por *su papel de ciudadanos del mundo*”.¹²⁹⁸

Es cierto por tanto que existe una voluntad de jerarquizar el incipiente ordenamiento internacional de cara a su constitucionalización cosmopolita; es así como Habermas trata de salvaguardar una solidaridad interterritorial similar a la de los Estados federales. Sin embargo, el papel que para ello juega el principio de subsidiariedad parece dar excesivo oxígeno a las críticas comunitaristas; una alicorta comprensión del principio de subsidiariedad conduce, incluso a quienes como Armin Bogdandy buscan la unidad del ordenamiento, a afirmar que “dada la diversidad política, cultural e ideológica de la sociedad mundial, cualquier postura que se pretenda hacer pasar por universal debería ser contemplada con sospecha [traducción mía].”¹²⁹⁹

Opiniones como esta (junto con otras que ya hemos repasado en los dos anteriores capítulos) movieron hace tiempo a Habermas a reconocer con resignación que aunque “la actual situación mundial se pued(a) comprender, en el mejor de los casos, como una situación de transición desde el derecho internacional hacia el derecho cosmopolita. Muchas signos hablan más bien de una recaída en el nacionalismo”.¹³⁰⁰ Incluso hoy, cuando más parece Habermas decantarse por institucionalizar constitucionalmente el cosmopolitismo, parece frenarle algún tipo de argumento comunitarista. Su defensa de la diversidad como diversidad nacional, refleja un principio de subsidiariedad con vocación de salvaguardar las formas de vida de los Estados: esto es lo que subyace cuando dice que “los Estados nacionales *son más* que la sola encarnación de culturas nacionales dignas de ser protegidas (cursiva mía)”; en tanto “son más” significa que “también son”. Por lo demás, no nos quedamos tranquilos cuando para argumentar que los Estados ya salvaguardan el “nivel de justicia y libertad que los ciudadanos quieren”, acaba definiendo hegelianamente a los Estados como “conquistas *duraderas* y figuras vivas de una ‘justicia existente’”.¹³⁰¹

Habermas no se habría desligado por tanto de su vieja tesis acerca de la necesidad de exclusión para obtener la autorreferencialidad que la comunidad ético-política requiere. Hoy esto le empuja, por ejemplo, a exigir cerrar ya la cuestión de “finalité” de la UE; y, por

¹²⁹⁸ Habermas, “Constitucionalización del derecho internacional y problemas de legitimación de una sociedad mundial constitucionalizada”, *¡Ay, Europa!*, p. 119. Habermas alude a razones pragmáticas para no sobrepasar de golpe las diferencias entre los Estados (verbigracia, agotando capacidades de absorción por una inmigración en masa, o cosas similares). Más tarde también dirá: “La competencia de ambas perspectivas recibe su justificación de un desnivel histórico en el desarrollo que no puede ser soslayado sin más por la política interior mundial, aunque en lo sucesivo debe ser superado” (Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 83).

¹²⁹⁹ Bogdandy, *The european lesson for international democracy. The significance of articles 9 to 12 EU treaty for international organizations*, p. 4.

¹³⁰⁰ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 167.

¹³⁰¹ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 69.

lo mismo, defenderá a los grandes actores políticos (global players), a quienes les deja la responsabilidad política más amplia en el nivel transnacional de su propuesta de institucionalización.

Esta toma de postura –criticada por algunos como neoschmittiana y obstaculizante de una democracia cosmopolita¹³⁰²– tendrá mucha relevancia cuando, de cara a determinar la universalidad de los derechos humanos, traza una línea entre lo ético y lo moral que contribuye a menguar mucho el alcance universalista de su concepción de tales derechos. Lo cual, en definitiva, acaba arrojando una institucionalización relativamente poco ambiciosa los derechos humanos y, en general, del cosmopolitismo.

Repasaremos a continuación las bases teóricas del comunitarismo, para determinar hasta dónde podrían plantearle objeciones a Habermas o, por el contrario, llegar a seducirle.

2. Sobre el alcance del comunitarismo

2.1 Cuatro premisas perversas del comunitarismo:

Expongo cuatro premisas que sostienen los teóricos comunitaristas, siguiendo, con alguna ligera variación, la sistematización (no tanto el contenido) ofrecida por Javier Peña en su libro *La ciudad sin murallas*.¹³⁰³ Se trata de una sistematización analítica de premisas que, evidentemente, aunque a veces se empleen de forma separada suelen emplearse de manera entremezclada. Las llamaremos: premisa ontológica, instrumental, moral, ética y psicológica-moral

2.1.1 La premisa ontológica, la inconmensurabilidad y la tesis del no demos

El comunitarismo parte de la premisa ontológica de la prevalencia de la comunidad sobre el individuo: la comunidad antecedería al individuo y por ello la política sólo podría desarrollarse en una *determinada* comunidad.¹³⁰⁴ Las relaciones políticas, y la democracia misma, han de asentarse en una comunidad real, en un “demos” que comparta una identidad colectiva, basada en rasgos culturales y valores comunes.

Robert Fine señala la ambivalencia de Habermas por moverse entre el comunitarismo liberal preocupado por la justicia (patriotismo constitucional que trata de desnacionalizar críticamente las primigenias comprensiones éticas embebidas del particularismo de mundos de la vida determinados) y el cosmopolitismo, donde las raíces comunitarias prácticamente se habrían perdido. El inglés nos previene de los peligros del idealismo acrítico de quienes ignoran los juegos de poder y el suelo ético de las distintas y fragmentadas comunidades políticas. El cosmopolitismo, siempre descarnado, se quedaría muy alicorto al negarse a afrontar las fallas comunicativas abiertas entre diferentes mundos

¹³⁰² Fine & Smith, *Jürgen Habermas's theory of cosmopolitanism*, p. 474.

¹³⁰³ Peña, *La ciudad sin murallas*, pp. 193-230

¹³⁰⁴ Taylor, *La ética de la autenticidad*; y *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*.

de la vida; el error de Habermas sería, según él, no reconocer el punto de inconmensurabilidad intercultural que esconden las relaciones internacionales.

De ahí su corolario: a falta del trasfondo ético vinculante de la “unanimidad” religiosa, la disputa entre Estados soberanos “sólo puede decidirse por medio de la guerra”, en lo que sería la vía hegeliana de cosmopolitismo que él dibuja y que considera como la única alternativa creíble entre el realismo nacionalista de guerras entre naciones y el normativismo de la paz perpetua.¹³⁰⁵

En cierto modo, Fine coincide con la famosa tesis que se esconde tras la crítica antieuropeísta de Dieter Grimm.¹³⁰⁶ Éste, al negar la existencia de un pueblo europeo (*tesis del “no-demos”*) negaba también la posibilidad de construir políticamente una Unión Europea donde pudieran fluir las relaciones políticas y la democracia.

Conviene por tanto desmontar cuanto antes la premisa ontológica del comunitarismo que, como ha quedado recogido en la primera parte de esta tesis, sesga las aportaciones del interaccionismo simbólico de George Herbert Mead. El ser individuado en sociedad, pero a su vez capaz de interactuar con ella y cambiarla, queda reducido a un títere de su tiempo y de su comunidad.

Habermas acusa a Fine de blandir un erróneo neohegelianismo que él decidió abandonar con su análisis reconstructivo.¹³⁰⁷ En su reconstrucción, Habermas parte de una “valoración escéptica de la situación actual del mundo” y, por tanto, asume lo que “tácitamente estamos suponiendo siempre ya en esas prácticas democráticas y concernientes al Estado de Derecho que por fortuna están establecidas ya en nuestros países”.¹³⁰⁸ Expone su teoría partiendo de un “sistema de los derechos” que ya estaba en nuestras conciencias¹³⁰⁹ y del cual ni siquiera China o el fundamentalismo islámico (por retomar sus ejemplos) pueden ya honestamente prescindir en cuanto deben hacer frente a los mismos retos, planteados por la modernidad.¹³¹⁰ Y se apoya en el concepto de “proceso de civilización”, de Norbert Elias¹³¹¹, para mostrar cómo se arrostró empíricamente la ya vieja contraposición paralizante entre la fragmentación política a la que aboca la tesis del no-demos y la unificación sistémica de la sociedad mundial.¹³¹²

Habermas funda una democracia en términos de teoría de la comunicación (detrascendentalizada) e impide una mirada idealista y alicorta que no parta de las instituciones y conciencias vigentes. Y, previniéndose también contra el idealismo, advertirá

¹³⁰⁵ Robert Fine, "Kant's theory of cosmopolitanism and Hegel's critique," *Philosophy & Social Criticism* 29, no. 6 (2003): 611-632.

¹³⁰⁶ Dieter Grimm, "¿Necesita Europa una Constitución?" *Debats*, no. 55 (1996): 4-20 // Grimm, *Does Europe need a Constitution?*, 282-302.

¹³⁰⁷ Habermas, *El Occidente escindido*, p. 146

¹³⁰⁸ Habermas, *Más allá del Estado nacional*, p. 146

¹³⁰⁹ Cf Cap. 3.1.

¹³¹⁰ Cf Cap. 6.2.1.2

¹³¹¹ Norbert Elias, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2010)

¹³¹² Sobre esto: Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 43 y ss. Cf. cap. 4.2, cap. 6.1.4 y 6.2.1.2.

que, de hecho, estamos sometidos a “comunicaciones sistemáticamente distorsionadas”: el hecho de que las presuposiciones sean “aceptadas como dadas” no es lo mismo que el que “estén dadas”. Habermas, como se ha dicho trata de salvar el foso entre enfoques normativos y empíricos, haciendo sencillamente hincapié en el potencial de trascendencia inmanente que hay en determinados presupuestos aparejados a nuestros actos de habla. Del mismo modo que aún vamos al tribunal a “hacer justicia”, a pesar de lo que nos digan las ciencias sociales a propósito del funcionamiento de los tribunales, también elevamos unas pretensiones emancipadoras cuando hablamos de derechos humanos. Se trata de algo que ya está (o que todavía está) en nuestras conciencias; es donde radica aquella trascendencia que oculta el rostro jánico de los derechos fundamentales, que están vigentes y garantizados coactivamente en comunidades cerradas pero cuya fuerza heurística nos mueven a defenderlos como válidos más allá de nuestras fronteras.

En realidad, una lectura correcta de la teoría habermasiana, mucho más apegada a la eticidad que la kantiana, serviría para desechar la vía diseñada por Fine por vaciar de partida la posibilidad de un entendimiento normativo que guíe el proceso cosmopolita.

2.1.2 La premisa instrumental: la llamada nacionalista a la homogeneidad

2.1.2.1 *Inestabilidad política* debido a la frágil integración social de unos “estados nacionales inacabados”

Adentrándose en el campo de la sociología o de la ciencia política, el comunitarismo pretende hoy hacerse fuerte blandiendo un argumento instrumental: si una comunidad quiere evitar la inestabilidad política y funcionar correctamente, necesita preservar cierta homogeneidad. Y, por supuesto, para ellos no hay grado de interrelación comparable a la existente en el seno de un Estado nacional, ni en el nivel económico ni en el político.¹³¹³

En esa dirección caminan la propuesta nacionalista de Arnold Gehlen, que ya tratamos al principio de esta tesis, pero también la de un comunitarista liberal, como Will Kymlicka. Éste sostiene que si bien los objetivos de la democracia y los derechos humanos son “cosmopolitas” (debe perseguirse su implantación a escala universal –en esto sigue a la corriente liberal–), el marco adecuado de realización de la democracia es el nacional porque la deliberación política requiere del “ámbito vernáculo” de los hablantes de una lengua, única en el que son posibles la comprensión y confianza mutuas. Alude para ello a un experimento tras el velo de la ignorancia.¹³¹⁴ En esa tesitura, sin conocer de antemano mi lugar en la sociedad y sin saber ni siquiera cuál será mi sociedad, la gente preferiría compartir lazos culturales y lingüísticos con los miembros de su comunidad a cambio, dice, de perder movilidad.

¹³¹³ Michael Blake, "International justice," en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2005 Edition)*, eds. Zalta & Edward N., (2005). Concretamente la exposición de la primera vía de resolver la tensión: “Nationality and partiality”.

¹³¹⁴ Will Kymlicka, *Fronteras territoriales: una perspectiva liberal igualitarista*, (Barcelona: Trotta, 2006), pp. 70 y s.

Hay que advertir que para Kymlicka no se trata de una cuestión meramente lingüística, pues como el propio autor aclara “es posible que se requiera un cierto sentido de vida común o de identidad compartida para sostener una democracia deliberativa y participativa”.¹³¹⁵ Por eso, a pesar de renegar del nacionalismo étnico y de defender los postulados universalistas e incluso cosmopolitas, seguirá apelando a la historia del nacionalismo liberal,¹³¹⁶ lo que le mueve a reivindicar la funcionalidad de las fronteras; si no estatales, sí unas regionales que garanticen el autogobierno.¹³¹⁷

Su apuesta cosmopolita no pasa simplemente por ir construyendo una federación de Estados nacionales a imagen de la UE. Más bien pasa por ir federalizando los propios estados nacionales a partir de regiones caracterizadas por la lengua y la adhesión del imaginario social a lazos culturales e históricos comunes.¹³¹⁸ Se crearían así nuevos compartimentos homogéneos, que teóricamente garantizan la igualdad de oportunidades, dentro de los cuales, por cierto, no explica cómo se garantizarían la diversidad y los derechos de las nuevas minorías.¹³¹⁹ Y se limitaría la inmigración a la capacidad de absorción del Estado, con lo que no sólo refiere a la capacidad de absorción del mercado de trabajo, sino también a algo así como la capacidad de absorción de la identidad nacional del Estado receptor: aunque asegura que no invoca al ámbito privado, religioso o ideológico, es obvio que no remite a la cultura política democrática en tanto patriotismo constitucional.¹³²⁰

El comunitarismo obvia que hay múltiples alternativas para salvaguardar la solidaridad entre miembros de una comunidad; por tanto, el supuesto liberal pragmático esconde una toma de postura (en el caso de Kymlicka, su apoyo al nacionalismo quebequés, hoy secesionista) bajo la apariencia de neutralidad. Según ellos, la solidaridad que requiere el Estado de bienestar sólo puede esperarse en una comunidad unida afectivamente y de esta premisa pasan a concluir arbitrariamente que el Estado nacional sigue siendo el marco más adecuado para el correcto desarrollo de la ciudadanía y la democracia. La diversidad requeriría, según David Miller, que la vida política se asiente en comunidades distintas. Por eso el cosmopolitismo estaría abocado al fracaso.

“Si las identidades nacionales empiezan a disolverse, la gente corriente tendrá menos razones para ser ciudadanos activos, y las élites políticas tendrán manos libres para dismantelar aquellas instituciones que actualmente contrapesan, en cierta medida, el mercado global”.¹³²¹

¹³¹⁵ Will Kymlicka, *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, (Barcelona: Paidós Ibérica, 2003), p. 382; Kymlicka, *Fronteras territoriales: una perspectiva liberal igualitarista*, pp. 66-68

¹³¹⁶ *ibid.*, p. 52 y ss.

¹³¹⁷ *ibid.*, pp. 45 y 70 y ss.

¹³¹⁸ *ibid.*, p. 52

¹³¹⁹ *ibid.*, pp. 63, 67 y 73. Para una respuesta a Kymlicka: Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, pp. 110-126

¹³²⁰ Kymlicka, *Fronteras territoriales: una perspectiva liberal igualitarista*, pp. 62 y 64. Sobre el concepto de patriotismo constitucional en oposición a estas ideas: en Habermas, *La inclusión del otro*, pp. 189-227 y 123-126.

¹³²¹ David Miller, *Sobre la nacionalidad: autodeterminación y pluralismo cultural*, (Barcelona etc.: Paidós, 1997), p. 228.

2.1.2.2 La premisa instrumental y la construcción nacional

Es razonable albergar dudas acerca de si el patriotismo constitucional, que en ningún caso puede ser neutral ni desanclarse de los distintos mundos de la vida de los ciudadanos que componen el demos, aportará el cemento suficiente para integrar socialmente a una población tan amplia (primero los grandes bloques y luego, la ciudadanía mundial) y tan culturalmente heterogénea.¹³²² Y en todo caso resulta obvio que la uniformidad institucional sólo podría lograrse mediante la imposición coactiva de un ordenamiento común sin arraigo efectivo. Una homogeneización que, sin duda, sería empobrecedora. No obstante, esta premisa esconde varias falacias que urge desmontar.

Conviene comenzar advirtiendo que dibujar la diversidad como un mosaico es un absurdo antropológico.¹³²³ Bien es cierto que desde la modernidad tratamos a las personas como sujetos morales plenos y les presumimos una identidad autodeterminada (en realidad, resulta difícil incluso esperar cierta coherencia entre las múltiples identidades que, entrecruzadas, constituyen al individuo). Sin embargo, es una falacia de composición pretender extraer de ahí que el Estado nacional es homogéneo por dentro, o que lo son las regiones que lo componen. Pretender que la diversidad se respeta a base de separar a las comunidades como unidades homogéneas es un error que ya germinó en el pensamiento de Kant y acompañó a todo el idealismo alemán desde Fichte y Herder. Sin embargo, como recuerda Brunkhorst, los Estados nación así concebidos nunca han existido (y si lo han hecho sería en pequeños territorios y durante muy poco tiempo).¹³²⁴

Dicho esto, cabe señalar que la apelación pragmática a la homogeneidad interna del demos no explica por qué debe corresponderse el nivel étnico/cultural con la plena soberanía política. Es evidente la trampa que se esconde: sostener la importancia instrumental de la homogeneidad es un cheque en blanco para proceder, sin mala conciencia, a la construcción nacional.¹³²⁵ El propio Kymlicka, a pesar de advertir el carácter construido del Estado nacional¹³²⁶, no esconde ser nacionalista de una región que ha promovido la construcción nacional hasta tal punto que hoy contiene una parte significativa de la población que busca la secesión.

El nacionalismo no busca jamás un encaje; no se frena hasta reivindicar, como si de un derecho (“el derecho a la autodeterminación”) se tratara, su propio Estado. Por supuesto esto es algo que la teoría de la democracia y el derecho internacional no contemplan. Salvo tres supuestos tasados¹³²⁷, ambos contemplan el principio de subsidiariedad, característico del federalismo, como la solución política apropiada para

¹³²² Mccarthy, *On reconciling cosmopolitan unity and national diversity*, p. 198 y s.

¹³²³ Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultural*, p. 123: cita aquí a Gupta, Akhil y Ferguson, James (1992), “Beyond ‘culture’: space, identity, and the politics of difference”, en *Cultural Anthropology*, vol. 7, N° 1.

¹³²⁴ Hauke Brunkhorst, "State and Constitution - A reply to Scheuerman," *Constellations* 15, no. 4 (2008): 493-501

¹³²⁵ Kymlicka, *Fronteras territoriales*, pp. 60 y 70

¹³²⁶ *ibid.*, p. 65

¹³²⁷ Buchanan (McKim & McMahan, *La moral del nacionalismo*, pp. 170-74. Existen unos “criterios correctores” en aquellos casos en que una minoría esté *probablemente* sometida a bélica anexión, a extorsión o expoliación de sus recursos, o violación constante de sus derechos fundamentales.

atender a las especificidades ético-políticas. Pero, por experiencia, no basta con mentar el federalismo para sofocar las tensiones políticas.

Todo lo cual va despejando una hipótesis clara: siempre se trata de preservar los intereses de las regiones más ricas. Éstas, para salvaguardar sus intereses, procederían en dos etapas que pretenden hacer pasar por plenamente democráticas. En primer lugar, se trataría de construir nación en torno a un rasgo diacrítico que aúne a sus miembros: la imposición del monolingüismo allí donde existen diversas lenguas es una práctica habitual en Québec, en Flandes o en Cataluña y País Vasco. Además de la lengua se pueden escoger múltiples rasgos, implementados por políticas activas que siempre vulneran, desde un punto de vista liberal, los derechos de las minorías. En segundo lugar, una vez que el partido nacionalista gobernante ha conseguido el grado de homogeneización deseado, se puede proceder a retorcer el principio de subsidiariedad, interpretándolo de forma parcial: cuando Kymlicka prioriza la unidad lingüística para definir el marco competencial federal, omite, en primer lugar, que la democracia no es vernácula en la India actual, o en Suiza, por ejemplo, y sin embargo funciona; y en segundo lugar, omite que la política actual es y debe ser (si es que nos preocupamos por la justicia) “metavernácula”.¹³²⁸

Visto así, parece algo cínico que Kymlicka trate de poner un límite (sin explicar cómo lo implementaría) contra los estatistas cerrados y en general contra los que sólo buscan excluir al otro de los recursos: contra ellos propone un cosmopolitismo demasiado vago que apelaría a la necesidad de ocuparse de la redistribución antes de acometer cualquier política de exclusión.¹³²⁹ Es decir, él no entiende que haya nada malo en la exclusión, en el cierre de fronteras (basado en la lengua y la cultura), siempre y cuando no se renuncie a redistribuir parte de las ganancias en aras de un mundo más justo. Pero cabría objetarle que no se entiende cómo es posible redistribuir si sigue habiendo fronteras y exclusión.

Por más loable que parezca a primera vista, su propuesta no deja de desentenderse de la justicia. Como se ha visto, ocuparse de la redistribución (que es el elemento democrático del par) implica oponerse firmemente a la exclusión y optar claramente por la inclusión. Como trataremos de demostrar, entre redistribución y exclusión hay una contradicción lógica que no parece pretender subsanar con su modelo federal.

En definitiva, Kymlicka no contempla los derechos de las nuevas minorías; no queda claro por qué el Estado debe limitarse al ámbito de la nación¹³³⁰; se centra en ambiguos lazos culturales más que en la cultura política democrática, etc. Y es que la premisa instrumental no puede ser definitoria. No es un argumento a favor de la secesión ni contra el potencial cosmopolita que nosotros sostenemos que es intrínseco a la democracia. Lo que muestra es la conveniencia de plantear la relación entre

¹³²⁸ Kymlicka, *La política vernácula*, p. 263

¹³²⁹ Kymlicka, *Fronteras territoriales*, pp. 76 y ss. Sobre ese defecto es sobre el que pretende hacer hincapié Seyla Benhabib (*Another cosmopolitanism*, p. 175).

¹³³⁰ *ibid.*, p. 172

cosmopolitismo y Estados en términos, no de exclusión, sino de complementariedad.¹³³¹ Y para ello, como veremos más adelante, hay que tomar en serio el principio de subsidiariedad y reconocer que “la cultura *es* política”¹³³² y no algo previo a lo que la política se deba someter.

2.1.3 Premisa ética o valorativa: la *indeseabilidad* de la integración política

Avanzar en la integración transnacional tiene unos costes culturales que muchos comunitaristas no están dispuestos a asumir, arguyendo que la diversidad es valiosa *per se*.

Aplicando esto al proceso de integración de la UE, por ejemplo, habrá quien recele de la integración política y (de cultura) económica que hoy necesita la unión monetaria para no naufragar. Sería, para muchos comunitaristas, indeseable porque acabaría nivelando las respectivas formas de vida. Por ejemplo, en su rechazo del procedimentalismo al que tendería la constitucionalización cosmopolita del derecho internacional, Walzer trata de priorizar el *ethos* propio.

“A diferencia de Rawls, la desconfianza de Walzer hacia los procedimientos e instituciones supranacionales está motivada por reflexiones comunitaristas. La protección de la integridad de la forma de vida y del *ethos* arraigado en una comunidad estatalmente organizada debe tener preferencia sobre la imposición global de principios abstractos de justicia, siempre que ello no conduzca a genocidios y crímenes contra la humanidad. Es algo más fácil dilucidar la reflexión a la que se refiere la pregunta que usted me hace en la concepción de Walzer que en la tibia defensa rawlsiana del derecho internacional”.¹³³³

Respecto al rechazo de esta premisa, no obstante, Habermas no es quizás todo lo contundente que cabría esperar. Reconoce que la Unión Europea requiere de un modelo social y económico de libre mercado y una cierta homogeneización de las circunstancias vitales. A ese respecto, afirma hoy que sin justicia distributiva que garantice una “uniformidad” aceptable respecto a las condiciones sociales de vida de los diversos Estados no se conseguirá una cohesión política que permita sostener un proyecto común. Sin embargo, en otros muchos momentos ha incidido en que la nivelación de condiciones de vida es también un medio para sostener la diversidad nacional y la riqueza cultural del biotopo de la “vieja Europa” frente a la nivelación globalizadora.¹³³⁴ Y es que Habermas aseguraba que no sería posible ni deseable nivelar las identidades nacionales de los Estados miembros para llegar a la fusión de una “Nación Europea”.¹³³⁵

En sus últimos escritos parece ser más contundente, poniendo por delante de algunas reservas éticas la justicia social. Aclara que cualquier decisión que tome una comunidad política (en este caso la UE), como determinados programas económicos regionales o la racionalización de las administraciones públicas, acabará homogeneizando las estructuras sociales. Pero que mientras las decisiones sean legítimas (lo que para

¹³³¹ *ibid.*, pp. 176 y s.

¹³³² Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, p. 201

¹³³³ Habermas, *El Occidente escindido*, p. 100

¹³³⁴ Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 78

¹³³⁵ Habermas, *La constelación posnacional*, p. 130.

Habermas pasa por la ligazón conceptual entre Estado de Derecho y democracia), no se podrá hablar de homogeneización forzada.

Sería interesante, en cualquier caso, explicar el principio de tolerancia a los adalides de la diversidad cultural. Como señala Kwame Anthony Appiah, el falibilismo y la complejidad irreductible de la vida moral conduce inexorablemente a la tolerancia hacia las elecciones de otras personas. Ahora bien, se trata de “respetar” la diversidad, no porque sea un valor intrínseco, sino como consecuencia de nuestra libertad y con el consecuente límite de la libertad de los demás.¹³³⁶ Y esto implica necesariamente que “las culturas sólo importan si les importan a las personas”.¹³³⁷

“Que en un determinado territorio existan veinte o treinta lenguas no es ni bueno ni malo. Lo que debe preocuparnos es que una lengua desaparezca porque la gente que la habla está siendo maltratada”.¹³³⁸

La autonomía es el principio que nos señala el límite de la diversidad permisible.¹³³⁹ Para él, las objeciones que tachan al cosmopolitismo de parasitario proceden de “una estimación exagerada del alcance de la desaparición de la heterogeneidad cultural”.¹³⁴⁰ Quienes plantean esas objeciones menosprecian la autonomía y olvidan que “la desaparición de antiguas formas culturales es coherente con la rica diversidad de formas de vida humana, porque constantemente se crean nuevas formas culturales que difieren una de la otra”.¹³⁴¹

2.1.4 Imposibilidad de extender la compasión: la premisa psicológico-moral

Hay varios recorridos para afirmar que nuestra compasión es alicorta. Y el comunitarismo suele acogerse a esta premisa para extraer la conclusión de que nuestra solidaridad debe ser limitada: puesto que la solidaridad es limitada y puesto que no hay democracia sin solidaridad, mejor será acotarse a los límites territoriales del Estado nacional.

Quienes parten de los presupuestos ontológicos del comunitarismo (la comunidad como previa al individuo) realizarán un abuso para derivar la nueva premisa: puesto que la comunidad precede al individuo, el individuo sólo *puede* identificarse con los suyos (con los de su comunidad). De ahí acabarán deduciendo que, puesto que de donde no hay no se puede sacar, el individuo sólo *debe* ser compasivo con los suyos. Blandiendo, pseudo-naturalistamente, los círculos concéntricos trazados por Hierocles, el nacionalismo rechaza extender la solidaridad más allá de *los suyos*: tras la familia nuclear y la extendida; amigos y también conocidos; al corazón sólo le quedará sitio para la “gran familia” de los connacionales, de aquellos que, compartiendo una lengua propia, conformarían juntos una

¹³³⁶ Anthony Appiah, *Mi cosmopolitismo + "Las culturas sólo importan si les importan a las personas"* (entrevista de D. Gamper Sachse, (Argentina: Katz, 2008), p. 49

¹³³⁷ *ibid.*, p. 51

¹³³⁸ *ibid.*, p. 52

¹³³⁹ *ibid.*, p. 61 y s.

¹³⁴⁰ Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, p. 35

¹³⁴¹ *ibid.*, p. 35

particular visión del mundo. Más allá no *podríamos* (luego, no *debemos*) exigir altruismo: el círculo que engloba nuestra común humanidad quedaría ya demasiado alejado del epicentro compasivo. Desoyendo las propias advertencias humaneas acerca de la falacia naturalista, extraen un corolario según el cual *habría que* compadecerse primero de los propios.¹³⁴²

Por supuesto, hay quien ha hecho análisis más rigurosos y ha tropezado con un hecho sin duda cierto: la compasión es *una emoción con un alcance limitado*. Brevemente: *siento con* el otro tras ponerme, empáticamente, en su piel. Sin embargo, no puedo ponerme eficazmente en la piel de todos, sino sólo en la de aquellos seres que me importan. De todos es conocido el ejemplo de Adam Smith:

Supongamos que el enorme imperio de China, con sus miríadas de habitantes, súbitamente es devorado por un terremoto, y analicemos cómo sería afectado por la noticia de esta terrible catástrofe un hombre humanitario de Europa, sin vínculo alguno con esa parte del mundo. Creo que ante todo expresaría una honda pena por la tragedia de ese pueblo infeliz, haría muchas reflexiones melancólicas sobre la precariedad de la vida humana y la vanidad de todas las labores del hombre, cuando puede ser así aniquilado en un instante [...] Una vez concluida esta hermosa filosofía, una vez manifestados honestamente esos filantrópicos sentimientos, continuará con su trabajo o su recreo, su reposo o su diversión, con el mismo sosiego y tranquilidad como si ningún accidente hubiese ocurrido. El contratiempo más frívolo que pudiese sobrevenirle daría lugar a una perturbación mucho más auténtica. Si fuese a perder su dedo meñique mañana, no podría dormir esta noche; pero siempre que no los haya visto nunca, roncará con la más profunda seguridad ante la ruina de cien millones de semejantes y la destrucción de tan inmensa multitud claramente le parecerá algo menos interesante que la mezquina desgracia propia.¹³⁴³

Desgraciadamente, por aferrarse a esta misma advertencia acerca de las exigencias psicológicas de la compasión, hay autores, como Appiah, que coligen que “sean cuales fueren mis obligaciones básicas con los pobres de lugares lejanos, supongo que nunca pueden ser tan grandes como para superar mis preocupaciones por mi familia, mis amigos, mi país”.¹³⁴⁴ A la vista está que el cosmopolitismo de Appiah descansa en el ámbito moral, pues para nada se adentra en el campo jurídico-político. Pero lo que resulta más desconcertante es la dificultad para distinguirlo del comunitarismo más rancio en cuanto sí está dispuesto a ensanchar su preocupación con respecto al círculo de los familiares y amigos (que el altruismo biológico reduce a 300 personas) hasta comprender a millones de desconocidos que conforman con él la nación (el país), pero no está dispuesto a sobrepasar ese umbral de millones de desconocidos para tratar de abarcar comunidades transnacionales (algunas más pequeñas que la China actual) o incluso el conjunto de la humanidad.

Es curioso que Appiah abandone incluso a Smith, quien, tras afirmar que “no es la blanda fuerza de la humanidad, no esa débil chispa de benevolencia que la Naturaleza ha encendido en el corazón humano lo que puede contrarrestar los impulsos más fuertes del egoísmo”, afirmará también que “es una fuerza más impetuosa, un motivo más

¹³⁴² Sissela Bok recuerda que hay quien usa así los círculos concéntricos: Nussbaum (ed.), “De las partes al todo”, *Los límites del patriotismo*, p. 52

¹³⁴³ Smith, *La teoría de los sentimientos morales*; citado en: Martha Craven Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, (Barcelona etc.: Paidós, 2008), p. 402

¹³⁴⁴ Anthony Appiah, *Cosmopolitismo: la ética en un mundo de extraños*, (Buenos Aires: Katz, 2007), 216.

contundente el que se ejerce en estas ocasiones. Es la razón, el principio, la conciencia, el habitante del corazón, el hombre interior, el gran juez y árbitro de nuestra conducta”.¹³⁴⁵

En tercer lugar, hoy hay incluso quien sofisticada la premisa psicológica del comunitarismo echando mano de la neurociencia: desde la época de nuestros ancestros cazadores-recolectores, el hombre *estaría diseñado* para convivir con pequeños grupos de no más de 300 hombres. De estos hallazgos del altruismo biológico, los enemigos del cosmopolitismo colegirán que sólo *debemos* solidaridad a los nuestros.

Y cerraremos la lista con quienes, como Susan D. Moeller, señalan el hecho, difícilmente rebatible de acuerdo a una experiencia compartida, de lo que denomina “fatiga de la compasión”: cuanto más informados estamos acerca de las miserias y los sufrimientos de los demás, más experimentamos una especie de sobrecarga sensorial y nos refugiamos en la indiferencia.¹³⁴⁶

2.2 El doble juego del comunitarismo: la falla socioeconómica y las distorsiones del poder

Es el momento de poner sobre la mesa nuestras suspicacias con los teóricos comunitaristas a quienes no podemos dejar de ver como fundadores del nacionalismo: cuesta mucho advertir cuándo (y, sobre todo, cuánto) creen verdaderamente en cada una de estas cuatro premisas y cuándo albergan algún otro interés en resguardarse en el calor de su propia comunidad.

A fin de cuentas, reconocido el carácter artificial de nuestro sentimiento nacional (ya nos explicó Ernest Gellner que no es la nación la que crea el nacionalismo sino el nacionalismo el que crea la nación; la cual, como desvelaba Benedict Anderson, no es más que un constructo con consecuencias prácticas, una “comunidad imaginada”)¹³⁴⁷, es difícil negar la posibilidad de transnacionalizar artificialmente una nueva identidad colectiva para conseguir motivar a los ciudadanos de cara a los sacrificios requeridos en cada nuevo nivel de soberanía. Conviene pues relativizar el peso de las supuestas ventajas de la cercanía espacial.¹³⁴⁸

¹³⁴⁵ Adam Smith, *The theory of moral sentiments*, (Indianapolis: Liberty fund, 1984), p. 247

¹³⁴⁶ Moeller, *Compassion fatigue: how the media sell disease, famine, war, and death*; citado en: Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, p. 78 (en nota).

¹³⁴⁷ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1993). Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismo*, (Madrid: Alianza, 1988), p. 136. En consecuencia, Gellner no descarta que en nuestra era industrial (la que requirió del nacionalismo –para dotarse de una mano de obra homogénea y cualificada, con capacidad para reciclarse de cara a tareas menos duras y especializadas que las agrarias–), que es la que creó la nación haciendo cuadrar artificialmente las viejas culturas superiores con las unidades políticas (apuntaladas por la división del trabajo capitalista) acabemos erigiendo una “pecera cultural/educativa única, sustentada por una autoridad política única y por un único sistema educativo, similar para todo el planeta” (p. 130).

¹³⁴⁸ “La cercanía espacial no es un hecho histórico que determine la extensión apropiada del territorio nacional de una inmediatamente reconocible. Más bien se trata aquí de un estado históricamente cambiante que está sometido a la actual ‘condensación espacio-tiempo’” (Scheuerman; citado en: Habermas, *La Constitución de Europa*, p. 53 –en nota–)

Tras la mayoría de los movimientos nacionalistas solemos encontrar fracasos políticos y temores económicos.¹³⁴⁹ Habermas concede que la construcción de estados nacionales no pudo evitar el surgimiento de conflictos nacionalistas (al hecho de que los bávaros, no votaran a favor de la constitución alemana se añade la separación pacífica de Checoslovaquia, la desintegración de Yugoslavia, los separatismos vasco, escocés o el de la Liga Norte, etc). Pero acto seguido hace hincapié en que dichos conflictos (re)surgen “cuando las capas más vulnerables de la sociedad son sometidas a situaciones de crisis económicas o cambios históricos y, temiendo perder su estatus, se vienen a agarrar a unas identidades supuestamente ‘naturales’, ya sean de tipo tribal, regional, lingüístico o nacional de la que se esperan ese vínculo de identidad natural”.¹³⁵⁰

Acucia por tanto desmontar, desde argumentos y conceptos políticos, el carácter “orgánico” de estas identidades, desenmascarando sus intereses, para combatir cualquier argumento miope (o interesado) en contra de la integración política de distintas comunidades políticas. Lo cierto es que cualquier alarma acerca de homogeneizaciones vitales parece puro fetiche comunitarista:

“al encontrarnos con infraestructuras sociales similares difundidas por todo el mundo, que es lo que convierte hoy a las sociedades en ‘modernas’, nos encontramos por igual con los correspondientes procesos de individualización y de multiplicidad de las formas de vida”.¹³⁵¹

Ciertamente, es difícil advertir los intereses descarnados del nacionalismo, del neoliberalismo o del conservadurismo en general. Obviamente son intereses que no pueden pasar el filtro del principio de universalidad, que no observan la más mínima equidad en cuanto circunscriben muy estrechamente el círculo de los interesados. Sus partidarios son conscientes de que no serán jamás valorados como *justos* por la comunidad y, precisamente por eso, no se prestarán a hacerlos públicos y los sortearán exponiendo en su lugar alguna tesis-pantalla. Como, por ejemplo: alabar el valor de la diversidad (aunque luego no tengan reparos en eliminar el pluralismo del seno de su comunidad¹³⁵²); explicarnos las ofrendas que la homogeneidad brinda a la estabilidad; hacer hincapié en la inconmensurabilidad por razones lingüísticas o culturales; o sostener que la compasión es alicorta y que basta con

¹³⁴⁹ Eric J. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, (Barcelona: Crítica, 2012), p. 120. “En todo caso, en el fondo del nacionalismo de la lengua hay problemas de poder, categoría, política e ideología y no de comunicación o siquiera de cultura”.

¹³⁵⁰ Habermas, *¿Democracia o capitalismo?*

¹³⁵¹ Dirá también que “el creciente pluralismo de las formas de vida que, a su vez, viene a documentar una creciente diferenciación en los ámbitos de economía y cultura, contradice la expectativa de unos modos de vida homogeneizados. También la sustitución, que describe Streeck, de las regulaciones corporativistas por unos mercados desregulados nos ha empujado hacia una individualización mayor que ocupaba a los sociólogos. Este empuje explica por otra parte, el curioso fenómeno de que hayan cambiado de bando aquellos renegados de la generación del ’68 que habían soñado con poder vivir sus impulsos libertarios bajo las condiciones de autoexploración en una economía liberal de mercado” (Habermas, *¿Democracia o capitalismo?*, en nota nº 9)

¹³⁵² Quizás sorprenda a alguien la siguiente afirmación de Kymlicka: “en los casos en los que la minoría nacional es intolerante, significa que la mayoría será incapaz de impedir la violación de los derechos individuales dentro de la comunidad minoritaria. Los liberales en el grupo mayoritario deben aprender a vivir con esto, de la misma forma que deben convivir con las leyes no liberales de otros países” (en Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, p. 125).

que nos ocupemos de los nuestros (siendo ellos mismos quienes se encarguen de decirnos quiénes son “los nuestros”).

Es necesario plantearse esa meta-reflexión que la teoría habermasiana siempre ha tratado de llevar a cabo, sin dejar de valorar la riqueza cultural que apuntala al mundo de la vida frente a los peores desmanes racionalistas. A este respecto, habla por sí sola la disputa entre Habermas y Dieter Grimm. Según Habermas, Grimm recela de la prevalencia de la comunidad y sostiene la inconmensurabilidad entre culturas para tratar de frenar la integración política de la UE; y lo haría porque tiene un interés económico-político en que los imperativos sistémicos horaden las soberanías estatales: de la ley del la selva siempre se aprovecha el más fuerte. Grimm aventaría con cinismo la hermenéutica de la sospecha que, en este caso, consistirá en tratar de hacer pensar a la gente que la democracia transnacional es imposible y que la UE sólo ahondará en la autonomización de una política burocratizada, deslegitimada por pasar por encima de los Estados, únicos garantes, por sus condiciones de homogeneidad, del principio democrático. Para defender intereses espurios, cambiará la expresión “no hay ningún pueblo europeo” por la más plausible, dice Habermas, “no hay ningún espacio público europeo”.¹³⁵³ Y tratará así de mantener el *statu quo* a base de desincentivar la erección de mecanismos comunitarios de control democrático sobre los imperativos económicos transnacionalizados.¹³⁵⁴

Sólo atendiendo a los hechos¹³⁵⁵ observaremos que los problemas que plantean nacionalismos como el catalán no enfrentan al proyecto europeo con un obstáculo filosófico ni normativo; en realidad no le enfrenta ni a un problema de imposibilidad práctica, pues la integración ha funcionado bien durante años. Lo que plantea es un problema político, enraizado en la crisis económica (lo que dará pie al falso mantra del déficit fiscal) y en una orquestada confusión conceptual que azuza el conflicto. Cataluña ha invertido muchos recursos para crear una conciencia de nación romántica entre sus ciudadanos para, luego, conseguir que se confunda un sentimiento de pertenencia a una nación cultural con la pertenencia a una comunidad política.

Parece, por tanto, que la falla ético-política pregonada por el comunitarismo, no esconde tanto una inconmensurabilidad intercultural como una distancia socioeconómica: de esto pretende advertirnos Luis Cabrera cuando afirma que incluso el sentimiento nacional se queda corto si no existe la premisa positiva de la redistribución material.¹³⁵⁶ O, *a contrario sensu*, que el sentimiento nacional (su fragmentación o su generación) correrá paralelo a la justicia social, a la percepción de igualdad de la ciudadanía. Y esta relación vale en las dos direcciones.

Por lo tanto, se ve nítidamente que extender la solidaridad requiere extender la igualdad material; pero, como muestra un análisis realista, las comunidades solidarias ya existentes se niegan a redistribuir con extraños. Y, lo que es más, las desigualdades que en

¹³⁵³ Habermas, *¡Ay, Europa!*, p. 90 (en nota)

¹³⁵⁴ Habermas, “¿Necesita Europa una Constitución? Observaciones a Dieter Grimm”, *La inclusión del otro*.

¹³⁵⁵ Ovejero Lucas, *Contra Cromagnon: nacionalismo, ciudadanía, democracia*.

¹³⁵⁶ Cabrera, *Political theory of global justice. A cosmopolitan case for the world state*, p. 106

el seno de las comunidades genera el capitalismo van quebrando las comunidades solidarias a base de avivar nacionalismos interiores (subestatales) que desembocan en movimientos secesionistas. Como demuestra Eric Hobsbawm, las fragmentaciones nacionales (entre los Estados nacionales ya existentes o a partir de movimientos nacionales secesionistas) están demasiadas veces ligadas a la erección de barreras de entrada para la preservación de la tasa de ganancia del capitalismo.¹³⁵⁷

Siendo esto así, ¿cómo conseguir trascender el alcance de la solidaridad? Sin duda vendrá en nuestra ayuda, para crear “conciencia de humanidad”, la premisa negativa, analizada por Ulrich Beck, de nuestra creciente conciencia de comunicación e interdependencia ante unos riesgos de dimensión planetaria. Pero, a juzgar por los hechos, a menos que se le vean las orejas al lobo (y en ese caso correremos el riesgo de llegar demasiado tarde), esto no siempre es suficiente para plantar cara al nudo poder. Para muestra, el caso europeo en la actualidad.

Aunque los problemas económicos claman por mayor integración política, el Consejo europeo (jefes de Estado y de gobierno) se halla preso de los incentivos para ser reelegidos en sus países y sus miembros acaban actuando en clave nacional. De ahí que el gobierno alemán priorice la estabilización presupuestaria como deber para cada Estado; al tiempo que veta los programas de financiación que reclaman el resto de Estados para paliar la especulación sobre sus deudas y poder preservar en parte sus estados del bienestar.

Pero, aceptado que necesitamos una integración política, y suponiendo que aceptamos que para ahondar en la solidaridad (como quieren la mayoría de los países miembros), la normatividad democrática exige ceder competencias en materia fiscal y presupuestaria (quien paga impuestos y se integra en una comunidad de iguales debe también poder decidir cómo se gastan esos impuestos), quedaría saber si Alemania, principal potencia de la que depende dicha integración, está dispuesta a dar el salto. Y es ahí donde aparece, en el caso de la UE, el problema realista del poder. Ligado, sin duda, con el problema económico de la tasa de ganancia del capitalismo (pues no hay que olvidar la estrecha relación entre el poder político y el poder financiero que lo sustenta).

Ante las reticencias, y a pesar de las dificultades económicas y políticas señaladas, Habermas trata de empujar a Alemania a dar ese paso que nos conduzca a una integración política, construyendo esa soberanía compartida en las materias importantes (como la

¹³⁵⁷ Eric J. Hobsbawm, "Marxismo, nacionalismo e independentismo," *New Left Review* 105 (1977). [El Estado se entiende, en la actualidad, no ya como el de una economía suficientemente amplia para proporcionar un adecuado “mercado nacional” y tan variada que pueda producir una parte sustancial del necesario conjunto de bienes (desde alimentos hasta equipo de capital), sino en términos de posición estratégica en algún lugar del complejo circuito de una economía mundial integrada, que pueda ser explotada para asegurar una adecuada renta nacional. Mientras que la dimensión fue un elemento esencial en el criterio antiguo, parece ampliamente irrelevante por lo que respecta al nuevo. (...) Singapur es tan viable como Indonesia y mucho más próspera, Abu Dhabi superior a Egipto; y cualquier punto perdido en el Pacífico puede aspirar a la independencia.”. “Y en nuestros días es evidente que Estados Unidos o Japón y sus compañías preferirán tratar con Alberta antes que con Canadá, y con Australia Occidental antes que con Australia, cuando se trata de llegar a acuerdos económicos (en ambas provincias existen, de hecho, aspiraciones autonomistas”. Ver también Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, pp. 173-202.

fiscalidad o la política presupuestaria). Para convencerla, además de al argumento moral de la culpa política (su responsabilidad en la situación que está viviendo el sur de Europa), recurre a dos potentes razones prudenciales por las cuales la autocomprensión alemana necesita dar un impulso al proyecto europeo.

La integración del proyecto cooperativo europeo, dentro del cual han podido desarrollar por primera vez la autocomprensión democrática del patriotismo constitucional, les permitiría, en primer lugar, asegurar esa autocomprensión liberal (nunca lo suficientemente bien apuntalada) y, en segundo lugar, serviría para redimirse de los errores del pasado (de su culpa política, al fin y al cabo). Sobre esto, no está de más recordar que, tras la Guerra, Grecia hizo una importante condonación sobre la deuda alemana.

De no actuarse pronto, Habermas teme que se sucumba a los fantasmas del pasado y que aumenten las voces de quienes piden una Europa más alemana en lugar de una Alemania *en* Europa.¹³⁵⁸ Nada queda predecido en su teoría, esto ya lo sabemos. Toca hacer política; toca ganar la batalla de las ideas antes de que sea demasiado tarde.

3. Frente al comunitarismo, cosmopolitismo moral

Quizás sea importante, de cara a quitarse al *aguijón comunitarista*, distinguir entre compasión y solidaridad. El alcance de *la compasión* es una cuestión de filosofía moral. Y pensar desde la compasión la posibilidad del cosmopolitismo implica pensar un cosmopolitismo moral.

3.1 Una compasión cosmopolita. Retazos de Martha Nussbaum

Contra las premisas comunitaristas conviene recordar, en primer lugar, la falacia naturalista: de un ser no se deriva un deber ser. Si el principio moral demanda ser justos con toda la humanidad, la benevolencia no puede quedar satisfecha con que seamos buenos y justos exclusivamente con “los nuestros”. En resumidas cuentas: aunque resulta obvio que existen dificultades en extender la compasión, lo cierto es que si queremos forjar un carácter virtuoso deberemos tratar de extender nuestros sentimientos (benevolencia) y acciones (beneficencia) compasivos a todo ser humano.¹³⁵⁹

Cautivada por esta idea, Martha Nussbaum tratará de mostrar cuál es el camino a seguir. Tras apuntar que la identidad nacional es un constructo que cimenta una solidaridad artificial y colegir, por ende, que las fronteras no son algo moralmente relevante¹³⁶⁰, aseverará que el sentimiento nacional se ha sobrevalorado. Pondrá, por consiguiente, todo su empeño en desmontar la premisa naturalista, abanderada por el comunitarismo, de que la compasión es algo relegado a los connacionales.

¹³⁵⁸ Habermas, *Democracy, solidarity and the european crisis*.

¹³⁵⁹ Sobre la necesidad de redirigir la compasión como pasión a la compasión como virtud: Aurelio Arteta, *La compasión: apología de una virtud bajo sospecha*, (Barcelona etc.: Paidós, 1996)

¹³⁶⁰ Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, p. 22. “¿Por qué estos valores, que nos instan a unir nuestras manos para traspasar las fronteras de la etnicidad, la clase, el género y la raza, pierden su fuerza cuando alcanzan las fronteras de la nación?” (p. 25)

Se me antoja interesante incidir en dos puntos de su propuesta. A nivel antropológico, digamos, recurre a unas claves psicológicas del desarrollo empático desveladas por Winnicott: el niño entra en simbiosis con la madre durante los primeros meses; luego irá adoptando una identidad propia a partir de la ambivalencia del propio amor materno-filial (tiranizará e incluso pegará a la madre, para ir probando los límites entre él y ella); y finalmente, conforme va interiorizando que es un ser separado de la madre (aunque ésta, dentro de sus posibilidades, siempre que pueda estará para cuidarle –así aprende el amor, y obtiene seguridad en sí mismo¹³⁶¹–), irá aprehendiendo su identidad a partir de su absoluta dependencia respecto de todo *otro*, de ése a quien *aún ni conoce (ni tan siquiera comprende)*, pero ante el cual se sabe absolutamente vulnerable y del cual requiere toda ayuda para cubrir sus más elementales necesidades. De esto deduce Nussbaum que “una descripción plausible del origen del pensamiento moral es que éste es, al menos en parte, un esfuerzo para reparar y regular la penosa ambivalencia del propio amor, el deseo maligno dirigido hacia quien nos cuida”.¹³⁶² Desde esta hipótesis, ya está lista para afirmar que:

“cualquiera que haya viajado con un niño a un lugar donde impera la pobreza sabrá que el impulso compasivo de éste es simple y poderoso, mientras que el propio es artero e imperfecto. Las imaginaciones de los niños son instrumentos de reconocimiento flexibles y sutiles, que los llevan a lo distante en lo local y a lo conocido en lo distante. Todos los círculos se desarrollan simultáneamente, en un movimiento complejo y entrelazado. Pero, seguramente, el círculo externo no es el último en formarse. Mucho antes de que los niños adquieran cualquier familiaridad con la idea de nación, o siquiera la de alguna religión específica, ya conocen el hambre y la soledad”.¹³⁶³

Así, la autora ya ha dado el segundo paso en su teoría: afirmar el papel clave que juega la educación moral por medio de la imaginación.¹³⁶⁴ Del mismo modo que los nacionalistas tratan de restringir la solidaridad sólo a los que ellos consideran (y conforman como) “los nuestros”, Nussbaum defiende que podría también fomentarse una compasión cosmopolita, que *sufra con* el dolor de todo humano. Sería fundamental que hubiera programas de estudios que velen por incluirnos, desde niños, en un mismo imaginario con *todos* nuestros iguales: se diría que si es posible que mil millones de chinos creen un vínculo, siete mil millones de humanos no tienen excusa.

“Si pienso en un dolor distante, pongamos la muerte de muchas personas en un terremoto en China hace mil años, creo que probablemente no sentiré aflicción, a menos y hasta que pueda representarme vívidamente ese acontecimiento mediante la imaginación. Esto implica que no lograré

¹³⁶¹ Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, pp. 121 y ss.

¹³⁶² Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, p. 171.

¹³⁶³ *ibid.*, p. 172

¹³⁶⁴ En una línea similar, Ute Frevert incide en la importancia del imaginario colectivo: refiriéndose al terremoto de 2010 en Haití, que mató e hirió a más de medio millón de personas y dejó sin hogar a más de un millón, la historiadora explica que nuestra compasión se debió a nuestra capacidad de identificarnos con ellos. Y, funda esta tesis en que, poco más tarde, se produjeron en Paquistán unas inundaciones dramáticas que no tuvieron ninguna repercusión en occidente, y para la que no se recolectaron apenas ayudas. Sin duda, simpatizaríamos antes con alguien de Haití que con los miembros de un país que asociamos al terrorismo... [Ute Frevert, *Emotions in history: lost and found*, (New York: Central European University Press, 2011), p. 203]

interesarme por aquellas personas como parte de mi esquema de objetivos y fines sin tal riqueza imaginativa”.¹³⁶⁵

Un paso más y colegimos directamente que, si percibiéramos a los demás como inmerecidamente sufrientes, no sólo fomentariamos la compasión sino que acabaríamos con el odio que conduce a las guerras. La mayoría de guerras son producto de intereses descarnados de unos pocos mucho antes que de odios. Pero tras ocultar esos intereses inconfesables, los dirigentes buscarán coartadas que los legitimen y que pasan por deshumanizar al otro: necesitarán siempre un ejército dispuesto a morir por la causa y una población que legitime la guerra.¹³⁶⁶ Acucia por ello denunciar la deshumanización que muchos países realizan con *los otros*. Mitchell Aboulafia achaca a la propaganda de deshumanización el que los americanos crean todavía que Sadam Hussein e Irak fueron responsables del 11S.¹³⁶⁷

En resumen, se ha tratado de desmontar la tesis naturalista del desarrollo empático en círculos concéntricos y se ha argumentado que más absurdo que extender el altruismo a quienes forman conmigo el “pueblo” (por si acaso no fuera posible hacerlo más allá de un estrecho círculo de unas 300 personas, como dice el altruismo evolutivo) es restringir dicho altruismo a ese mismo pueblo (en tanto éste es un constructo, mejor será extender el altruismo a un constructo más grande).¹³⁶⁸ Aunque la identidad nacional crea vínculos más o menos fuertes, resulta errado anteponer ontogenéticamente un vínculo nacional a otro cosmopolita: ambos son culturales y se van creando de forma superpuesta, sin que el último círculo, el que engloba a la humanidad, sea el último en crearse.

Pero esta falacia se apoya en otra más: *una comunidad lingüística es tan diferente del resto que debe autogobernarse políticamente*. Es cierto que la falta de lengua común dificultaría una deliberación pública fluida e instantánea. Y por eso debemos trabajar en extender el uso del inglés como lengua franca. También es cierto que somos acreedores de una lengua sin la cual no podemos pensar el mundo. Pero, lo cierto es que lejos de conformar un micro-mundo, fragmentando la común realidad social, la lengua nos abre al lenguaje, que es el instrumento que nos permite comunicarnos y, por tanto, reflexionar sobre las determinaciones culturales (pudiendo cambiarlas), impresas en lenguas, costumbres, instituciones, etc. El aprendizaje de segundas lenguas, la traducción o la adhesión universal a los derechos fundamentales prueban que el lenguaje nos capacita para pensar en cualquier lengua un común mundo social y para afrontar los problemas prácticos que de él se derivan y con los que la común humanidad se topa.

¹³⁶⁵ Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 89

¹³⁶⁶ Jonathan Glover, *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo XX*, (Madrid: Cátedra, 2001)

¹³⁶⁷ Aboulafia, *Transcendence. On self-determination and cosmopolitanism*, p. 86.

¹³⁶⁸ Sobre esto, son interesantes las tesis de G. H. Mead: Aboulafia, *Transcendence. On self-determination and cosmopolitanism*, pp. 84 y s.

3.2 Algunas voces en defensa del discurso transcultural: Appiah, Waldron y McCarthy

¿Sería posible proceder al debate que cree una opinión pública dispuesta a refrendar los derechos humanos o es que de verdad no es posible conseguir un consenso intercultural más amplio acerca de los derechos humanos? Sabemos desde luego que ése es el reto de una sociedad civil transnacional a la que todavía le queda mucho músculo por desarrollar. Aunque hemos desvelado ya el recorrido ofrecido por Habermas para defender la viabilidad del acuerdo, es evidente que nuestro autor no es el único que realiza un esfuerzo en esa dirección: contra las tesis de la democracia agonial, que siembra la sospecha de que todo cosmopolitismo obedece a una política hegemónica, Kwame Anthony Appiah, Jeremy Waldron o Thomas McCarthy, entre muchos otros, le acompañan en su defensa de un posible discurso transcultural sobre los derechos humanos. Y conviene escuchar todas esas voces, pues no podemos dejar de denunciar el cinismo de quienes denuncian lo supuestamente hegemónico del discurso cosmopolita para salvaguardar el statu quo, mediante el derecho internacional clásico, que les permite mantener la hegemonía por la puerta de atrás.¹³⁶⁹

Appiah llama a una comunicación cosmopolita sin presupuestos. Puesto que un cosmopolita “celebra el que existan diferentes formas locales de ser humanos”¹³⁷⁰, insta a adoptar ideas de todas las partes y culturas del mundo, allende las de la propia comunidad. Valora el diálogo porque avanza en dos direcciones, como medio fundamental de la comunicación entre seres humanos.

Inserto en el pragmatismo, exhorta a una comunicación cosmopolita sin presupuestos¹³⁷¹, donde “la verdad”, casi a modo de trascendental del habla, constituye una “noción imprescindible para entender cómo funciona el lenguaje”. A pesar de restringir luego la discusión a los asuntos de justicia sobre los que se pueda llegar a un acuerdo¹³⁷² (antes de saber si lo ético está empañado de injusticias), su pragmatismo, a diferencia del de Rorty, no excluye cierto idealismo. Está seguro de que mediante la comunicación acabaremos concluyendo que hay “cosas que no se les pueden hacer a las personas en tanto que seres humanos, no sólo por el hecho de que sean conciudadanos”.¹³⁷³

Jeremy Waldron, retomando la argumentación kantiana, apuesta por la necesidad de una constitución cosmopolita para un mundo internacionalizado: porque nuestros actos no dejan de afectar a otros, estamos condenados a entendernos. Y esto pasa por jerarquizar la ley del más fuerte que ampara el derecho internacional clásico. La cuestión es: ¿es ello posible? Waldron, haciendo de la necesidad virtud, tiene claro que la necesidad del derecho cosmopolita pone ya siempre en cuestión las políticas de identidad.¹³⁷⁴ Para empezar afirma

¹³⁶⁹ “Los no occidentales ven como occidental lo que Occidente ve como universal” (Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, p. 77)

¹³⁷⁰ Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, p. 35

¹³⁷¹ Appiah, *Mi cosmopolitismo*, p. 45

¹³⁷² *ibid.*, pp. 52, 53 y 55

¹³⁷³ *ibid.*, pp. 55 y ss

¹³⁷⁴ Jeremy Waldron, "What is cosmopolitan?" *The Journal of Philosophy* 8, no. 2 (2000): 227-243, p. 231.

que, salvo raras excepciones (como los maoríes), la mayoría de culturas son ya en cierto modo cosmopolitas, pues se han impregnado de múltiples legados culturales a lo largo de la historia. Y acompaña esta observación añadiendo que la inmensa mayoría de las grandes ciudades son hoy, con la llegada de inmigrantes, espacios de convivencia de múltiples culturas. Pero, sobre todo, afirma con gran tino que no hay nada de valioso *per se* ni en la pureza cultural ni en la diversidad entre culturas. Lo característico de una cultura (prácticas, ritos, etc.) es que configura espacios de vida en común *que tenemos por buenos*. O sea que, en principio, y desde una perspectiva interna, las prácticas y normas sociales se caracterizan porque todas las personas que las siguen las defenderíamos razonadamente si alguien las pone en tela de juicio.¹³⁷⁵

No es difícil ver en esta cuestión, que para Waldron será el fundamento de “lo cosmopolita”, la base cultural que haría posible adentrarnos en nuestra apremiante tarea de crear una constitución cosmopolita, la base también de la teoría habermasiana: la teoría de la acción comunicativa, reconstruida a partir del interlocutor en actitud performativa. Al igual que Habermas, Waldron no cree que nadie pueda dejar de dar razones (por absurdas que nos parezcan, a quien las da le parecerán sinceramente buenas) de por qué sigue determinada práctica. Se trata de una tesis que reduce, como marginales, a los nacionalistas que antepondrían su cultura “por ser suya”. Esto no dejaría de ser una perspectiva autoconsciente de la propia cultura, una perspectiva que estaría parapetándose tras un punto de vista externo.¹³⁷⁶

McCarthy, por su parte, queda todavía más cercano a la órbita de Habermas. No en vano es su traductor al inglés. También heredero de Kant, defiende con Habermas un cosmopolitismo jurídico-político y no meramente fruto del universalismo moral. La ética discursiva deja paso, con la división en dos del principio discursivo, a la teoría del discurso.

Para McCarthy la clave con que defender la transculturalidad es admitir que ni el discurso jurídico o legislador, ni la identidad cívica proporcionada por el patriotismo constitucional, se nutren sólo de cuestiones morales, sino también de argumentos pragmáticos y de lo que Habermas denomina argumentos ético-políticos, que esconden de algún modo doctrinas comprensivas razonables, valores, identidades que se valoran, etc.¹³⁷⁷

En este sentido, McCarthy avala la posibilidad de transnacionalizar el “sistema de los derechos”, recordando que para Habermas nunca ha sido una simple abstracción occidentalista y no existe en “trascendental pureza”. En primer lugar, lo importante es señalar la conexión interna entre el Estado de Derecho y la democracia. Positivar la forma jurídica siempre requerirá de múltiples razones prácticas que beben de la facticidad de cada mundo de la vida y se desarrollará dinámicamente a lo largo de la historia, sin una solución predeterminada. Esto, en segundo lugar, garantiza el hecho (que no el valor) del pluralismo: permite concebir una apertura hacia la implementación dinámica de una justicia

¹³⁷⁵ *ibid.*, p. 234

¹³⁷⁶ *ibid.*, p. 235

¹³⁷⁷ McCarthy, *On reconciling cosmopolitan unity and national diversity*, p. 193

cosmopolita que beba de diferentes culturas y donde el disenso no tiene por qué dejar de existir sino únicamente trocarse en desacuerdos razonables. De que se puedan implementar creíblemente formas de participación democrática transnacional dependerá el que seamos capaces de afrontar el reto impuesto por la transnacionalización de los imperativos financieros. Y, en tercer lugar, se estaría allanando el camino para extender más allá de las fronteras el sustento demócrata-radical, y en ese sentido igualitarista, de la teoría de Habermas. Que los ciudadanos tengan que participar, y que la propia cultura política les integre, facilita la necesaria correspondencia entre autonomía pública (libertad positiva, derechos políticos) y autonomía privada (libertad negativa en un sentido amplio: derechos civiles pero también sociales).¹³⁷⁸

Todo depende, por tanto, de que se puedan implementar las formas de participación; o sea, de que exista una integración social lo suficientemente fuerte para que emerja una sociedad civil transnacional. Y sobre esto, McCarthy piensa que un acuerdo transnacional cada vez más amplio, emanado de la pluralidad de voces culturales, es cuestión de tiempo. ¿Por qué? Porque, igual que Habermas, tiene claro que la modernidad ha legado definitivamente al mundo los mercados económicos y el Estado burocrático, junto con la industrialización, la movilidad, la urbanización.

En esto, por cierto, también coinciden hoy con Charles Taylor, quien ateniéndose a ello avalará la posibilidad y deseabilidad de que se vaya forjando poco a poco un consenso entrecruzado a nivel mundial. Sin embargo, mientras Taylor vislumbra la posibilidad de una modernidad alternativa en la que dicho consenso no tendría por qué producirse usando el medio del derecho¹³⁷⁹, McCarthy y Habermas sí creen que la forma jurídica no es meramente occidental sino otro aporte de la modernidad que ha venido para quedarse y que, como se ha explicado en el segundo capítulo, garantiza y vehicula la crítica frente a la hermenéutica fusión de horizontes, reciclada también con fines cosmopolitas, entre otros, por Taylor. Y al Derecho habría que añadir también el pluralismo de los valores, la especialización laboral y funcional, la ampliación del conocimiento bajo las reservas del falibilismo y la crítica, la inclusividad en tanto iguales, los medios de comunicación de masas, las esferas público-políticas y, por supuesto, los flujos transnacionales de capital, información, tecnología, comunicación, cultura, etc.

Del mismo modo que Habermas hizo predominar lo socioeconómico a lo cultural para legitimar interculturalmente los derechos humanos, McCarthy hace hincapié en las semejanzas de medios disponibles y retos comunes a afrontar: la apuesta cosmopolita por un Estado de Derecho global es consecuencia de nuestra necesidad de afrontar, en todas partes y cada vez más de consuno, los mismos problemas prácticos.¹³⁸⁰

¹³⁷⁸ *ibid.*, pp. 194-198

¹³⁷⁹ Charles Taylor, "A world consensus on human rights?" *Dissent* 43, no. 3 (1996): 15-21, p. 15

¹³⁸⁰ McCarthy, *On reconciling cosmopolitan unity and national diversity*, p. 208. También Linklater baraja una hipótesis similar, relacionando el principio discursivo con el proceso de civilización de Elias (Linklater, *Dialogic politics and the civilising process*, p. 148).

3.3 Los déficits del cosmopolitismo moral: una crítica a Appiah

Los autores preocupados por el cosmopolitismo moral tratan, pues, de fundamentar el universalismo moral o la posibilidad de trascender nuestras alicortas miras en un discurso transcultural. Sin embargo, cuando luego no pasan a preocuparse automáticamente por la institucionalización jurídico-política del cosmopolitismo, su discurso corre el riesgo de caer en saco roto. Anthony Appiah es uno de los autores que, tras defender, como hemos visto, la posibilidad de trascender la propia cultura en busca de mínimos universales, reniegan de buscar asientos institucionales que nos permitan acercarnos a esa justicia global que el discurso intercultural parece prometer. En lugar de ello, se frena en un cosmopolitismo moral arraigado.

Tras distinguir entre nación étnica (pueblo homogéneo, *auténtico* por compartir determinados rasgos) y nación política (ciudadanos de un Estado), Appiah responde a Nussbaum que si bien las fronteras de la primera son moralmente irrelevantes (atendiendo a la idea de igual dignidad humana) las de la segunda sí tienen relevancia moral puesto que garantizan la posibilidad de autogobierno local, respetando las particularidades identitarias que importan a la gente, en el marco de los principios constitucionales (universales), como la tolerancia, el pluralismo, etc., que un Estado debe preservar.¹³⁸¹ Y puesto que otorga relevancia moral a las fronteras, su propuesta pasará por respetar las comunidades políticas existentes y esperar de ellas que colaboren con la comunicación transnacional y con el rechazo de valores o conductas que dañen a terceros en el sentido de Stuart Mill.¹³⁸²

Apoyándose en un falibilismo que necesariamente tiene que conducir a un pluralismo tolerante (e intolerante con la intolerancia y con quienes cercenen las libertades), ofrece una propuesta fundada negativamente¹³⁸³ que, a mi juicio, no se toma en serio el problema de la justicia global. De nuevo, donde hay exclusión no hay justicia. Tras rechazar el argumento del Pogge según el cual el *statu quo* impuesto por Occidente con el Derecho internacional aplasta las posibilidades de desarrollo del Tercer Mundo¹³⁸⁴, apelará a una vía cosmopolita alternativa a la del Estado global, sin aclarar en qué consiste esa “variedad de experimentaciones institucionales de la que podemos aprender todos”. Desprecia así el mejor modo de hacer frente a las barreras que erigen nuestros sentimientos: niega de un plumazo la viabilidad y oportunidad del cosmopolitismo jurídico-político, alejándose de la vía institucional escrutada desde Kant a Habermas y centrándose en un cosmopolitismo moral que impondría unas “obligaciones básicas” confusas (¿a ciudadanos?, ¿a élites políticas?) que no irían acompañadas de la coacción.

Al apelar a una “obligación básica” que parece depender de la conciencia ciudadana o del gobierno, en realidad opta por no afrontar el problema del poder, desentendiéndose del desafío realista señalado por Nagel, y relegando los desafíos políticos y económicos transnacionales que hoy nos afectan. Triste es su reconocimiento: “no sé exactamente

¹³⁸¹ Appiah, “Patriotas cosmopolitas”, en Nussbaum (ed.), *Los límites del patriotismo*, p. 40

¹³⁸² Appiah, *Cosmopolitismo: la ética en un mundo de extraños*, p. 144 y s.

¹³⁸³ *ibid.*, p. 213

¹³⁸⁴ *ibid.*, p. 225

cuáles son las obligaciones básicas de cada estadounidense o de cada ser humano”.¹³⁸⁵ Y es que lo mejor que se le ocurre, apelando a Jeffrey Sachs, es trocar la justicia (criterio de reciprocidad en una comunidad de iguales) por beneficencia.¹³⁸⁶ Algo que, a buen seguro, no contribuirá a sacar a los países más pobres de la miseria.

Al dar por hecho la existencia de los Estados (sin atender al argumento de Nussbaum acerca de la contradicción entre igualdad moral y ciudadanía) se limita a una roma justificación moral. Esto es lo que le permite conectar, tramposamente, con un argumento funcionalista que calca la premisa instrumental del comunitarismo: “vivir en comunidades políticas más reducidas que la especie es mejor para nosotros de lo que lo sería el sumirnos en un Estado mundial único”.¹³⁸⁷

4. El cosmopolitismo político: hacia una solidaridad cosmopolita

Contra el comunitarismo y el nacionalismo hemos exprimido el cosmopolitismo moral. Pero aunque ambos están muy relacionados y comparten muchos elementos (como la posibilidad de establecer un diálogo intercultural), nuestro campo de acción es principalmente el cosmopolitismo jurídico-político que entronca en Kant y que venimos viendo en la teoría de Habermas. Mientras que el cosmopolitismo moral duda de la conveniencia o posibilidad del orden jurídico y político cosmopolita¹³⁸⁸, a nosotros nos interesa precisamente el cosmopolitismo como “concepto límite”:

“noción que nos lleva a pensar las cuestiones permanentes de la política desde la perspectiva de los extremos o fronteras de lo político. Al pensar un orden político cosmopolita ponemos a prueba muchos de los conceptos básicos de la política, como Estado, soberanía, ciudadanía, nación, democracia o derechos”.¹³⁸⁹

En resumidas cuentas, nos interesa enfrentarnos más de frente con el corolario político del comunitarismo: si somos diferentes y el altruismo es limitado... *no queda más opción que restringir a los nuestros las cuestiones de justicia* (reparto del pastel). Nosotros ya estamos en disposición de afirmar que esta falacia naturalista esquivada toda normatividad democrática: si supranacionales son los problemas que nos afectan, supranacional debe ser el ámbito político en el que tratemos de atajarlos. Sabemos que para conservar la soberanía popular no sólo se impone integrar políticamente a la UE sino que ésta luego aún deberá liderar la cosmopolitización del derecho internacional; o sea, el proceso por el que un derecho internacional (que hoy es la horma del zapato de los actores estatales con mayor poder negociador) pase a ser un derecho *también* conformado *por* actores individuales (ciudadanos del mundo) y *para* ellos.

¹³⁸⁵ *ibid.*, p. 226

¹³⁸⁶ *ibid.*, p. 227

¹³⁸⁷ Appiah, “Patriotas cosmopolitas”, en Nussbaum (ed.), *Los límites del patriotismo*, p. 41

¹³⁸⁸ Peña, *La ciudad sin murallas*, p. 24

¹³⁸⁹ *ibid.*, p. 27

Pero, ¿qué hacer con una UE que naufraga por carecer de cimientos solidarios que hagan aflorar una democracia transnacional de calidad? La justicia dice que la compasión que sentimos por el sufrimiento del otro conocido *debe* extenderse reflexivamente (virtuosamente) al otro desconocido. ¿Cómo? Para que el sentimiento de benevolencia se convierta en correcta beneficencia necesitaremos instituciones que encarnen la justicia supranacionalmente. Sólo escrutando esta vía podrá responderse a quienes creen que, aunque fuera posible crear una especie de demos europeo (o sea, entre ciudadanos que ya comparten buena parte de la cultura política) difícilmente puede construirse un demos mundial que haga creíble una democracia supranacional donde se haga realidad la regla “un hombre, un voto”.¹³⁹⁰

Es por eso que nos interesa *la solidaridad*, cuyo análisis es más propio de la filosofía política que de la filosofía moral. Nos interesa ratificar que es posible extender los lazos de solidaridad que relacionan políticamente a los ciudadanos y que, por tanto, también nos compelen por la fuerza de la ley. En este sentido, la solidaridad emerge porque el poder político goza de una autoridad (legitimidad) que le otorgamos tanto porque sanciona leyes que nos tienen en cuenta como iguales al resto de conciudadanos y que, en consecuencia, emanan de un procedimiento que creemos epistémicamente adecuado (Habermas ha tratado de mostrar que esto es todavía empíricamente posible en el nivel transnacional) como porque nos vincula con quienes, de algún modo, nos sentimos ya vinculados. Por consiguiente, esto implica buscar la manera de solapar la *solidaridad gruesa* que forja la comunidad política –Nagel– con la *solidaridad fina* de potencial universal que se esconde tras la acción comunicativa –Habermas, Pinsky–).

4.1 Breve genealogía de la solidaridad hasta la propuesta habermasiana:

Desde el derecho romano la solidaridad refiere a la responsabilidad que se adquiere en el pago de deudas contraídas por algún miembro de un círculo de personas determinado al que uno pertenece: cada miembro de la familia extendida respondía *solidariamente* (respondían todos en las medidas de sus posibilidades) de las deudas de los demás.

Tras la Revolución Francesa, este vínculo solidario, forzado jurídicamente, ampliará el círculo y tomará el nombre de “fraternidad”. Tras ser filtrado por un humanismo secular, el concepto será aprovechado por el republicanismo, que entiende, aunando ahora lo fáctico (jurídico) con lo normativo, que todos los miembros de una comunidad política *deben* responder unos por otros. Esta es la lógica que se esconde tras los derechos, pues sólo son vindicables en la medida en que otros tienen la obligación de respetármelos o de facilitármelos.

Esa fraternidad recuperará la denominación de “solidaridad” en la tradición socialista, aludiendo a los intereses, valores y destino fácticos de la clase trabajadora. Al negar cualquier tipo de agencia, la pretensión científica no permitía dar más contenido y dirección a la solidaridad que los otorgados por las leyes científicas descritas por Marx.

¹³⁹⁰ Nye Jr, *Globalization's democratic deficit: how to make international institutions more accountable*, p. 4

Ya en plena modernidad, la reconstrucción de la solidaridad muestra su rostro de Jano, la conjunción de lo fáctico con lo normativo: las *relaciones fácticas de interdependencia* (un estatuto de intersubjetividad, que nos obliga solidariamente a unas relaciones definidas) deben además identificarse como un recurso *normativamente* valioso para satisfacer nuestras necesidades.

Si la primera característica es inmutable, la normatividad dependerá siempre del criterio social. Por eso es importante advertir una diferencia cualitativa que se ha producido con el paso de la forma premoderna a la forma moderna de solidaridad. Hoy tenemos mecanismos que nos permiten ampliar la inclusión más allá de las contingencias y de todos los rasgos moralmente arbitrarios que dividen a los seres humanos.¹³⁹¹

Es fácil ver la tensión que se abre entre dos ideas normativas y contrapuestas de solidaridad: la idea nacionalista-decimonónica de una “identidad compartida” que une a los miembros *pertenecientes* a una comunidad y la idea liberal-ilustrada de una “solidaridad abstracta”, recíproca, abierta al disenso, a la *libertad personal* y a la igualdad social. Habermas, como tantas otras veces, tratará de reconciliar ambas posturas en una síntesis cuyo justo medio, no obstante, tenderá a mantener siempre vivo el espíritu liberal y socialista, emancipándose en todo caso del tradicionalismo conservador. Desde su *Teoría de la acción comunicativa* trata de sintetizar ambas solidaridades gracias a una reconstrucción que le permitirá aunar su significado descriptivo (o sociológico) con los anhelos normativos. Le basta con echar mano de la teoría de la evolución social (deudora de una teoría de la acción comunicativa, o sea, de un mundo de la vida que contrarrestaba las unilateralidades del funcionalismo) para dibujar sintéticamente la solidaridad.¹³⁹²

En uno de sus últimos trabajos, advierte que la solidaridad no es simplemente una buena intención que pueda albergar un individuo, ni una justicia ligada a las normas (morales o jurídicas) que regulan prácticas en igual interés de todos los afectados. A diferencia del reino de los fines kantiano (que trascendería cualquier solidaridad exclusivamente política), la solidaridad habermasiana, asentada en las interacciones comunicativas, refiere a *lazos propiamente políticos con los miembros de mi comunidad*.¹³⁹³

En primer lugar, asumiendo cierta analogía con las obligaciones especiales, la solidaridad requiere que los ciudadanos respondan unos por otros presuponiendo cierta reciprocidad, o sea, previendo que a la inversa se sería correspondido. Habermas habla de “*obligaciones éticas*”, *enraizadas en una comunidad previamente existente*, que acaban fundado deberes supererogatorios que van más allá del deber jurídico o moral. Mientras que el imperativo moral se debería cumplir al margen de lo que hagan los demás, y mientras que la obligación jurídica la cumplimos todos por igual (en última instancia por miedo a la sanción), la obligación ética o solidaria “*dependerá de las expectativas de favores recíprocos y en la confianza en dicha reciprocidad a través del tiempo*”. El comportamiento ético coincide con

¹³⁹¹ Sobre esta genealogía de la solidaridad Pensky: *The ends of solidarity*: pp. 6-9.

¹³⁹² *ibid.*, pp. 4 y s.

¹³⁹³ Habermas, *Democracy, solidarity and the european crisis*, pp. 9 y ss

nuestro interés a medio o largo plazo y en ese sentido se podría decir que la solidaridad comparte elementos con la *Sittlichkeit* hegeliana.

En segundo lugar, y como derivación de su carácter ético, la solidaridad se definiría por su *carácter ofensivo (proactivo)*. La solidaridad puede funcionar como elemento de presión para *despojar de la legitimación concedida al poder político que previamente se invistió*. Esto se hace patente cuando, en el curso de la modernización social y económica, se apela a la solidaridad para arreglar las erosiones que los imperativos sistémicos (principalmente los económicos) provocan en las instituciones políticas, en el control político y democrático de los ciudadanos. Por eso urge recomponer los lazos de solidaridad y, con ellos, las formas de integración social, esta vez para sobrepasar la absurda tensión competitiva entre Estados, tanto entre los miembros de la propia UE, como entre los miembros de la comunidad internacional.

Resumiendo, por una parte, la solidaridad *presupone contextos políticos de vida*, fundamentales para la legitimidad y el correcto funcionamiento de nuestras democracias. Sin embargo, sucede que nuestras democracias *deben ser transnacionales* y por ello acucia conseguir extender la solidaridad también transnacionalmente. Se vuelve así a formular la tensión o rostro de Jano que encierra nuestro modelo democrático. Por suerte, en tanto la solidaridad arraiga en contextos históricamente contingentes y con un alto grado de artificio no puede ser imposible reconstruirlos jurídicamente de nuevo, usando medios artificiales. Verbigracia, el Derecho.

4.2 ¿Cómo construir y extender la solidaridad? La deliberación ciudadana en la esfera pública

“La cuestión fundamental es, por tanto, si puede surgir en las sociedades civiles y en las opiniones públicas de organizaciones políticas supranacionales una conciencia cosmopolita que pueda generar un sentimiento común de pertenencia a una comunidad”.¹³⁹⁴

Un proceso de constitucionalización además del acto jurídico fundador que vincule jurídico-políticamente a los miembros del nuevo demos debe ser también un acto legitimador, por el cual la gente decida voluntariamente que merece la pena trascender sus diferencias para adscribirse a *ese* nuevo sujeto político. Ya sabemos que, atendiendo a esa doble premisa, Habermas trata de dar cuenta, con el concepto de “patriotismo constitucional”, de cómo sería posible extender la solidaridad más allá del Estado nacional.

Lo que está ahora por ver es si nuestro autor consigue zafarse de críticas como las lanzadas por Albrecht Wellmer, quien nos advertía de los riesgos de una idea meramente procedimental de la política: “un concepto procedimental de racionalidad tampoco puede ser bastante para fundamentar una idea posconvencional de solidaridad (‘fraternidad’)”.¹³⁹⁵

¹³⁹⁴ Habermas, *La constelación posnacional*, p 78

¹³⁹⁵ Albrecht Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, (Madrid: Cátedra, 1996), pp. 67-72. Ver también: Fine & Smith, *Jürgen Habermas's theory of cosmopolitanism*, p. 472. Éste advierte que, puesto que cada Estado forja su patriotismo constitucional en distintas experiencias históricas, es previsible que cada uno acabe obteniendo interpretaciones diferentes de los principios constitucionales susceptibles de colisionar

Tras la conceptualización de Habermas, podría esconderse, efectivamente, un problema: aunque la normatividad nos diga, tanto de acuerdo a principios como funcionalmente, que hay que extender el proceso de constitucionalización del Derecho internacional, *si la gente debe querer formar parte de la comunidad política* no será fácil construir políticamente una comunidad más allá de las comunidades nacionalizadas y que ya compartan una eticidad. ¿Qué hacer?

Quizás es cierto que el Derecho no puede forzar la construcción de redes de solidaridad (el Derecho, más bien, juridifica perversamente nuestras relaciones solidarias) sino que las necesita para enderezarse hacia un Derecho correcto o legítimo. Pero no es menos cierto que el Derecho puede jugar un papel constructivo para la solidaridad a base de incluir al otro en las redes deliberativas que componen la autonomía pública.

4.2.1 La revisión de Craig Calhoun:

Craig Calhoun, para afrontar este problema, partirá de la convicción de que la razón no puede desprenderse de la cultura, y creará que Habermas comete un error al caracterizar a todo nacionalismo como étnico. Le acusa por eso de dibujar un patriotismo constitucional demasiado fino (*thin*). Aunque él también piensa que la nación, como comunidad política y solidaria, puede y debe constituirse sin apelar a ninguna identidad prepolítica (no hay identidad colectiva sin discurso público previo¹³⁹⁶), le recuerda que todo intento de reconstruir una forma de solidaridad posnacional debe tener en cuenta la importancia de un “imaginario social” que reestablezca las relaciones entre los individuos. Lo cual no le impide oponerse firmemente al nacionalismo étnico, ya que,

“por habitual que sea en el pensamiento político, tener la similitud cultural como base de la solidaridad no deja de ser un enfoque sociológico inadecuado. La pertenencia común a tal categoría [identitaria] puede ser una fuente de solidaridad pero difícilmente la única. La integración funcional, las redes sociales y los compromisos que mutuamente contraemos en la esfera pública también son fuentes o dimensiones de la solidaridad [traducción mía]”.¹³⁹⁷

De esta conceptualización se sigue que es posible construir funcionalmente un demos más amplio que el del Estado nacional (que en su día se creó mediante una asimilación que Calhoun, con Habermas, no duda en rechazar por antidemocrática). La UE es siempre en estos casos el ejemplo paradigmático de construcción de un nuevo demos supranacional en el que funcionó la voluntad de buscar la paz y cuajaron enseguida unos lazos económicos que nos integraron funcionalmente en torno al mercado. La

entre sí. Si Habermas es capaz de eludir este dilema (al que habría que responder, según Fine, debilitando o bien el alcance de la solidaridad cosmopolita o bien el del patriotismo constitucional) es porque su concepto de patriotismo constitucional tiene un contenido “radicalmente indeterminado”: si se refiere al compromiso conjunto de racionalizar el poder (versión fuerte) no se entiende cómo podría traspasar fronteras; si se refiere a que arraiguen unos principios universales en una identidad colectiva nacional, el desafío será traspasar las diferencias culturales y las distintas experiencias históricas que constituyen, precisamente, parte de su contenido.

¹³⁹⁶ Craig J. Calhoun, "Constitutional patriotism and the public sphere: interests, identity and solidarity in the integration of Europe," en *Global justice and transnational politics*, eds. Pablo de Grieff and Ciaran Cronin, (London: MIT Press, 2002), 275-312, pp. 285 y s.

¹³⁹⁷ *ibid.*, p. 284

burocratización y tecnocratización del proceso profundizó en una integración europea que al ciudadano le quedaba muy a trasmano, si bien es cierto que obligaba a los líderes a avanzar cada vez más en la unión. Por ello, conscientes finalmente de que los ciudadanos, marginados de este proceso, han empezado a dar la espalda a la UE, los líderes llevan unos años tratando de profundizar por fin en la legitimación del nuevo constructo político. Pero, al centrarse ahora en los elementos identitarios, Calhoun les recrimina que vuelvan sobre el legado del nacionalismo étnico.¹³⁹⁸

Para constituir la comunidad política, coincide sin duda con Habermas en restarle valor tanto a las “relaciones sociales directas”, más o menos escogidas (las familiares, las que se producen en las comunidades de las que voluntariamente somos miembros, etc.), como a las solidaridades creadas por integraciones sistémicas (como las generadas por el mercado), o, finalmente, a las relaciones basadas en categorías identitarias concretas (como desearían los nacionalistas, que aíslan, de toda la cultura compartida, un solo rasgo diacrítico que, *per se*, siempre será excluyente).

Dejando estas fuentes de solidaridad a un lado, Calhoun apuesta por construir una solidaridad posnacional plenamente democrática. Tomando como referentes, de entre el aparataje del republicanismo neoaristotélico no comunitarista, el poder comunicativo de Arendt o la definición de nación dada por Ernst Renan (“plebiscito cotidiano”), él cree que “si Europa quiere ser democrática necesitará una esfera pública específicamente europea”¹³⁹⁹ con el objetivo de promover deliberaciones sobre los asuntos que conciernen a todos los ciudadanos miembros. La deliberación pública en torno a problemas comunes iría tejiendo un ideario compartido y, con eso, se expandiría una especie de nueva cultura a partir de la cual todos podrían adoptar una identidad muy alejada de las esencias prepolíticas. Finalmente, al deliberar voluntariamente, aflorarían también lazos de solidaridad.¹⁴⁰⁰

En resumidas cuentas, son precisamente las interacciones que la sociedad civil lleva a cabo en la esfera pública (caracterizada como arena que simultanea elección y solidaridad)¹⁴⁰¹ lo que generará una cultura compartida al mismo tiempo que hará emerger la solidaridad que acabe constituyendo la condición de pueblo (*peoplehood*).¹⁴⁰² Y para promover la participación política buenos serán unos *mass media* que, aunque no coordinados, sí ponen en común distintas noticias.¹⁴⁰³

En realidad Calhoun no desecha de raíz el patriotismo constitucional.¹⁴⁰⁴ Le reprocha, eso sí, una excesiva confianza en los lazos solidarios que pueda crear el acto jurídico fundacional. Según su interpretación, el error de Habermas sería llevar a cabo una muy rígida separación entre una estrecha concepción de la esfera pública, que sólo valdría

¹³⁹⁸ *ibid.*, p. 301

¹³⁹⁹ *ibid.*, p. 303

¹⁴⁰⁰ *ibid.*, pp. 289-290

¹⁴⁰¹ *ibid.*, p. 290

¹⁴⁰² *ibid.*, p. 287

¹⁴⁰³ *ibid.*, p. 285

¹⁴⁰⁴ *ibid.*, p. 301

para *legitimar racionalmente* las acciones del Estado, y un Estado con *capacidad de acción*. En la medida en que la esfera pública, como dimensión de la sociedad civil, tiene sólo el papel democrático de condicionar o vehicular la acción política (estatal), la integración social quedaría en las manos de los medios “poder” (Estado) y “dinero” (mercado).

Sin embargo, creo que la crítica de Calhoun pierde fuelle si no se caricaturiza la arquitectónica habermasiana y, sobre todo, si se entiende bien “la intuición que hay en el corazón de [su] enorme obra: que la razón comunicativa es ella misma una práctica de solidaridad”.¹⁴⁰⁵ La acción comunicativa siempre emana de *un* mundo de la vida concreto, y no *del* mundo de la vida. En ese mundo de la vida enraizarán los procedimientos y las instituciones.

4.2.2 Los lazos solidarios de la acción comunicativa: la lectura habermasiana de Max Pensky

“En ese sentido, la solidaridad moderna puede entenderse como el nexo fundamental que interconecta la comunicación diaria, la especial concepción de comunicación que hay tras la idea de una esfera público-política salvaje o no institucionalizada, las instituciones no gubernamentales, entre ellas la sociedad civil, y el sistema jurídico-político. La solidaridad encontraría su lugar perdido, pues, en las interacciones entre la formación de la voluntad en el nivel sistémico y la esfera pública culturalmente movilizadora de un mundo de la vida que siempre es concreto” [traducción mía].¹⁴⁰⁶

Según la lectura que Pensky hace de Habermas resulta posible distinguir entre el núcleo del sistema político y unas redes de solidaridad moderna que se extienden mediante múltiples redes de comunicación, generalmente no institucionalizadas, que pueden y deben ensancharse a todos los ámbitos sociales. Esto tiene al menos dos importantes consecuencias.

En primer lugar, la razón comunicativa extenderá una constante repolitización de lo ético contra cualquier posible “regla mordaza” que, bajo la apariencia de neutralidad, esconda una injusta prelación (e imposición) de intereses. De un tiempo a esta parte no se le puede reprochar a Habermas que no insista en la necesidad de generar un vínculo político (solidario) echando mano de la deliberación y fomentando la participación política transnacional.

De este primer punto se deriva, en segundo lugar, que la razón comunicativa extiende la necesidad de justificar cualquier asunto (político, en este caso) ante los afectados. Nos estaríamos moviendo ahora desde la *meta normativa* de solidaridad (la obligación moral de incluir a las personas en un sistema democrático de gobierno que garantice los principios de libertad e igualdad, basados en la reciprocidad e interdependencia de seres autónomos) hacia su *carácter descriptivo-sociológico* (solidaridad como integración social, característica de toda sociedad funcional). Ambos polos generan una tensión entre lo normativo y lo descriptivo que Pensky pretende mantener en forma

¹⁴⁰⁵ Pensky, *The ends of solidarity*, p. x (prefacio)

¹⁴⁰⁶ *ibid.*, p. 31

dialéctica, por considerarla propiamente democrática y porque puede abrirnos a concebir una solidaridad posnacional.¹⁴⁰⁷

Aceptadas las bondades funcionales de la solidaridad descriptiva, se aferrará al principio discursivo y a la exigencia pragmática de dar explicaciones que nos impone siempre un interlocutor que nos salga al paso. Cuando uno se pregunta acerca de quién está autorizado a decidir sobre la exclusión de otro, nos surge la paradoja del cierre del demos: ¿quién decide quiénes conforman el demos? ¿Deben tenerse en cuenta a las nuevas generaciones o deben excluirse sus intereses cuando tomamos decisiones?

Al paso de estas preguntas, Pensky constata que *toda exclusión implica una meta-inclusión*. No es posible salir de la dinámica inclusión-exclusión.¹⁴⁰⁸ Cualquier ley o política pública va dirigida a unos y excluye a otros; y, obviamente, los excluidos están afectados por su exclusión y pueden ver esta exclusión como justificada o como injustificada del mismo modo que los incluidos pueden verse justa o injustamente incluidos. Hoy, por ejemplo, la comunidad internacional de algún modo nos insta a dar cuenta de las reglas de naturalización positivadas en nuestra comunidad política; no sólo a los no nacionales residentes en nuestras fronteras sino también a los potenciales inmigrantes, quienes muchas veces se ven retenidos de forma inhumana por obra y gracia de nuestra legislación: quizás el *ius sanguinis* alemán nos parece menos democrático que el *ius solis* francés. Cuando una práctica de exclusión tan paradigmática como las fronteras acaba interpelando a los excluidos, a quienes acabamos debiéndoles explicaciones, ya se están extendiendo, en cierto modo, lazos de solidaridad.¹⁴⁰⁹

“La solidaridad cívica puede entonces entenderse no simplemente como inclusión en un sistema político democrático sino como la dinámica tendente a que tales actos inclusivos se expandan más allá de los gobiernos de los estados nacionales incluso donde —especialmente donde— esos gobiernos producen una legislación restrictiva respecto a la naturalización”.¹⁴¹⁰

A pesar de que anteriormente rechazamos por vaga y difusa la propuesta, más negativa que positiva, de constitucionalización cosmopolita de Pensky, ahora aprovechamos para destacar el valor de sus aportaciones de cara a brillantar el potencial solidario de la acción comunicativa. Su propuesta nos propone pensar nuevas formas y alcances de solidaridad fina que, en comunión con la propuesta de Habermas, sirvan para ir creando ese poder comunicativo trans o supranacional que permita ir ganándole terreno al nudo poder administrativo.

¹⁴⁰⁷ *ibid.*, pp. 1-31 y 71

¹⁴⁰⁸ *ibid.*, p. 13, 55 y 117

¹⁴⁰⁹ *ibid.*, p. 54

¹⁴¹⁰ *ibid.*, p. 56

4.3 Poner el carro delante de los bueyes o la construcción de un sistema de partidos supranacional

Por último conviene advertir de un atajo bastante claro de cara a crear esa solidaridad que andamos buscando. Sabemos que Habermas otorga al Derecho un valor añadido en cuanto nos permite construir y conformar *intencionadamente* la realidad social:

“cada parte de la cultura humana, incluyendo el discurso y el lenguaje, es una construcción. Aunque la mayor parte de ella no ha visto la luz intencionadamente, (...) los acuerdos legales son las [construcciones] más artificiales”.¹⁴¹¹

Pues bien, para transnacionalizar la soberanía popular, como la normatividad democrática reclamaba, una forma de sobrepasar las estructuras culturales que nos condicionan ya siempre (fronteras políticas, instituciones, costumbres, lengua, códigos, etc.), será echar mano de la legislación, poniendo el carro delante de los bueyes.

Esto, en el nivel europeo, se traduce en la necesidad de otorgar mayor peso al Parlamento, promoviendo que la ciudadanía co-legisle junto al Consejo (Estados) y *crear partidos políticos europeos*.

Por una parte, esto reconducirá la conciencia ciudadana hacia el interés general, resucitando un proyecto europeo que hoy sólo contemplamos desde el provecho que pueda sacar nuestro propio país, para beneficiarnos cada uno de nosotros. Como votar a partidos europeos nos obligaría a todos a deliberar y legislar sobre los mismos problemas, los medios de comunicación deberán traducir y difundir en cada esfera pública la información técnica de base y los diferentes intereses en liza. A esto ayudarán los grupos de interés conformados en la nueva sociedad civil europea. Esta transnacionalización de las distintas esferas públicas y de la sociedad civil será la vía para amalgamar intereses dentro de un mismo proyecto político. Se creará a la fuerza un sentido de pertenencia a Europa porque europeos serán los conciudadanos con quienes hemos de pactar.

Surgirán así los lazos suficientes para una sociedad europea que se autogubierne democráticamente. Esto no costará tanto a una ciudadanía que ya comparte mucho (civilización greco-romana, Estado de Derecho, guerras mundiales, una razón ilustrada que afronta los problemas de forma práctica, tolerancia, democracia, etc.) sobre lo que forjar una nueva identidad más amplia y abstracta que la nacional; pero suficiente para conseguir, como demanda el patriotismo constitucional, que un alemán pague impuestos por un griego.

Además, votar a partidos europeos con verdadera capacidad legislativa (y ejecutiva) permitirá concebir una alternativa. Se conseguiría dar así respuesta a la otra gran crítica contra la UE: su funcionamiento burocrático, elitista y mercantilista; su sumisión a unos poderes fácticos que manejan a los partidos mediante su ahogo financiero. Algo así como el “no nos representan” español. Pues bien, sólo si hay alternativas veremos a la UE no como

¹⁴¹¹ Habermas, *Discourse Theory and International Law: an interview with Jürgen Habermas*,

un proyecto elitista, sino como un proyecto político cuya *actual* deriva nos desagrada. Uno no secuestrado, sino dirigido por unos partidos que *deben rendirnos cuentas si no quieren pasar a ser oposición*.

Por lo que respecta al nivel supranacional, y siguiendo la tesis que Mattias Kumm emplea para la UE, deducimos que el patriotismo constitucional se encarnará, antes o después, en una identidad mundial (autocomprensión no “sólo” sino “también” como ciudadanos del mundo) cuando los principios universalistas (que primero deben integrarse nítidamente en cada cultura) comiencen a articularse en un debate entre diversas alternativas, forzado por partidos a los que votaríamos para co-legislar (con instituciones intergubernamentales, puesto que habría dos sujetos soberanos) en el ámbito supranacional.

5. Por una lectura más ambiciosa de los DDHH: una relectura del principio de subsidiariedad

5.1 La cuchilla entre la organización mundial y el sistema central de negociación. ¿Una lectura poco ambiciosa de los DDHH?

Con su incursión en la teoría del Derecho, Habermas parece superar las muchas críticas que recibió contra una vieja tesis de su *Ética del discurso*, según la cual,

“el principio de universalización funciona como una cuchilla que practica un corte entre ‘lo bueno’ y ‘lo justo’, entre enunciados evaluativos y enunciados estrictamente normativos”.¹⁴¹²

En *Facticidad y Validez* Habermas reconstruyó el “sistema de los derechos” como un elemento del que la mentalidad moderna no puede ya prescindir. Así nos dibujaba la idea, advirtiéndonos que ésta no existe en su trascendental pureza. Esta reconstrucción jurídico-moral sólo existe en cuanto se plasma, con la ayuda de una deliberación y constitucionalización real a lo largo del tiempo: en eso consiste, consecuentemente, una “concepción dinámica de la constitución” que debe plasmar en el tiempo la cooriginalidad entre Estado de Derecho y democracia que mostraba su reconstrucción. Así es como procedía a una reconstrucción monológica del Derecho que dibuja ya siempre una unión conceptual entre Estado de Derecho y democracia: el “sistema de los derechos” requiere, en el momento constituyente, ser refrendado democráticamente por la comunidad política de turno. Esto, como se ha dicho repetidas veces, implica que el componente moral (Estado de Derecho o “sistema de los derechos”) sólo es comprensible desde su plasmación ético-política.

El legislador no podría prescindir de un conjunto de argumentos morales, éticos y pragmáticos, muchas veces entremezclados. Y de ahí que, aunque lo moral (el principio de imparcialidad) servía de filtro, los derechos fundamentales no podían más que estar interpretados contextualmente.

¹⁴¹² Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 39.

Sin embargo, la institucionalización cosmopolita propuesta por Habermas vuelve a separar con excesiva rigidez las cuestiones morales de las cuestiones ético-políticas. Así se deriva de la división competencial que establece entre una *Organización mundial* encargada de hacer cumplir los derechos humanos (cuestiones morales, por cuanto se derivarían directamente del principio de imparcialidad) y el *sistema de negociación central*, encargado de cuestiones ético-políticas entre las que destacan la distribución equitativa en políticas globales energéticas, medioambientales, financieras y económicas, donde se enfrentan intereses profundamente arraigados.¹⁴¹³

Pese a su esfuerzo por mostrar la validez transcultural de los derechos humanos como precondiciones de toda deliberación, anticipa las dificultades que surgirían para que éstos sean refrendados por una *opinión pública mundial* y, además, acordados y positivados con el apoyo de la *voluntad común* (formalmente institucionalizada) de los nuevos sujetos constituyentes, los Estados y los ciudadanos del mundo. Este problema, que Rawls no necesita afrontar con su consenso entrecruzado¹⁴¹⁴, le explotó a Habermas por su propia reconstrucción del derecho válido: la cooriginalidad entre Estado de Derecho y democracia que caracteriza un modelo deliberativo que superaría los déficits republicanos y los liberales; la necesidad, en suma, de ligar la esfera informal, en la que se genera la formación del poder comunicativo o de la opinión común de los ciudadanos, con la esfera formal o institucionalizada de la que emanaría la voluntad común encarnada en la lista de derechos humanos a proteger.

Por eso, a costa de dejar coja su teoría del lado republicano y sosteniéndose en su pata liberal-lockeana (o sea, abandonando en el plano supranacional la idea de cooriginalidad de Estado de Derecho y democracia e incluso la función epistémica de ésta, que debería pasar por institucionalizar la deliberación pública en condiciones de simetría y por garantizar políticamente la implementación de las decisiones), acabó por abrazar unas reformulaciones teóricas que separaban la idea de “constitución” y la de “Estado”. Pero lo que acaba haciendo es imponernos su monológico punto de vista: ante la inexistencia de una esfera pública mundial que brinde la legitimación necesaria para deliberar sobre los derechos desde el punto de vista discursivo (sólo capaz de un grito de indignación ante las masacres), decide eximir del refrendo formal-institucional a la organización mundial. En otras palabras, le bastará con que la organización mundial defienda una lista mínima de derechos humanos civiles, sin filtrarlos por ninguna esfera formal de formación de la voluntad; una lista casi incuestionada, en tanto liberalmente fundada.¹⁴¹⁵ Se vuelve así a sacar una cuchilla que causará nuevas “reglas mordaza”, lo cual, lógicamente, acarreará perversiones para cada uno de los ámbitos desligados: la organización mundial y los sistemas transnacionales de negociación.

¹⁴¹³ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 327

¹⁴¹⁴ Habermas & Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*. Lo recuerda McCarthy, cuando enumera críticas a Habermas: McCarthy, *On reconciling cosmopolitan unity and national diversity*, p. 200.

¹⁴¹⁵ Fine & Smith, *Jürgen Habermas's theory of cosmopolitanism*, p. 475. Ver también: Tinnevelt & Mertens, *A world state: a forbidding nightmare of tyranny? Habermas on the implications of moral cosmopolitanism*, 63-80, p. 77 y 79.

En primer lugar, al defender tan descarnadamente la paz y al desentenderse del refrendo ético-político de los derechos humanos (de su contextualización, por tanto) que coronan su constitucionalización cosmopolita lo que está haciendo es distraer del juicio político unos derechos humanos que quizás no estén debidamente justificados y que, en cualquier caso, deben quedar justificados. (Rosenfeld 2007, 159-181) Es necesario advertir que ni siquiera en nuestras constituciones nacionales queda nunca claro cómo solucionar las constantes colisiones entre derechos fundamentales. Y es que sólo gracias a la lucha política que empuja la legislación, y a la posterior hermenéutica jurídica en el momento de la aplicación, se dirimen los conflictos: por ejemplo, entre la propiedad privada y el derecho a unas condiciones sociales dignas. En resumen, los derechos fundamentales necesitan de una lectura detenida y crítica para ser aplicados,¹⁴¹⁶ y esto parece haber desaparecido en la propuesta cosmopolita habermasiana.

Evidentemente, esto tiene unas consecuencias que arrastra el resto del sistema. Paradójicamente, el plano transnacional heterárquico donde verdaderamente Habermas espera que se lleve a cabo la verdadera contienda política (las negociaciones *fair*), sólo es moralmente aceptable en tanto queda sometido a la jerarquización que le imponen unos principios universales que de momento han quedado sustraídos a la deliberación institucionalizada. De nuevo, llama a la puerta con fuerza la crítica marxista al idealismo de los derechos humanos.

En segundo lugar, Habermas parece obviar que los asuntos que relega al sistema internacional de negociación nunca son sólo asuntos éticos. De hecho, los problemas tecnológicos, ecológicos, económicos y financieros están tan impregnados de contenido moral que no queda claro por qué no son competencia de la organización mundial en el nivel supranacional. Una mínima reflexión nos hace caer enseguida en la cuenta de que en todas esas materias la política internacional produce unas externalidades que padecen injustamente los seres de otros países. Tras la disparidad de recursos (naturales, financieros, fiscales, tecnológicos, jurídicos etc.) se esconden siempre injusticias que perjudican a unos Estados y benefician a otros que podrán promover mejor sus Estados de bienestar.¹⁴¹⁷ En definitiva, quizás demasiado preocupada por la falta de legitimación desde la esfera pública mundial, la propuesta habermasiana acaba siendo muy poco ambiciosa en materia de derechos humanos.

¹⁴¹⁶ Se trata, en definitiva, de una continuación de la crítica que Seyla Benhabib lanzó en *El ser y el otro en la ética contemporánea* contra el propio Habermas (y también contra Baynes —p. 124—) y que se podría resumir así: “Si en los discursos el temario de la conversación es radicalmente abierto, si los participantes pueden analizar críticamente y cuestionar cualesquiera y todos los asuntos, entonces no hay manera de predefinir la naturaleza de las cuestiones en debate en el sentido de que son asuntos públicos de justicia frente a asuntos privados de vida buena. Las distinciones entre justicia y la vida buena, entre normas y valores o intereses y necesidades, son ‘subsiguientes’ y no previas al proceso de formación de la voluntad discursiva” (128).

Esto es algo que en *Facticidad y Validez* queda integrado en la teoría de Habermas gracias, primero, a la idea de un “sistema de los derechos” que queda integrado en nuestra mentalidad, pero que no se plasma hasta que no se produce una deliberación y constitucionalización real; y gracias también a la consecuente “concepción dinámica de la constitución”. Sin embargo no parece que en su estructura institucional cosmopolita esto quede del todo esclarecido.

¹⁴¹⁷ Las deslocalizaciones industriales en busca de mano de obra barata y de legislaciones fiscales y laborales favorables (o inexistentes) pueden ser legales e incluso cumplir con los derechos humanos liberales (Ingram, *Of sweatshops and subsistence: Habermas on human rights*, p. 197).

Si se quiere hacer justicia al rostro moral de Jano de los derechos humanos (el que buscaría alcanzar unas mínimas condiciones socioeconómicas que garanticen una paz verdadera y justa), Habermas debería plantearse dos alternativas: o repensar su teoría y dotarle de mayor contenido sustantivo¹⁴¹⁸ (una vía que parece escrutar en *La constitución de Europa*, cuando vincula los derechos humanos con el concepto de dignidad) o tratar de ser consecuente con su ética discursiva¹⁴¹⁹ y con su apuesta por la democracia deliberativa¹⁴²⁰, lo cual implica no sustraer a la deliberación el amplio catálogo de derechos humanos.

Por supuesto que es loable su voluntad de desmarcarse del realismo minimalista que asegura, formulándolo en palabras de Baynes, que “los derechos humanos se entienden primordialmente como normas internacionales que buscan proteger intereses humanos fundamentales y asegurar a los individuos la oportunidad de participar como miembros en una sociedad política”.¹⁴²¹ Por eso acierta Habermas al subrayar ahora el concepto de dignidad para mantener la tensión heurística entre derechos civiles particulares y derechos humanos universales, que es la que ha conducido a la formación conceptual del patriotismo constitucional, primero, y de una sociedad mundial constituida democráticamente, después.¹⁴²² Sin embargo, la fuerza heurística de los derechos fundamentales no nos aporta por sí misma el criterio suficiente para distinguir entre esos mismos derechos. Siempre harán falta deliberaciones fácticas para que de verdad se produzcan integraciones y cambios de actitud.

Pese a todo, creo de justicia recordar que Habermas no pretende dejar nada predecido y que, en ese sentido, no estamos obligados a atarnos a su institucionalización como definitiva. Quizás de momento debamos entender su propuesta jurídico-política bajo un prisma mucho más rawlsiano de lo que a Habermas le gustaría; pero, al menos, a

¹⁴¹⁸ Si nos centrásemos en el rostro moral de los derechos humanos (y no tanto en el jurídico), lo que pasaría a importarnos sería un derecho básico de subsistencia que permitiera el desarrollo de las capacidades de cualquier ser humano en cualquier cultura (Nussbaum). Esto implica acometer con ambición una reflexión dialógica sustantiva e intercultural de una naturaleza humana no metafísica. Defender así un derecho básico de subsistencia significa no conformarse nunca con unos mínimos que se desentienden de la justicia social así como de las vejaciones últimas que provoca la cadena de producción-explotación: habrá que cuidarse de la injusticias (desde las provocadas por el sistema capitalista hasta las derivadas de roles culturales) que impiden a cada cual desarrollar sus capacidades (Ingram, *Of sweatshops and subsistence: Habermas on human rights*, p. 206 y ss.).

¹⁴¹⁹ “Al igual que la justicia y la solidaridad no son más que dos caras de la misma moneda, así también los deberes negativos y los positivos surgen de *la misma* fuente. Si los derechos y deberes han de proteger la integridad de un individuo de suyo socializado, el contexto social de interacción constitutivo no es algo secundario para aquellos cuya vida e identidad él posibilita y mantiene. Las intromisiones, que no dejarán de darse, no amenazan a la integridad más que la *denegación de aportaciones positivas*. Ciertamente, en las sociedades complejas las pretensiones de participar equitativamente en los escasos recursos de la sociedad, es decir, los derechos positivos a las prestaciones del bienestar (al alimento y la vivienda, a la salud, la educación y las posibilidades laborales), solamente se pueden satisfacer mediante organizaciones” (Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 181).

¹⁴²⁰ Tinnevelt & Mertens, *A world state: a forbidding nightmare of tyranny? Habermas on the implications of moral cosmopolitanism*.

¹⁴²¹ K. Baynes, “Discourse ethics and the political conception of human Rights”: *Ethics and Global Politics* 2 (2009), p. 7; citado en: *La Constitución de Europa*, p. 35.

¹⁴²² “Únicamente este vínculo *interno* entre dignidad humana y derechos humanos puede producir ese enlace explosivo de la moral con el medio del derecho en el que debe realizarse la construcción de órdenes políticos más justos” (*La Constitución de Europa*, p. 36).

diferencia de la de Rawls, su fundamentación tiene el mérito de abrir la puerta a mejoras constantes de la institucionalización y a una mejor legitimación de los derechos humanos.

No sólo es que Habermas haya ya dado cuenta, con una convincente argumentación, de cómo los derechos fundamentales son universalizables y atendibles por cualquier cultura. Es que, además, el proceso por el que se va tendiendo hacia la universalidad de los derechos positivados en el ordenamiento será siempre un proceso dinámico por el que se va reformando y actualizando paulatinamente la constitución en función de su “rigidez”, esto es, de las mayorías que la propia constitución estipule necesarias para su revisión.

No obstante, no podemos acabar sin hacer varias aclaraciones. Primero. Nos venimos centrando mucho en el sistema de los derechos y su plasmación en forma de derechos humanos. Pero esto sólo corresponde a una de las dos partes que componen toda constitución, concretamente a la denominada *parte dogmática*. Sin embargo, las constituciones se componen también necesariamente de una *parte orgánica*, encargada de ordenar los poderes ejecutivo, legislativo y judicial.

Segundo. Puesto que la nueva constitucionalización cosmopolita tendrá una forma federalizante o multinivel, debemos asumir que cada uno de los tres poderes estará subdividido al menos en tres ámbitos competenciales (sin contar, allí donde los haya, posibles niveles competenciales locales o regionales): el nivel nacional, el transnacional y el supranacional. Respecto al judicial habrá que establecer un reparto de jurisdicciones entre los tribunales supremos nacionales, los tribunales regionales (Tribunal Europeo de Derechos Humanos) y el Tribunal Penal internacional. Respecto al poder político, habrá que ver qué competencias administran los Estados, cuáles las regiones (¿economía, finanzas, medio ambiente y tecnología?) y cuáles la organización mundial (¿paz y derechos humanos?). Y respecto a la legislación, tres cuartos de lo mismo: cada nivel soberano legislará sobre lo que le corresponda en sus respectivos parlamentos.

Tercero. Finalmente, hay que aclarar que, de acuerdo con el *principio de subsidiariedad que es el que da sentido al federalismo*, cada competencia debería residir, al menos normativamente, en el nivel soberano o administrativo más cercano al ciudadano, siempre y cuando pueda ejercer con eficacia y eficiencia los cometidos que se le encarguen.

Que todo esto aún no se vislumbre nítidamente no significa que la constitucionalización no implique ir definiendo estos poderes o que no nos deba guiar el principio de subsidiariedad así entendido. Que a diferencia de lo que ocurre con la soberanía estatal, no haya un gobierno mundial con un monopolio sobre la violencia ni competencia sobre sus propias competencias, no significa que no haya distintos escalones competenciales que hay que ir también definiendo.

En definitiva, si Habermas quiere ser consecuente, toda pieza de su arquitectónica constitucional (de la parte dogmática o de la orgánica) debe estar abierta no sólo a la interpretación sino también a la modificación por parte del poder constituyente, que en este

caso serán los Estados u organizaciones transnacionales y los ciudadanos del mundo. A fin de cuentas, lo que se reclama es en realidad lo mismo que hacía falta ya para forjar la solidaridad cosmopolita, lo cual demuestra que la teoría está más que trabada y la dirección bien indicada. Los elementos hacia los que caminamos se van fortaleciendo mutuamente. Vuelve a ponerse sobre la mesa la imperante necesidad de una esfera pública transnacional o supranacional, capaz en cualquier caso de albergar un discurso intercultural acerca de los derechos humanos y que dote a la ONU de una legitimidad mayor de la que Habermas espera conseguir hoy con su Parlamento compuesto de representantes de los pueblos y de los ciudadanos. La aparición de una opinión pública mundial más honda que el mero grito de indignación ante una masacre deviene fundamental, ya que sólo discutiendo se podrá solucionar la tensión, por ejemplo, entre la propiedad privada y el derecho a unas condiciones sociales dignas o, en general, entre la libertad para autorrealizarse y la igualdad para disponer de las condiciones materiales que nos permitan autorrealizarnos.

5.2 El principio de subsidiariedad: repolitizar lo ético en un Parlamento mundial

5.2.1 Tras los pasos de Otfried Höffe: una República del mundo subsidiaria y federal

Creo que es interesante repasar muy sucintamente la propuesta de ciudadanía múltiple de Otfried Höffe como desarrollo práctico del principio de subsidiariedad. Höffe trata de demostrar, combinando cuatro métodos que deben reforzarse mutuamente, la posibilidad de llevar a cabo “discursos jurídicos interculturales” para defender así la viabilidad de construir una *república del mundo subsidiaria y federal*.¹⁴²³

En primer lugar, una mirada histórica (que él denomina “hermenéutica especial”) nos desvela las características del *ius gentium*. Si el Imperio Romano consiguió extender tan rápido y eficazmente este derecho privado internacional sin un uso constante de la violencia, fue por un esfuerzo de buscar la universalidad. A su carácter *jurídico* vinculante, se une su condición de *subsidiariedad*: no desbanca imperialistamente los derechos ya existentes en otras regiones sino que prudentemente toma sólo preponderancia en el ámbito del derecho privado internacional. En este sentido, se trata de un derecho *complementario*, de forma que el imperio va constituyéndose como una unidad política federal. Se centra en *buscar consensos* tanto teóricos (en respeto a todas las culturas, los contratos se basan en la fides, en un compromiso igual para todas las personas) como prácticos (toma todas las costumbres de trato y comerciales). En quinto lugar, destaca su *neutralidad*, en tanto Roma es indiferente a las diferencias; lo cual implica una consecuente *secularización*. Cabe destacar que todo esto es posible debido a la *simplificación* o concentración de los actos jurídicos en torno a los asuntos comerciales. Pero si tuvo la acogida que tuvo seguramente se debió a la *igualdad* de derechos de los sujetos afectados. Por lo demás, la característica que hoy señalaríamos como defectuosa es que se trata de un derecho universal dictado e impuesto por Roma; o sea, que no dejaba de ser un derecho *nacional*.¹⁴²⁴

¹⁴²³ Otfried Höffe, *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo: ética política en la era de la globalización*, (Buenos Aires: Katz, 2007), pp. 175-191.

¹⁴²⁴ *ibid.*, pp. 175-179

El segundo método recogido por Höffe nos recuerda bastante a la “profundización” a que Habermas somete a la hermenéutica filosófica. Se centra en mostrar cómo es posible llevar a cabo debates interculturales donde se enfrenten prudentemente (y, cabría añadir, hermenéuticamente) los tópicos o *endoxas*. Bien, para que esa deliberación sea adecuada (momento crítico) se nos ofrecerán cuatro principios: el *principio del derecho* (las partes dirimirán los conflictos bajo reglas comúnmente aceptadas); el *principio de comunidad o estatalidad* (se requieren poderes públicos que lo impongan, un tercero imparcial y una división de poderes); el *principio de los derechos humanos* (reglas que beneficien a todas las partes afectadas, protegiendo sus bienes jurídicos); y, finalmente, el *principio de la democracia* (la comunidad es aceptada por las mismas partes afectadas).¹⁴²⁵

Añade a esto, igual que Habermas, la base de una antropología filosófica para poder fundar los derechos. La suya se sostiene sobre tres condiciones: todos somos seres vivientes y poseedores de un cuerpo; nos distinguimos por la facultad de habla y pensamiento; y necesitamos una comunidad con un ordenamiento político. A partir de ahí tratará de fundar, a su manera, la universalidad de unos “derechos del ser viviente y poseedor de un cuerpo”, “derechos del ser pensante y con facultad de habla” y “derechos del ser social y político”.¹⁴²⁶

El cuarto método propuesto es una “negación determinada”: rebatirá una a una, ocho objeciones de quienes se niegan a bosquejar el camino hacia su *república del mundo subsidiaria y federal*. 1. Lejos de la pretensión de establecer un Estado mundial, la estatalidad no refiere a un Estado clásico, centralista, con cúpula unificada y centro monolítico: sin embargo no habrá legitimación sin sumisión a los poderes públicos. 2. No defiende un cosmopolitismo como anhelo moral: la realidad histórica y la creciente legislación internacional muestran la tendencia realista a la politización mundial. 3. Pensar que se trata de un imposible porque nunca se ha alcanzado es obviar que nunca antes se habían dado las circunstancias actuales: la contaminación, el terrorismo, la pobreza o el subdesarrollo requieren de acuerdos globales. 4. No es una empresa hercúlea, en cuanto se trata de una concepción no estatista de república universal. Unidades políticas intermedias, al estilo de la UE, podrían realizar la mayoría de las tareas. 5. En cuanto al miedo a arriesgar unos derechos fundamentales ya garantizados por los Estados, Höffe contesta que se trata de un miedo muy parcialmente justificado: ni todos los Estados (incluidos los occidentales) garantizan hoy correctamente los derechos humanos; ni es necesario, por otra parte, despojar a los Estados de la garantía ya efectiva de tales derechos. En realidad bastaría atender al principio de subsidiariedad. 6. Contra quienes piensan que para proteger los derechos humanos y todas las culturas basta con la democracia, cabe recordar que hoy eso no evita las guerras, que ocurren lejos, que son llevadas a cabo por ejércitos profesionales y no afectan tanto a la ciudadanía, y que son promovidas por la industria bélica. 7. Contra quienes piensan que carecemos de una conciencia universal del Derecho, además de lo expuesto en los puntos anterior, Höffe se refiere a los logros ya patentes, como el Tribunal

¹⁴²⁵ *ibid.*, pp. 179 y s

¹⁴²⁶ *ibid.*, pp. 180 y s.

Penal Internacional o el Tribunal Internacional de Justicia. 8. Y, finalmente, contra quienes advierten del peligro de nivelar las culturas, cabe responder que éstas dependen del hombre y en virtud de él pueden ser transformadas.

Con todos estos argumentos (creo que del punto 5 al 8 de esta última listas, se sintetizan muy bien la mayoría de las críticas que hemos pretendido hacer al cosmopolitismo excesivamente cuitado de Habermas), Höffe defiende la necesidad y la viabilidad de tender hacia una *república del mundo subsidiaria y federal*. Para ello esboza una ciudadanía múltiple, con distintos derechos garantizados atendiendo a tres niveles competenciales. En primer lugar, un “derecho universal nacional” donde estén garantizados los derechos humanos como principios jurídicos de validez universal. En segundo lugar, un “derecho universal internacional” que consta de acuerdos entre Estados. Y, en tercer lugar, todo sería completado por un “orden jurídico internacional subsidiario, complementario y federal”.

Difícilmente puede la propuesta de Höffe dejar de recordarnos al esquema de soberanía multinivel expuesto por Habermas, por lo que es obvio que ambas propuestas podrían empastar perfectamente.

5.2.2 Sugerencias para apuntalar el principio de subsidiariedad en la obra de Habermas

5.2.2.1 Una función hermenéutica para el Parlamento mundial: poner fin a la indeterminación competencial del derecho internacional

Heikki Patomäki incide en el grave problema al que nos aboca la indeterminación del derecho internacional. Análogamente a lo que advertía Seyla Benhabib, se estarían imponiendo unas reglas mordaza cuando se sustrae a la deliberación determinadas metanormas, como los derechos fundamentales o como las reglas que se encargan de sistematizar, jerarquizar e interpretar la inmensa legislación vigente, muchas veces contradictoria y siempre susceptible de diversas lecturas. De hecho, lo que sucede en el plano internacional, con mucha más fuerza que en los nacionales, es que las reglas que deben estipular qué tratados son de aplicación en cada caso están indeterminadas y son constantemente puestas en cuestión en función de los intereses de los más poderosos, como de hecho ocurre con la Organización Mundial del Comercio.¹⁴²⁷

En este sentido, tras incidir, a la manera realista, en que la soberanía exterior sitúa al Estado con respecto a la comunidad internacional en una suerte de situación análoga a la del individualismo posesivo con respecto al derecho de propiedad (como si no le debiese

¹⁴²⁷ Patomäki, *Rethinking global parliament: beyond the indeterminacy of International Law*, p. 225. Aquí Patomäki nos reenvía a: Ernst-Ulrich Petersmann, "The 'human rights approach' advocated by de UN high commissioner for human rights and by the international labour organization. Is it relevant for WTO Law and policy", *Journal of International Economic Law*, no. 7 (2004): 605-627, p. 605; y a Bruno Simma & Dirk Pukowski, "Of planets and the universe: self-contained regimes in International Law", *European Journal of International Law* 17, no. 3 (2006): 483-529, p. 483.

nada –ni explicaciones– a nadie), autores como Martti Koskenniemi advierten del problema de indeterminación que se esconde tras el Derecho internacional.¹⁴²⁸

Obviamente, la indeterminación que siempre puede haber tras el código jurídico de un Estado de Derecho se suple fácilmente, en el interior de los viejos Estados nacionales, cuando los “legisladores, jueces y ciudadanos comparten valores y formas de ver el mundo y cuando más o menos se siguen los mismos procedimientos institucionales”.¹⁴²⁹ Esto constriñe de algún modo a todos, que deberán ceñirse a unas materias legales determinadas, a unos discursos y bagajes prácticos propios de la comunidad ético-política, y a unas circunstancias sociales determinadas (reales o posibles) y referidas ya a disputas legales en curso. Sin embargo, es evidente que en el plano internacional no existen tales constricciones homogeneizadoras. De ahí se deriva, al final, el que, a falta de un consenso hegemónico, acabe prevaleciendo cínicamente el poder político.

Es aquí donde ubicamos la propuesta de Patomäki que nos ayuda a profundizar en el Parlamento mundial propuesto por Habermas. Sin relegarlo a una función simbólica, pero tampoco otorgándole de entrada funciones legislativas, lo que buscaría es erigir un cuerpo político visible y unos procedimientos legítimos mediante los cuales institucionalizar los conflictos. El Parlamento debería simplemente interpretar y jerarquizar claramente las normas de derecho internacional; y para ello deberá primero esforzarse en alcanzar acuerdos sustantivos, de fondo, acerca de los juicios y valores interculturales. Se pretende así buscar un acuerdo ético-político más amplio para que el cuerpo jurídico internacional, hoy indeterminado, deje de ser un cuerpo susceptible de ser sometido a abusos.

Más que el rol del legislador, el Parlamento ostentaría el lugar de una verdadera opinión pública con una función política clara, más cercana a la capacidad de reglamentar que a la de legislar. La humanidad –y no las Naciones Unidas– tendría un representante identificable. Y de este modo, abriéndonos a posibilidades de autoidentificación como ciudadanos del mundo, se pretende secundar la intención habermasiana de abrir el Derecho (en este caso el internacional) a la legitimidad y, concretamente, a procesos de formación política de la voluntad. Se abriría el Derecho internacional a la democracia, ergo al cosmopolitismo.

La institucionalización de Patomäki se compondría de dos cámaras: la primera, formada por representantes de los ciudadanos y, la segunda, formada por un pequeño grupo de expertos (nombrados por estados, tribunales internacionales o departamentos universitarios) que sólo deberán corroborar que las decisiones de los primeros se ciñen razonablemente al cuerpo de normas ya existente.

¹⁴²⁸ Martti Koskenniemi, *From apology to utopia: the structure of international legal argument*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 590-617.

¹⁴²⁹ Patomäki, *Rethinking global parliament: beyond the indeterminacy of International Law*, p. 226.

5.2.2.2 La acción comunicativa postsecular: ¿un apoyo hermenéutico?

Convendría, para avalar la viabilidad de la nueva tarea hermenéutica que le proponemos al Parlamento mundial, atender al novedoso trato que, al menos desde *Entre naturalismo y religión*, nuestro autor da a lo religioso dentro de su teoría de la acción comunicativa. A partir de ahí podríamos pensar que tal consenso, de ser posible, sólo tiene un camino en una sociedad que Habermas define ya como postsecular.

En este sentido, la lectura que Chambers realiza del concepto de sociedad postsecular expuesto por Habermas permite concebir la teoría de la acción comunicativa como un instrumento óptimo para el diálogo intercultural sobre los derechos humanos, capaz incluso de trascender diferencias religiosas sin necesidad de dejarlas de lado, como reivindica el secularismo. Aprovechar el potencial semántico de la religión en la esfera política global le permitiría tanto contrarrestar las perversas tendencias del fundamentalismo religioso como combatir a la teoría sistémica que ha conducido, como advertía Weber y luego la Escuela de Francfort¹⁴³⁰, al predominio de la razón funcionalista, a su pobre y previsible discurso, y al consecuente enterramiento de las ideas y los intereses de los actores que dependen de estructuras de significado adquiridas mediante la integración social. Es obviamente esto último lo que nos ha conducido al desarrollo degenerativo de la distopía económica de la acumulación desenfrenada de capital y de sus patologías sociales. Y es contra tal razón funcionalista contra la que se eleva toda la obra de Habermas, desde su *Teoría de la acción comunicativa*. Y, en este sentido, cree Chambers que Habermas reconoce en el potencial normativo de la religión un contrapeso para la instrumentalización¹⁴³¹, una idea que pasa por distinguir entre el credo religioso, como ideología que construye identidad, y la religión, en tanto religiosidad que constituye al ser y lo abre contra el reduccionismo instrumentalista.¹⁴³² El primero probablemente iría de la mano de formas autoritarias (dogmáticas) de argumentación, mientras que el segundo, bien sea metafísica o postmetafísicamente, iría de la mano de formas no autoritarias y razonables de argumentar.¹⁴³³ Sólo de este segundo modo el potencial hermenéutico-comunicativo del lenguaje religioso podría ilustrar más que ocultar. El problema es que la experiencia muestra que escasean los ciudadanos que aporten argumentos religiosos no autoritarios; pero ello no significa que los ciudadanos religiosos sean incapaces de argumentación crítica. Y, en caso de que sean capaces, quizás la apertura europea a las voces religiosas podría impulsar la democratización a nivel mundial mejor que un riguroso secularismo.¹⁴³⁴ Esta tesis parecería venir avalada por estudios hechos a partir de encuestas de opinión en el

¹⁴³⁰ Horkheimer & Adorno, *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*.

¹⁴³¹ Simone Chambers, "How religion speaks to the agnostic: Habermas on the persistent value of religion," *Constellations* 14, no. 2 (2007): 210-223, p. 215

¹⁴³² C. B. Laustsen & O. Waever, "In defense of religion: sacred referent objects for securitization", *Millennium* 29, no. 3 (2000): 705-739.

¹⁴³³ Maeve Cooke, "A secular state for a post-secular society? Postmetaphysical political theory and the place of religion," *Constellations* 14, no. 2 (2007): 224-238, p. 235. Para Cooke habría una continuidad entre el aprendizaje intercultural y el aprendizaje a partir de un discurso religioso que, en forma de juicio reflexionante kantiano, pretenda desvelar o poner de manifiesto la ejemplaridad; sin mediaciones ni traducciones [Maeve Cooke, "Translating truth," *Philosophy and Social criticism* 37, no. 4 (2011): 479-491, pp. 481 y 483 y ss.].

¹⁴³⁴ Joseph H. H. Weiler, "A Christian Europe? Europe and Christianity: rules of commitment," *European View* 6, no. 1 (2007): 143-150.

mundo musulmán, donde éste aparecería, en realidad, mucho más dispuesto a abrirse de lo que muestra el *establishment* dominante.¹⁴³⁵

Disquisiciones conceptuales muy similares son las plantea Jonathan M. Bowman. Tras distinguir entre religión y una religiosidad que considera completamente compatible con la autonomía moral (el compromiso musulmán con la Regla de oro hace a éstos deudores de un principio de reciprocidad que los pone en disposición de argumentar¹⁴³⁶), Bowman se decantará por alejarse de Habermas y adoptar una propuesta de consenso entrecruzado en forma de lo que denomina “cosmoipolitismo”.¹⁴³⁷

Chambers, por su parte, optará por una interpretación más aristotélica o fuerte de Habermas, una en la que se perciba un aumento de la importancia del mundo de la vida. Deja así de lado lo que considera una interpretación platónica o débil que vendría sugerida por la mención de Habermas a traducciones que deben efectuar los ciudadanos seculares en el foro público para ayudar a quienes, desde comprensiones religiosas del mundo, no sabrían expresarse de otro modo. Pretende así impulsar traducciones desde el lenguaje religioso a un lenguaje secular, más o menos definidas en el tiempo, como si la religión sólo fuera un medio secundario de comunicar la verdad. Frente a esto, Chambers prefiere resaltar al Habermas que equipara lo que nos dicen las imágenes religiosas con la estética. No se trataría de que el poder de la religión resida en lo que ésta nos dice en el desarrollo histórico-cultural, sino en su aporte hermenéutico cuando, como agentes, nos abrimos a experimentar el mundo y a comunicar la verdad.¹⁴³⁸ Se trata de una aportación que enriquecería una comunicación y lenguaje éticos que, aunque hoy ya en gran parte secularizados, tienen profundas raíces religiosas. A partir de ahí, se trata de una interpretación fuerte de la acción comunicativa que acepta el diálogo sin restricciones entre diversas religiones y que, por lo tanto, puede ahondar en la cantidad y profundidad de la porción del mundo de la vida supranacionalmente compartido.

Esta es una interpretación aristotélica de la acción comunicativa, ni relativista ni excesivamente contextualista, que quizás muestre una vía para proceder a la deliberación necesaria acerca del contenido ético de los derechos fundamentales. Nos ha parecido conveniente por eso tantear una crítica interna que anima al proyecto habermasiano a caminar hacia una defensa de los derechos humanos con mayor ambición de lo que al final lo hace el propio Habermas: se impone para ello ampliar el alcance y los contenidos de la deliberación por cuanto los derechos fundamentales no se agotan en su potencial moral-universalista sino que deben someterse a interpretaciones políticas para garantizar por fin esa paz estable sustentada en condiciones socioeconómicas justas. En definitiva, si Habermas quiere ser fiel a sí mismo, y nosotros creemos que debe, deberá tender a unir de nuevo, supranacionalmente, Estado de Derecho y democracia.

¹⁴³⁵ John L. Esposito & Dalia Mohaged, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Think*, (New York: Gallup Press, 2008)

¹⁴³⁶ Charles Taylor, "Conditions of an unforced consensus on Human Rights," (Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 2006), p. 156.

¹⁴³⁷ Jonathan M. Bowman, "Why cosmoipoliticism in a post-secular age? Taylor and Habermas on European vs American exceptionalism," *Philosophy and Social criticism* 38 (2012): 127-147, p. 131

¹⁴³⁸ Chambers, *How religion speaks to the agnostic: Habermas on the persistent value of religion*, 210-223, pp. 219-220

CONCLUSIONES:

Celle de Habermas est une théorie optimale pour surmonter les apories kantiennees identifiées par Hegel et, de plus, elle nous permet de lutter contre la plupart des théories conservatrices, lesquelles, étant légataires de Hegel, dissolvent l'individu, en lui soustrayant son autonomie. Dans la première partie de notre travail nous avons soutenu que la base discursive de la théorie de Habermas, composée de deux niveaux, réussit de manière satisfaisante à reconstruire l'union éthicité-moralité. Le paradigme de la reconnaissance mutuelle, sous la forme de l'intersubjectivité inhérente à tout acte de langage, ainsi comme le point de vue de l'observateur objectivant, sont deux éléments qui caractérisent la théorie de Habermas en tant que néo-hégélienne. Mais l'éthicisation que cela implique n'entertera pas la morale kantienne et compensera par contre les excès de l'Absolu.

Le Chapitre 1 nous clarifie quel est exactement l'héritage néo-hégélien conservateur auquel fait face Habermas. Les critiques de Hegel à Kant ne se limitent pas à faire une critique destructive des abstractions déontologiques grâce auxquelles se soutient, dans un vide solipsiste, la théorie du philosophe de Königsberg. En outre, la dialectique hégélienne introduit la pensée et la morale dans l'histoire de sorte qu'elle prétend combiner deux moments qui semblaient condamnés à rester séparés depuis les auteurs classiques de la philosophie: la moralité et l'éthicité. Il est vrai que, pour Hegel, l'État, l'esprit objectif ou encore l' "universel concret", constitue, avec ses institutions (particulièrement la constitution), la "seconde nature" de l'individu. L'État représente un morceau de la "justice existante", un travail de plusieurs siècles qui capture l'idée et la conscience rationnelle telle qu'elle est développée dans un peuple au cours de l'histoire. Mais, selon l'avis de Habermas, nous ne pouvons pas comprendre cela sans avoir recours au § 260 de ses *Principes de la philosophie du droit*: ici Hegel explique que l'essence du nouvel État est de joindre l'Universel avec la liberté complète et que l'universalité des fins ne devrait pas progresser sans la connaissance et la volonté de l'individu (dans la mesure que celui-ci doit conserver son droit).

On a essayé d'expliquer pourquoi, si cette union dépendait de la spéculation du propre philosophe, une philosophie post-métaphysique ultérieure ne pouvait que quitter le monologisme et la métaphysique qui résidait à l'intérieur du dangereux Absolu. Mais cela ne nous oblige pas à jeter le bébé avec l'eau du bain: Habermas ne renoncera jamais à unir éthicité et moralité, et donc à l'émancipation de l'individu (comme singularité qui devrait être absolument libre: il s'agissait d'accepter le droit de l'époque) dans une histoire que, dialectiquement, se caractérise par déplier peu à peu les libertés des hommes. L'objectif, en tout cas, est celui de poursuivre l'héritage de l'Illustration et de sauver l'universalité de la raison à partir de notre imparfaite (impure) raison en passant toujours par une critique implacable de la raison dirigée par la raison elle-même.

Contre l'héritage hégélien qui enterre la moralité et sublime l'éthicité. Cette intention est perdue totalement ou partiellement dans beaucoup d'écoles de pensée qui ont continué la

critique hégélienne de Kant, enterrant à jamais à celui de Königsberg, en niant toute trace de l'autonomie du sujet et en niant aussi la force d'une raison capable de s'auto-critiquer.

Ni raison ni moralité dans l'incommensurabilité interculturelle. Ceux qui décident “situer la raison” avec un tel fardeau métaphysique (l'historicisme de Dilthey et la théologie politique de Schmitt) peuvent seulement la concevoir comme une raison fragmentée en mille petits morceaux; de cette façon ils annulent l'héritage illustré et rendent impossible la recherche d'un point de vue qui rendrait crédible notre capacité critique et nous ouvrirait à une sorte de transcendance à partir de notre propre contexte. Pour eux, toute idée de justice est relative: elle née et meurt avec chaque communauté organiquement conçue. Cela renforce l'esprit nationaliste et acritique: étant donnée l'incommensurabilité interculturelle et interestatale, à chaque nation correspondra un État.

Contre l'universalisme contextualiste, acritique et relativiste de la philosophie herméneutique. La raison sera mieux préservée (et, avec elle, aussi l'héritage hégélien illustré) par ceux qui, tout en essayant de la situer post-métaphysiquement (en vain), essayent après d'entreprendre une réflexion herméneutique qui leur permette d'effectuer une certaine transcendance, depuis l'immanence de la langue vers la “fusion d'horizons” proposée par Gadamer. Cependant, l'herméneutique a ses lumières et ses ombres. La proposition de Kierkegaard pour sauver la subjectivité hégélienne (le “je” devient conscient de soi en raison de la reconnaissance de l'autre), dans une individualité capable de réflexion et de transcendance qui ne soit pas reléguée à un simple moment de l'État, devra voir comment le nationalisme de Fichte manipule ses catégories. Heidegger s'approprie également de l'existentialisme de Kierkegaard pour concevoir un *Dasein* qui, radicalement ouvert à la langue, se prête à une manipulation philosophique intéressée. Cependant, nous reconnaissons que, malgré l'abject relativisme moral de sa proposition, Heidegger nous a conduit vers le “tournant linguistique” et la fondation de l'herméneutique (entendue comme l'art de la *compréhension* –interprétation–, mais aussi comme l'art de *persuader* –rhétorique–), pour laquelle ce qui nous intéresse c'est une question opérationnelle: la manière dont on emploie pragmatiquement notre langue, ou encore, la forme dont la langue est utilisée par les intervenants lorsqu'ils essayent de comprendre tous ensemble quelque chose. De cette façon on assume enfin la possibilité de compréhension universelle, la possibilité infinie de traduction à plexus étrangers et d'interprétations au sein de “jeux de langage” (Wittgenstein) qui génèrent progressivement les “fusions d'horizons” (Gadamer). Cependant, puisque l'immersion dans la tradition précède toute capacité de réflexion, et puisqu'il n'y a pas de jugement sans préjudice, alors toute continuité herméneutique de la tradition (la réinterprétation générationnelle des classiques de la culture) sera, selon Habermas, aveugle ou acritique. Encore une fois la raison s'estompe dans l'histoire et l'autonomie individuelle se perd. L'une des conséquences pratiques de tout cela nous pouvons la trouver dans la philosophie politique de Charles Taylor, en particulier dans son concept de “politique de la reconnaissance”. Étant donné qu'apparemment ce n'est pas possible la socialisation (qu'il n'y a donc pas d'individu) sans culture, le communautarisme, dans sa dimension politique (l'une des nombreuses façons d'aboutir au nationalisme), s'entête, à travers un sophisme de composition, à s'assurer monologiquement de l'implantation d'une culture déterminée pour que toute personne puisse se socialiser et se développer avec la certitude d'être reconnu

dans son projet de “vie bonne”, qui serait en tout cas le projet de vie bonne de l'ensemble de la communauté.

Contre le postmodernisme et le contextualisme radical: il y a raison au-delà de l'impureté. Tandis que pour tous ceux qui précèdent semble prédominer l'éthicité sur une moralité qui tend à disparaître ou à se diluer, pour les prochains l'une et l'autre vont pratiquement disparaître. Le postmodernisme ne tient pas compte de l'autonomie et de la critique et, par conséquent, la raison se désintègre. Dans le sillage de Heidegger, certains accepteront que, puisque nous ne pouvons pas adopter un point de vue extérieur, il n'est pas possible de faire une critique transcendante qui nous permette d'évaluer des différentes “rationalités”, et de faire des discriminations entre elles à partir d'un seul critère. Le prix à payer par l'herméneutique du soupçon est de conclure que toute revendication universaliste n'est rien de plus qu'une volonté particulière, impérialiste mais déguisée; une volonté qui, n'étant que celle d'une partie, prétend se faire passer par le tout. Mais avant que Schmitt ne se frotte les mains, Habermas rappelle que même pour réaliser cette critique de la raison il est nécessaire de la faire à travers la propre raison; même s'il n'y a aucune raison au “contexte zéro” les paramètres de la raison elle-même ne sont pas modifiés dans chaque nouveau contexte. Même s'il accepte que la raison est contextuelle et impure, il ne permettra pas le succès de ceux qui cherchent à la dissoudre. Non plus celui de ceux qui, comme Rorty, refusent de quitter les oreillettes post-métaphysiques propres de la perspective d'un locuteur qui se pense en train de parler depuis son contexte culturel et qui, par conséquent, refuse aussi de le transcender.

Contre la théorie des systèmes, qui nous prive de toute agence et nous relègue au rang de marionnettes de l'histoire. En plus de ceux qui situent acritiquement la raison et de ceux qui préfèrent la dissoudre, la théorie des systèmes, encore neohegélienne (mais cette fois-ci de gauche), veut aussi terminer avec elle, et par conséquent, avec l'autonomie de l'individu. Ils continuent l'héritage marxiste, étendant les apprentissages tirés de Heidegger relatifs aux individus, qui ne sont pas le fondement de soi-même: le droit et la morale font partie d'une superstructure qui est déterminée par la structure ou base économique de la société. Selon les lois sociales décrites par Marx (les lois du marché), les hommes font avancer l'histoire en “s'adaptant passivement” (le droit, la morale, etc.) pour faire face à l'extension “active” des forces productives. Nous construisons notre histoire sans volonté et sans conscience. Eh bien, de même, la théorie des systèmes analyse l'évolution sociale comme une adaptation passive selon un modèle de systèmes auto-réglés (qui s'observent mutuellement les uns les autres), sans possibilité d'intervenir dans le reste. Ce schéma, bien qu'amélioré de Parsons à Luhmann, ne rendra pas compte de quel est le meilleur critère pour “sélectionner”, parmi une infinité de possibilités (“monde”), une structure capable d'ordonner les systèmes et de donner un “sens” correct à la société. Le problème, dit Habermas, c'est que ne pas chercher à savoir qui crée ce “sens” équivaut à se jeter dans les bras de pouvoirs diffus: par exemple, dans notre civilisation scientifique et technique, il semble que seulement est sensé d'avancer dans des sciences capables de mettre en œuvre d'innovations techniques, c'est à dire, il semble seulement logique de promouvoir les facteurs de production qui peuvent promouvoir à son tour la croissance économique (pas forcément le développement humain). De telle sorte, nous pouvons assurer les revenus

nécessaires pour maintenir l'État de droit social, mais paradoxalement nous abandonnons le premier objectif: garantir notre liberté. Hors de notre portée restera ainsi la possibilité de choisir rationnellement quel type de société nous voulons ou quelle évolution scientifique favoriserait mieux le développement humain, etc.

Aussi bien la contextualisation de la raison (fondée par un langage qui nous “ouvre au monde” et qui donne lieu à l'herméneutique), que la théorie des systèmes (qui nous permet de comprendre qu'ils existent des mécanismes –le marché c'est l' exemple paradigmatique– qui intègrent l'action différemment que dans la communication quotidienne dans laquelle l'herméneutique se concentre), seront nécessaires pour rendre compte de la liberté de l'individu (et de leurs limites) et pour comprendre qu'ils existent différentes utilisations de la raison; celle-ci ne se montre pas si pure que Kant l'avait conçue mais sans doute non plus si impure que ses ennemis prétendent. Néanmoins, il sera essentiel que les deux niveaux restent communiqués (tout en évitant que chacun étende sa propre logique au delà de ce que nous considérons raisonnable) et réussir à que chacun soit réflexif à sa façon.

Entre une herméneutique critiquement illustrée et la théorie des systèmes: deux niveaux pour contrôler consciemment l'évolution sociale. C'est ce que nous essayons de montrer dans le chapitre 2, avec l'intention de surmonter les critiques à la raison qui veulent éliminer la liberté individuelle. Nous serons capables d'analyser l'évolution sociale comme quelque chose qui dépend de nous-mêmes (et pas comme quelque chose qui nous échappe et qui nous est imposée) si nous démontrons qu'il est possible de contrôler la dérive systémique selon notre volonté et donc qu'il y a une sorte de capacité de réflexion entre les êtres doués de raison communicationnelle. Pour comprendre cela nous avons étudié la théorie de l'évolution sociale de deux niveaux.

Une herméneutique critiquement illustrée comme unité (universalité) de la raison depuis la pluralité métaphysique des voix. De l'histoire on apprendra négativement, grâce à la “conscience du péché” (grâces aux ruptures). Au premier niveau, Habermas poursuit l'héritage herméneutique mais d'une manière critique, parce que, pour lui, il est possible d'apprendre de l'histoire et d'influencer consciemment le cours de l'évolution sociale. Ce sera un apprentissage négatif (tout apprentissage positif serait tout simplement la poursuite incontestée de la tradition), qui vient avec la “conscience du péché” (Kierkegaard): nous apprenons quand il est évident que continuer avec la tradition est immoral; à ce moment-là nous passerons à “brosser l'histoire à rebrousse-poil” pour décider consciemment et critiquement de poursuivre sélectivement quelques aspects culturels et pas d'autres. Assumer cela signifie que tout consensus est soupçonné d'être forcé pseudo-communicativement; ou, comme Benjamin dirait, qu'il “n'existe pas un seul document de la culture qui ne soit pas en même temps un document de barbarie”.

La réception faite par Habermas du pragmatisme de G.H. Mead (en passant par la reconstruction individualiste –kierkegaardienne– de la reconnaissance mutuelle) sera essentielle pour reconstruire procéduralement ce moment critique: il s'agirait du principe kantien d'universalisation de la maxime de l'action, reconstruit sous le paradigme

intersubjectif relié à la pragmatique du langage. L'éthicité, qui se cache derrière les yeux de "l'autre généralisé" (celui avec qui l'interaction, réelle ou imaginaire, permet à chaque individu de se socialiser conventionnellement et donc de s'individuer comme une autoconscience), reste unie à la moralité qui est, celle-ci, intégrée dans l'agir de communicationnel lui-même: la conscience morale conventionnelle acquise par le sujet linguistiquement socialisé sera la condition de possibilité du sujet agent réflexif (celui qui atteint le niveau post-conventionnel de la conscience morale) capable d'interagir directement avec la société, en contribuant directement à sa mutation. La hégélianisation de Kant change le formalisme en procéduralisme éthique, juridique et politique.

Sur cette base, et à partir du tournant linguistique, Apel et Habermas approfondiront dans l'herméneutique jusqu'à trouver la structure de base de la raison communicationnelle. Il s'agira de découvrir, restructivement, que même si la raison est impure, elle disposera toujours d'une base solide et partagée par tous qui lui offre une structure et qui, empiriquement, nous permet de critiquer tout contexte depuis n'importe quel contexte.

La structure sous-jacente est constituée par l'orientation fondamentale de la communication à la compréhension (uniquement sur ce présupposé nous pourrions utiliser stratégiquement la langue), par certaines catégories qui régissent notre compréhension (espace, temps, causalité et substance) et par des règles de connexion logiques des symboles. Mais surtout, par quelques présupposés idéalisants qui sont reconstruits "quasi-transcendement" grâce à sa "pragmatique formelle universelle": la présupposition d'un monde objectif par rapport auquel nous pourrions "comprendre tous ensemble quelque chose" ou nous arranger "sur quelque chose"; la présupposition de rationalité de nos interlocuteurs, l'inconditionnalité des "prétentions de validité" soutenu et le compromis de fondation que cela entraîne pour nous. Cette structure serait la preuve que le point de vue moral est intégré dans les actes de discours eux-mêmes, en dépit de toutes les impuretés de la raison située. Ainsi on retrouvera l'unité post-métaphysique de la raison, qui n'est rien de plus que la capacité d'exercer toujours la critique, en prétendant (contrefactuellement) de transcender notre contexte à partir de l'immanence de la langue, depuis le jeu performatif entre les interlocuteurs qui, partant chacun d'eux de leur propre "monde de la vie", souvent partagé, et s'orientant vers la compréhension, ils se lancent mutuellement des prétentions de validité.

Si la communication échoue il sera encore possible reconstruire la structure du discours rationnel, forum indépassable et dernier de n'importe quelle justification possible. Nous entrons ainsi dans la deuxième étape (réfléchissante) de la théorie de l'action communicationnelle, où nous devons problématiser critiqueusement ce monde de la vie qui reste à l'arrière des interlocuteurs et qui, jusqu'à présent, permettait une communication fluide (qui comprend bien sûr les possibles "désaccords raisonnables"). Juste à ce moment doit commencer l'argumentation pour déterminer les questions relatives à la vérité (au monde objectif) et aussi celles relatives à la correction (le monde social). La structure argumentative sera reconstruite sous l'idéal régulateur ou contrafactuel nommé "situation idéale de parole": on ne doit pas exclure de la participation à ceux qui peuvent faire quelque

contribution pertinente; il y aura les mêmes chances de contribuer pour chacun; et la communication doit être libre de toute coercition.

L'action communicationnelle a un rôle clé dans l'évolution sociale: la culture ne se reproduira plus jamais d'une façon acritique ou traditionnelle; la société adopte une institutionnalisation juste; et la personnalité gagne autonomie grâce à la réflexion. Le corollaire de celui qui a approfondi critique dans l'herméneutique philosophique dit que nous pouvons contrôler le progrès ou le développement moral de chacun des trois aspects (inextricables, malgré qu'ils peuvent être séparés analytiquement) qui composent la société: la "personnalité", la "culture" et la "société" (comme la sous-partie, cette "société" ne réfère évidemment pas à la société dans son ensemble). Chacun de ces domaines varie avec la reproduction, communicationnellement conduite, de la société.

Tout d'abord, sous l'aspect de la socialisation, l'agir communicationnel sert à l'émergence de l'identité personnelle. À partir de l'acquisition d'une conscience morale conventionnelle que reflète l'autre généralisé, nous apprenons à faire des réflexions que nous découvrent celui qui nous sommes et celui que nous voudrions devenir.

Deuxièmement, l'action communicationnelle, comme moyen de la compréhension intersubjective, sert la tradition et le renouvellement des connaissances culturelles. Mais tout héritage culturel s'apprend positivement, de façon inattendue, et par conséquent, devrait être soumis à un véritable apprentissage conscient, lorsque, après un moment de rupture, nous décidons le poursuivre de manière sélective. L'exemple paradigmatique de Habermas est la mémoire d'Auschwitz, moment de rupture civilisationnelle qui doit servir d'apprentissage pour l'auto-compréhension éthico-politique de toute société démocratique. Aujourd'hui nous savons que les droits collectifs ne peuvent pas être imposés à l'individu et que les principes universels du constitutionnalisme libéral, qui doivent être ancrés dans l'ethos propre d'une communauté politique particulière qui se comprend elle-même éthico-politiquement à sa manière, sont ceux qui marqueront avec des lignes rouges ce qui est intolérable pour un ethos particulier. Sur cette terre germera le patriotisme constitutionnel.

Troisièmement, sous l'aspect de la coordination de l'action, l'action communicationnelle sert l'intégration sociale et la création de solidarité. Une société bien ordonnée est une communauté politique qui s'autogouverne avec justice.

Eh bien, avec la rationalisation du monde de la vie nous entrons dans une ère post-métaphysique, obtenant ainsi une triple victoire. Tout d'abord, dans le domaine culturel les interactions sociales deviennent débitrices d'un consensus obtenu communicativement et s'éloignent du consensus prescrit sans discernement qui reproduisait la tradition. Deuxièmement, l'institutionnalisation du discours nourrit une société juste ou bien ordonnée. Et troisièmement, les structures de la personnalité sont enrichies grâce à l'importance du discours face à une simple action communicationnelle irréfléchie.

La rationalisation sociale révélera que la reproduction symbolique est toujours accompagnée, depuis longtemps, d'une reproduction matérielle de la société. Nous arrivons comme ça au deuxième niveau

de la théorie sociale: étant donnée la complexité et la fragilité croissante de nos sociétés (établies sur le présupposé que le consensus peut être forcé), se sont apparues plusieurs institutions qui facilitent la coordination de l'action sans le coût et les risques propres de la compréhension liée à l'interaction linguistique. Ainsi, pour aider à coordonner l'action, le processus de rationalisation, développé au cours de l'histoire, nous offrira aujourd'hui nécessairement des systèmes (le marché, l'administration ou le droit) qui se sont différenciés du monde de la vie (où l'action est coordonnée entre les interlocuteurs orientés vers la compréhension), qui se régissent grâce à des moyens généralisés délinguistisés (argent et pouvoir, respectivement) et qui finiront avec le dissentiment d'une manière objective: par exemple, là où l'argument n'est pas suffisant, on ira à la loi pour trouver une solution entre les parties contractantes; mais en sachant toujours que, à différence de la morale, nous sommes autorisés à faire tout ce qui n'est pas sanctionné par le droit.

On observe déjà le passage de la "solidarité mécanique" classique (où chacun avait un rôle attribué un sein d'une communauté métaphysiquement conçue) à la "solidarité organique". Maintenant, la légitimité des normes et des institutions sociales, loin de reposer sur un ordre cosmologique, repose sur les membres de la société. Et le marché sera un mécanisme formellement juste, qu'après avoir libéré les citoyens de leur profond rôle communautaire leurs a permis d'être considérés comme égaux avec la même capacité de contracter, achetant et vendant des biens, y compris sa propre force de travail. Cependant, bien que de cette façon-ci s'est produit un processus d'individuation (la multiplication des choix alternatifs nous permettent d'abandonner les attaches métaphysiques de la fonction sociale), nous ne pouvons pas encore parler d'un individu autonome puisque toute interaction entre les agents est médiée par des actions stratégiques. Ou bien coordonnée par le moyen "argent" dans le cadre que puisse permettre la régulation civile de base: l'acheteur et le vendeur doivent s'entendre sur le prix du marché. Ou bien coordonnée par le "pouvoir": en relation aux politiques publiques et les exécutions réglementaires, le citoyen agira stratégiquement, c'est à dire, en respectant les décisions de l'administration par crainte de la sanction.

*Tant la reproduction symbolique de la société (sur laquelle réside la base de notre orientation vers la compréhension ouverte ad-infinitum) que la reproduction matérielle (dont la base est une orientation stratégique qui facilite la coordination de l'action) doivent se rassembler afin d'éviter les pathologies sociales. Habermas sera concerné d'établir un critère de légitimité du développement social afin d'éviter les processus pathologiques de la colonisation (à savoir: que la logique du marché dirige la marchandisation de nos relations sociales; que le pouvoir administratif réussisse à nous imposer ses décisions de manière arbitraire; ou que la loi finisse par juridifier nos interactions quotidiennes, réduisant la richesse et la complexité morale à un code binaire – ce qui est interdit et ce qui est permis–). La clé sera d'institutionnaliser correctement les systèmes et pour cela il faut les ancrer à la légitimité qui provient des interactions quotidiennes dans le monde de la vie. Et c'est là que Habermas fera la quadrature du cercle, surtout depuis *Droit et démocratie (Facticidad y Validez)*: le droit privé institutionnalisera les paramètres à l'intérieur desquels nous nous déplaçons stratégiquement dans le marché; et le droit public contraindra l'utilisation du pouvoir administratif (dont l'exercice ne peut pas dépasser les limites encadrées par l'État de droit) .*

Le droit se caractérise, à la force, par son rôle de charnière entre le monde de la vie (ou la société civile) et les systèmes différenciés. Heureusement, en plus d'une "institution", d'un code systématique de règles d'action à partir duquel nous pouvons agir stratégiquement, le droit est aussi un "moyen" utilisé par les systèmes pour se régler. Maintenant nous verrons enfin clair que si ce droit, auprès duquel nous adoptons une attitude objectivante (c'est à dire, que nous le respectons par la crainte à la sanction), nous permet également d'adopter une attitude performative envers lui (c'est à dire, de le respecter aussi par conviction, parce qu'on le croit légitime pour une raison quelconque), nous pourrions dire que nous avons une société juste, non pathologique. Avec la distinction de Robert Alexis nous pourrions enfin combiner l'éthicité, incarnée par les institutions *existantes*, par la loi en *vigueur* ou, encore, par les systèmes *déjà* différenciés que nous acceptons comme étant nécessaires (et en ce sens ils jouissent de la légitimation que presque toujours possède la facticité –même s'il est vrai, comme l'a noté J. M. Romero, qu'à cet égard la théorie souffre de pragmatisme et qu'elle objective indûment la différenciation systémique du marché comme quelque chose d'insurmontable; cela limite la possibilité de concevoir de nouveaux types d'intégration–) avec la moralité, qui essaiera de s'assurer procéduralement de la légitimité de toutes ces fermetures de fait. Un procéduralisme qui, malgré les efforts de l'Éthique du discours et de l'éthique appliquée, bouleverse visiblement l'essence de la moralité (comme Muguerza avertit) et ouvre la voie à passer de l'éthique au droit. On s'ouvre comme ça à la Théorie du discours (le principe de discours est maintenant neutre à la morale et au droit) grâce à l'ouvrage essentiel qu'est *Droit et démocratie*.

En somme, dans la première partie, nous avons montré que les abstractions et les lacunes du formalisme kantien sont surmontés grâce à une théorie sociale complexe, composée par deux niveaux qui pivotent finalement sur le procéduralisme de la Théorie du discours. Là où la loi factique n'est pas directement légitime nous devons avoir recours à l'agir communicationnel pour donner au droit une fermeture légitime, combinant l'éthicité et la moralité. Nous réussissons ainsi à traduire, au sein des institutions d'une société juste, une sorte de conscience morale post-conventionnelle qui puisse nous assurer que la *culture* transmise est tolérable et qu'elle facilite l'intégration sociale de laquelle à besoin la génération de *personnalités* autonomes et autoréalisées.

Grâce à la formulation du principe démocratique et à la perspective que nous offre la théorie à deux niveaux, Habermas peut améliorer l'analyse de Kant sur la souveraineté populaire et proposer un processus de constitutionnalisation qui tourne autour du moyen qu'est le droit, du pouvoir et de la solidarité. Il peut également justifier la nécessité (et garantir avec un sorte d'approche empirique la possibilité) de l'étendre sous la forme d'une constitutionnalisation cosmopolite du droit international. Celle-ci c'est la deuxième sous-hypothèse, et le terrain est maintenant préparé pour son observation.

La Théorie discursive du droit est en fait une "reconstruction rationnelle" de "l'auto compréhension" du droit moderne, ou ce qui est la même chose, des différents composants du constitutionnalisme libéral. Dans le troisième chapitre nous avons confirmé que le droit, le pouvoir et la solidarité sont les trois éléments d'un bon processus constitutionnel parce

que, bien imbriqués, ils régissent la dangereuse différenciation systémique et forment une démocratie qui semble avoir une dimension épistémique. Avec eux on reconstruit de façon intersubjective le concept républicain d'autonomie, révisé en termes de théorie du discours.

“Seulement peuvent prétendre validité les règles juridiques légitimes qui dans un processus discursif de production de règles juridiques, articulé à son tour légalement, puissent trouver le consentement de tous les membres de la communauté juridique”. C'est ce que dit le “principe démocratique”; principe qui résulte de l'entrelacement du principe discursif (formulation de la procédure pour la fondation discursive des normes sociales) avec la forme/technique juridique (complément fonctionnel d'une morale post-conventionnelle qui permettrait d'assurer à la fois la validité abstraite et la coercition capable de stabiliser les attentes d'action).

Contrairement à ce qui se passe avec le principe moral, les *concernés* seront les membres de la communauté politique particulière (et non l'humanité tout entière); *les matières et les arguments* d'intérêt pour fonder les règles juridiques doivent être justifiées par des raisons pragmatiques et éthico-politiques, en plus des raisons morales; et en ce qui concerne *le plan*, sous l'hypothèse qu'il est possible d'obtenir une formation rationnelle de l'opinion et de la volonté politique, on établira un processus de production *légitime* de règles juridiques capable de rendre compte du sens performatif de l'auto-détermination des membres de la communauté.

Le principe démocratique montre un modèle délibératif de la démocratie qui ne conçoit pas prépolitiquement le droit et qui n'impose pas non plus une primauté du droit qui aurait l'intention de légitimer l'usage du pouvoir politique (libéralisme); mais aussi un modèle qui n'abandonne pas tout à la liberté positive ni au processus politique factique, celui où la formation horizontale de la volonté politique constitue à la société en tant que communauté politique (républicanisme). Pour Habermas, l'universalisation intersubjective et procédurale des maximes d'action de chacun, débitrice du point de vue moral qui a été intégré sous la forme de transcendants du discours, apparaîtra sous les “formes informelles de la communication qui ne devraient pas être attribuées à personne en particulier” qui caractérisent toutes les sociétés civiles libérales et dynamiques. C'est le nouveau concept de souveraineté, quelque part entre la théorie libérale et la républicaine; une conceptualisation qui permettra, à partir de *Droit et démocratie*, de penser de nouvelles formes de gouvernance au-delà de l'état-nation. C'est grâce à la garantie constitutionnelle d'un “système de droits” (cela correspond à la partie dogmatique de la constitution ou à ce que Habermas appelle aussi la loi comme un “système de connaissances”), démocratiquement approuvé, que cela nous sera possible de forger, au sein de la sphère publique, le “pouvoir communicationnel” qui doit passer les écluses et entrer dans le cœur du système politique (où les procédures qui donnent lieu à la volonté commune sont formellement institutionnalisées). Ainsi, si dans ces institutions on utilise des “opinions publiques raisonnables” produites et gerbées par la sphère publique politique, ça serait probable que le droit factique soit capable de devenir un droit légitime (puisque au moins on croira que la procédure est légitime). De cette façon, en plus d'obéir la loi en craignant la sanction nous la suivrions convaincu qu'elle est bonne/légitime. Puisque cette “institution” juridique est en plus le “moyen” par lequel se régissent le

marché et l'administration, il semble que si le droit est légitime nous pourrions en même temps canaliser d'une manière acceptable le trafic commercial et l'exercice du pouvoir administratif.

Le modèle délibératif de démocratie dessine un processus de constitutionnalisation ou de juridisation démocratique composé de trois phases: une notion de droit qui prévoit une "souveraineté populaire comme procédure"; la nécessité du pouvoir administratif, qui doit être juridifié et rationalisé par le pouvoir communicationnel; et le patriotisme constitutionnel où devrait fleurir la solidarité, bouillon de culture du pouvoir communicationnel.

Tout d'abord, la "souveraineté populaire comme procédure" (qui nous est donnée lorsque nous pensons à l'auto-gouvernement démocratique canalisé par le droit ou, ce qui semble être la même chose, quand nous pensons le droit comme un "système de connaissances". La première chose qui doit être claire, c'est que là où il n'y a pas d'autonomie privée (liberté négative garanti par l'état de droit), il n'est pas possible l'existence d'autonomie publique (liberté positive identifiée avec les droits politiques qui caractérisent le gouvernement démocratique): dans ce sens, les droits ne sont pas des restrictions à la démocratie, mais sa condition de possibilité. Mais sans autonomie publique (sans que les citoyens ne le veulent pas politiquement) ça serait impossible de positiver un jour l'autonomie privée.

Le principe démocratique présuppose qu'il est possible d'établir une formation rationnelle de la volonté politique; c'est pour ça que celui-là peut nous dire comment peut celle-ci être institutionnalisée grâce au moyen du droit. Nous arriverons ainsi à la reconstruction de la "genèse logique" des droits, c'est à dire, à un "système des droits" qui trace les lignes rouges autour de la primauté du droit, ou ce qui est la même chose, autour des conditions de possibilité de la souveraineté populaire ou de l'auto-gouvernement démocratique. Il s'agirait de consacrer les droits fondamentaux qui conduisent au degré le plus grand possible d'égales libertés subjectives d'action. Pour cela nous devons protéger le statut de citoyenneté et la protection effective des droits. Les droits politiques seront également garantis avec la finalité que se soient les citoyens eux-mêmes qui se donnent tous ces droits. Et, fonctionnellement, il est toujours nécessaire de garantir des droits sociaux qui garantissent l'égalité de chances suffisante, de sorte que l'autonomie publique de chaque citoyen ne puisse pas être pervertie.

Tout cela serait le droit idéalisé comme un "système de connaissances" qui caractérise à peu près toute constitution et, par conséquent, fait déjà partie de la conscience et des présupposés juridiques et politiques de n'importe quel démocrate. Mais encore nous devons passer à l'adopter par une grande majorité pour le pouvoir positiver: l'autonomie, que dans le domaine moral est forgé d'une seule pièce, dans le domaine juridique est divisée en autonomie privée et l'autonomie publique. Le moment factique de la positivation est donc essentiel; c'est pour ça que pour éviter tout essentialisme métaphysique, l'idée de la constitution est caractérisée par être elle-même mise en forme à partir de corrections constantes, lesquelles, dans un processus d'interprétation herméneutique profond, viendraient garanties par une culture politique libérale. Celle-ci, depuis son propre *ethos*,

adopte à nouveau la constitution à chaque génération: cela conduira à ce que Habermas appelle “conception dynamique de la constitution”.

Deuxièmement, toute cette “sociation horizontale” et ces idées normatives devront se constituer à la fois, en utilisant vraiment le moyen du droit pour lequel il semble être inhérente la nécessité du pouvoir politique/administratif/exécutif. Nous entrons donc dans le domaine du droit comme un “système d'action”, un cadre de règles et d'institutions qui devrait obtenir des hommes leur soumission à la loi, au moins, parce qu'ils considéreraient celle-ci comme procéduralement légitime. C'est alors seulement qu'ils pourront stabiliser leurs attentes d'action et que l'on pourra garantir comme il faut l'inclusion sociale.

Il serait souhaitable de distinguer conceptuellement entre un “pouvoir administratif”, qui utilise le moyen du droit (qui est pourtant juridifié) pour promulguer et pour appliquer ses résolutions et le “pouvoir communicationnel”, qui est généré dans la société civile ou dans la sphère publique informelle, et qui sera très important dans la sphère publique-politique grâce au rôle des médias. Ce pouvoir-ci essaiera de passer les écluses qui séparent le noyau du système politique avec l'intention de légitimer l'ensemble du système. Comment? En forçant la législation et les décisions politiques (promulguées par le pouvoir administratif) grâce à l'influence exercée sur les procédures institutionnalisées qui se produisent, souvent comme une pantomime, dans le noyau du système politique.

Si le pouvoir communicationnel réussit à conditionner à son tour le pouvoir administratif nous déduirons que la “juridisation” du pouvoir administratif continuera après avec la “rationalisation” et la “civilisation” du système politique dans son ensemble. Démontrer cela prouverait la dimension épistémique de l'auto-gouvernement démocratique.

Commençons par le commencement. Afin de s'assurer que la loi est réputée pour être légitime, Habermas mentionne des principes constitutionnels qui structurent l'institutionnalisation de l'état de droit et qui doivent assurer que le pouvoir administratif est soumis au pouvoir communicationnel: le principe de la souveraineté populaire sera complété par le principe parlementaire et sera suivi par les principes de justice reliée à la loi, le principe de la légalité de l'administration et le principe de la séparation entre l'État et la société. Avec ces principes, l'institutionnalisation d'une constitution ou juridisation démocratique pourra bien être forgée.

En outre, il serait bon de contrôler la production du pouvoir communicationnel. Par conséquent, il faudrait préciser qu'une telle formation rationnelle de l'opinion (qui se nourrisse en même temps de questions pragmatiques, éthico-politiques et morales) n'est pas étrangère aux modes de vie, aux objectifs et aux constellations d'intérêts qui constituent l'essentiel de la volonté d'auto-gouvernement démocratique. Tous les intérêts doivent être pondérés et tous les sujets envisagés; ceci renforcerait la motivation de l'action et nous permettrait en plus d'introduire le point de vue moral dans le processus. En somme, l'équilibre des intérêts engendrerait des engagements “fair”; ceux-ci se produisent comme

résultat du “modèle procédural de formation rationnelle de la volonté politique”, élaboré par Habermas.

Finalement, la dimension épistémique de la démocratie doit sa force au modèle d'écluses inventé par B. Peters; et dans son ensemble, elle doit son existence au “modèle de la circulation du pouvoir” soumis à la primauté du droit. Avec ce modèle on peut distinguer la *périphérie* du système politique (la communication quotidienne dans la société civile et dans la sphère publique politique formée par les médias) du noyau de ce même système. D'une part, dans le noyau seront prises les décisions à l'intérieur d'institutions visant à faire respecter plus ou moins les conditions de la “situation idéale de discours”, mais maintenant d'une manière contrôlable empiriquement. D'une autre part, les négociations qui découlent de cette institutionnalisation seront “fair” si le pouvoir communicationnel réussit à transpercer les écluses pour imprégner les arguments qui seront employés stratégiquement par les représentants/négociateur dans le noyau du système. Une fois qu'on a garanti là-bas la symétrie nécessaire, et qu'on a garanti aussi les libertés communicationnelles en cherchant faire émerger dans la société civile le pouvoir communicationnel, il faudra encore toujours assurer l'indépendance des médias si l'on veut que l'ensemble du système fonctionne. Pour cela nous devons d'abord nous assurer que la société civile n'est pas seulement composée de *clients*, mais aussi d'une minorité de *fournisseurs* qui luttent pour entrer dans l'espace public et pour étendre son influence. D'ailleurs, il est nécessaire de réduire l'influence des pouvoirs sociaux et, en même temps, de faire face aux mauvaises dynamiques de la communication de masse et à la puissance des médias.

La solidarité est à la fois le résultat de la politique (réciprocité de droits et d'obligations qui constituent les relations de symétrie et de l'égalité parmi les citoyens) et sa condition de possibilité (elle permet l'identification de chacun avec le reste de leurs concitoyens, et ainsi tous ensemble se considèrent eux-mêmes comme un “nous”). Si cette identification reste canalisée par une culture politique libérale il serait possible de mobiliser une société civile (pour ça) dynamique; celle-ci pourrait laisser pour une seconde ses affaires privées et se plonger dans ses inquiétudes publiques. En somme, dans la troisième phase du programme constitutionnel de Habermas apparaît enfin la politique démocratique, établie sur des fondations qui se sont construites pendant plusieurs générations.

Ainsi tous les contrefactuels et les conditions de possibilité de l'auto-gouvernement démocratique qui composent l'architecture de Habermas cèdent sa place à la réalité politique, qui n'est autre chose que le dissentiment à l'intérieur des marges acceptables, marqués en rouge par l'État de droit. Juste à ce moment de crise systémique, lorsque nous percevons que la loi est au-delà de notre influence et qu'elle est régie, pathologiquement, par d'autres intérêts illégitimes, c'est quand il semble apparaître la politique: le modèle ordinaire de circulation du pouvoir se ralentit et commence un moment extraordinaire qui évidence l'importance démocratique des mouvements sociaux et de la désobéissance civile. La politique est donc clé si l'on veut régénérer la légitimité du système sans abandonner les principes universels qui caractérisent la Constitution. Il s'agit de garantir la dimension épistémique de la démocratie: l'essentiel est que les minorités puissent vivre et parler librement de sorte que, s'ils son capables de défendre ses arguments avec les meilleures raisons, ils deviendront majorité dans l'avenir.

C'est pour ça que l'identité de la communauté politique ne doit pas être tout simplement identifiée avec la nation (et beaucoup moins avec un groupe ethnique), mais avec le "patriotisme constitutionnel": les principes universels du constitutionnalisme doivent être ancrés dans l'*ethos* d'une communauté politique dont ses membres se comprennent eux-mêmes comme un "nous". Les citoyens devront configurer leur identité individuelle et politique (c'est à dire, collective) autour de son *ethos* universaliste: "l'inclusion" devrait l'emporter sur "l'assimilation" et la "redistribution" sur la "reconnaissance". Les luttes pour la reconnaissance doivent chercher l'égalité de la citoyenneté dans le niveau sous-politique; et aucune politique qui cherche à protéger les droits culturels collectifs, au détriment de la liberté individuelle, sera bienvenue. Les éléments culturels ne seront précieux que pour assurer la socialisation qui permette de développer la personnalité des individus (donc seulement nous sommes intéressés par les droits individuels) et pourvu qu'ils soient revendiqués par la société civile selon les principes universels.

La théorie du discours offre de bonnes raisons et motifs pour étendre le processus de constitutionnalisation au-delà des frontières nationales. C'est ce que nous avons essayé de montrer dans le chapitre 4.

En rassemblant les pièces du libéralisme et celles du républicanisme néo-aristotélicien, dans le sillage de Kant, Habermas fonde un concept procédural expansif de la souveraineté nationale. Il s'oppose ainsi aux défenseurs de la nation ethnique. Avec son appareil conceptuel il défend l'unité de la raison sur une base procédurale: il se limite à la structure discursive de la communication publique et dépouille de sa force légitimante à tout consensus qui ne s'est pas produit sous des réserves de faillibilité et sur la base des libertés de communication anarchiquement déclenchées. Malgré tout, il ne voit aucune contradiction à dire que, bien que la citoyenneté démocratique ne doit pas être ancrée dans l'identité nationale, et indépendamment de la pluralité des formes de vie culturelles, nous devrions exiger que tous les citoyens soient socialisés dans une culture politique commune. On perçoit ainsi ce que Habermas appelle "le visage de Janus" des droits fondamentaux et, par extension, de la démocratie: même si son contenu moral transcende les frontières c'est sûre que leur positivation et leur exécutabilité exige l'existence d'un État déterminé, d'une communauté politique circonscrite. Cela concorde avec la thèse fondamentale de Habermas: bien que le nationalisme et la démocratie ont nés comme jumeaux à partir de la Révolution française, il n'ya pas de relation entre eux sauf celle d'une certaine fonctionnalité qui fût utile dans un moment historique.

À notre avis, son excessif accent sur le visage de Janus conduira à une faible défense du cosmopolitisme. Entre autres choses, ça nous empêche d'aborder avec détermination ce que Benhabib défini comme une contradiction insoluble entre les principes expansifs et inclusifs de l'universalisme moral et politique et les conceptions particularistes et d'exclusion propres de la cloison démocratique. Cependant, celle-ci ne semble pas être l'injustice qui motive Habermas pour défendre le cosmopolitisme juridique et politique. Plutôt il met d'avantage l'accent sur le contrôle et la fonctionnalité de la fermeture démocratique parce car sans elle nous ne pourrions pas jouir

d'un monopole de la violence légitime sur un territoire circonscrit. Et il met aussi l'accent sur la fonctionnalité de l'existence d'un mode de vie (ou d'une culture politique libérale enracinée dans un ethos particulier) pour faciliter l'intégration sociale. C'est pour ça qu'il laisse l'État-nation le pouvoir de garantir les droits et les libertés des citoyens.

Habermas considère à juste titre que de l'application du principe discursif s'ensuit que tous doivent être protégés dans leurs conditions de membres (de détenteurs de droits), *mais il se trompe naïvement quand il prétend que les citoyens peuvent avoir le droit de renoncer à leur qualité de membre*. Eh bien, ce n'est pas vrai que tout le monde puisse abandonner à volonté la communauté politique (parce qu'il semble difficile qu'une communauté étrangère nous ouvre les portes à moins que nous ayons un bon pouvoir d'achat), et il ne semble pas légitime que n'importe qui puisse fuir à volonté d'une communauté politique qui doit être pensée précisément comme étant en commun (Habermas dit que la souveraineté classique réside dans la source originelle d'une communauté déjà constituée): la valeur épistémique de la procédure démocratique est rompu si, parmi les êtres formellement égaux mais matériellement inégaux qui composent la société, n'importe qui peut décider n'importe quand de ne pas respecter les termes et fuir. La démocratie se casserait en bénéfice des personnes ou des territoires les plus puissants, évidemment. De ce faux présupposé dérive la mollesse avec laquelle Habermas fait face à l'aporie démocratique.

Habermas semble beaucoup plus sensé lorsque, dans *La Constitution de l'Europe*, il défend le visage le plus doux de Janus. Face à la défense minimaliste des droits fondamentaux faite par Kenneth Baynes, il rappellera le fondement moral du principe originel et placera au centre de sa conceptualisation la valeur de la dignité. Puisqu'il s'agit d'un concept qui permet une conjonction entre la loi morale et le droit, il nous fournit une force émancipatrice et heuristique qui ne devrait pas être neutralisée et qui pourra servir comme critère non seulement capable de préserver les droits fondamentaux existants, mais aussi de soutenir la force universaliste de sa fondation et pour nous ouvrir à sa reconstitution critique.

En effet, Habermas a particulièrement insisté sur un motif fonctionnaliste ou systémique pour défendre, sans se soucier beaucoup trop de renouveler l'appui moral, son projet cosmopolite. Selon sa propre théorie sociale à deux niveaux, il n'est pas difficile de conclure que le keynésianisme d'État (qui auparavant put produire un droit légitime capable de résister les impératifs financiers –en les ancrant, à travers le principe de redistribution, à ce qu'exigeait la solidarité émergée du monde de la vie) aujourd'hui n'est plus possible et que maintenant le chevauchement entre "argent", "pouvoir" et "solidarité" s'échappe au niveau national.

Le keynésianisme dans un seul pays ne fonctionne plus aujourd'hui. Marché et démocratie cassent leur équilibre instable et les intégrations systémiques restent désancrées du droit légitime, à savoir, du contrôle souverain et démocratique. Aujourd'hui les capitaux voyagent au-delà des frontières et ça devient impossible de contrôler que l'argent soit réinvesti dans l'économie productive de l'État lui-même. Et quand cela ne conduit pas l'État à adopter une politique nationaliste de défense ça conduira à assumer une tentative brutale de déréglementation pour s'adapter le premier aux exigences financières de

l'économie mondiale. Nos pays procèdent ainsi au démantèlement de l'État-providence, et nous sommes en train de donner le coup de grâce à la solidarité qui devrait faciliter l'intégration sociale: nous commençons à voir une croissance des inégalités sociales et de la marginalisation, accompagnées d'une logique détérioration des nos démocraties. Il se suivra un processus d'érosion de la légitimité démocratique et de ses institutions.

Si la solution passe par ancrer à nouveau les impératifs systémiques (le marché et le pouvoir administratif qu'à peine garde encore les États-nations) à la politique (à la solidarité), la seule solution acceptable sera de transférer l'auto-gouvernement démocratique au-delà des frontières nationales pour pouvoir les régler légitimement à nouveau. Il faudra que le pouvoir administratif transnational soit canalisé par et sanctionne le nouveau droit transnational; et ça sera aussi nécessaire que les entreprises et les États les plus riches qui bénéficient de l'ordre international laxiste ne puissent pas échapper à la réglementation démocratique et à la fiscalité. Il ne s'agit pas, donc, d'inventer quelque chose de Nouveau; mais plutôt d'utiliser les outils que nous connaissons déjà pour nous adapter aux défis actuels. Cependant, c'est surprenant que, entouré par toute l'injustice qu'il ya dans le monde, un auteur qui a consacré beaucoup d'efforts pour soutenir une éthique universaliste finisse par défendre la noble cause du cosmopolitisme pour des raisons moralement si doux, c'est surprenant même si cela a une certaine cohérence empirique.

Il semble en tout cas plus approprié (sans pour autant abandonner la théorie du discours), afin de renforcer le fondement moral, de faire un usage anamnétique de la raison pour penser la justice cosmopolite depuis notre mémoire de l'injustice. Face aux abstractions liées au procéduralisme de la justice, qui intègre la symétrie des relations entre interlocuteurs, Reyes Mate, après Walter Benjamin, propose penser la justice comme une inégalité historique, c'est à dire, causée par l'homme. Sans la dimension du temps et sans mémoire il n'y aurait pas d'injustice (ni de justice); il y auraient seulement des inégalités. Ainsi, selon Rawls, celui qui accepte à se couvrir par le voile de l'ignorance et choisit en conséquence de payer des impôts pour réduire les injustices c'est quelqu'un qui a beaucoup fait déjà.

S'éloigner un peu de l'idéalisme et des abstractions procédurales permettrait de souligner, comme fait Honneth, la dimension de "prendre soin du particulier" (Fürsorge). Cela requiert l'assomption d'une narrative capable d'exposer sous nos yeux l'expérience de l'injustice qui expérimente dans sa peau le particulier; ainsi nous verrions notre responsabilité dans la souffrance des autres. Nous serions confrontés à notre culpabilité et nous assumerions notre capacité et notre l'obligation de remédier l'injustice subie par l'autre. Pogge est l'un des théoriciens politiques qui ont fait plus d'efforts pour prendre en charge la pertinence du facteur temps du point de vue de la justice. Et malgré tout, après avoir avertit la "culpabilité politique" de l'Occident (en relation avec l'ordre mondial qui a été créé en son nom, au détriment des économies des pays en développement), il assumera des limites au moment de demander des responsabilités politiques et de justice; il se limitera à exiger un impôt sur les riches sans toucher l'essence de la structure internationale qui génère les inégalités.

Cela dit, l'usage anamnétique de la raison a des pieds d'argile: son côté propositif se perd et ça devient dangereux son usage, sans aucun autre appui, pour faire la critique politique. Les défenseurs de la raison anamnétique commettent la même erreur que l'herméneutique de Gadamer: dans le récit, le narrateur et le lecteur, ou l'auditeur, sont impliqués dans des histoires, mais de façons différentes, de sorte qu'il ne se produit pas une relation de communication puisque ce qui vaut et ce que ne vaut pas la peine, c'est l'auteur qui décide. En d'autres termes, on ne peut pas avoir pour légitime tout ce qu'on remémore et on ne peut pas tenter de réparer les dommages causés à toute personne qui s'autoproclame (circulairement) être une victime. L'usage anamnétique de la raison est déjà inséré parmi les présupposés pragmatiques de l'agir communicationnel, en gardant ouverte la dimension des prétentions à la validité qui transcendent les contextes sociaux; c'est pour ça que Habermas refuse de sublimer un usage de la raison qui dénigre la dynamique systémique ou la logique structurelle propre des mondes de la vie rationalisés. Plutôt, la façon correcte d'utiliser la mémoire c'est d'abandonner son usage "littérale" (l'appel à l'expérience unique de la victime) et d'adopter un usage "exemplaire", celui où l'on est condamné à reléguer l'expérience absolument subjective et à utiliser des comparaisons appropriées pour essayer de se faire comprendre (Todorov). L'analyse politique et critique des faits est impératif si l'on veut vraiment déterminer le statut de victime et la portée de notre culpabilité politique: Auschwitz, par exemple, serait le résultat de décennies de nationalisme ethnique dans l'auto-compréhension allemande; et sa mémoire sera le motif et la raison pour embrasser le patriotisme constitutionnel.

Nous soutenons que, sans abandonner les présupposés d'Habermas, une utilisation anamnétique de la raison révèle que les injustices subies par les citoyens du monde entier sont trop souvent en raison d'un ordre mondial (il suffit voir la composition du FMI, BM, OMC ou les cinq membres permanents du Conseil de sécurité de l'ONU) que nos gouvernements souverains ont érigé dans le passé et qui continue à nous bénéficier aujourd'hui. Un ordre cosmopolite pour tenter de répondre également à toutes les personnes, et pas seulement les pays, est une question de justice.

Malgré les critiques réalistes et la force d'un pouvoir hégémonique (États-Unis) qui veut nous imposer monologiquement l'ordre mondial, la constitutionnalisation cosmopolite du droit international classique essaiera de reconstruire le projet cosmopolite kantien, surmontant ses paradoxes. Cela a été défendu dans la troisième partie de la thèse. Après avoir offert des innovations théoriques à sa propre proposition de constitutionnalisation, il proposera une institutionnalisation cosmopolite complète.

La construction procédurale de la souveraineté populaire (chapitre 3) et la théorie sociale de deux niveaux (chapitre 2) conduisent à la constitutionnalisation cosmopolite du droit international, sous la forme d'un continuum de "juridicisation démocratique" du pouvoir bureaucratique/administratif transnationalisé (qui maintenant réside chez les organisations intergouvernementales –UE, G8, etc.– ou chez quelques organismes avec entité juridique créée par les États pour développer des tâches techniques –l'OMC–). Avec cette thèse, défendue dans le chapitre 5, Habermas essaiera de réintégrer, transnationalement, le marché, le pouvoir administratif et, enfin, la solidarité qui sera

essentielle pour l'émergence d'un pouvoir communicationnel qui puisse légitimer la loi factuelle.

Puisqu'il considère, après Kant, qu'une relation "soumise à la loi" est une relation dans laquelle la liberté de chacun coexiste avec celle des autres selon une loi universelle, il défendra aussi qu'il est nécessaire de réaliser l'idée de "constitution cosmopolite" par analogie avec la constitution civile. Pour construire sa proposition il introduira plusieurs innovations avec l'intention de relayer le projet kantien enkysté (en référence au projet de "l'association des nations", dissoluble à tout moment) pour pouvoir faire face à "l'équilibre des pouvoirs" du droit international classique (et du réalisme politique) destiné à maintenir la paix. Avec Kant et contre la thèse de Hobbes (selon laquelle la paix est obtenue par l'obéissance du sujet à la loi) notre auteur défend la légitimité du droit, sans laquelle il ne pourrait pas atteindre sa fonction de stabiliser les expectatives et, par conséquent, l'ensemble du système politique échouerait.

Nous concluons, avec Th. McCarthy, que Kant ne refuse pas l'idée d'une situation cosmopolite, bien qu'il l'appuie sur une évolution favorable de l'histoire que l'histoire ne confirme pas; cela reflète son solipsisme méthodique: étant donné qu'il ignora la pensée historique et qu'il employa la méthode transcendantale, Kant proposa ses abstractions partant de sa conviction "humaniste" au sujet de la supériorité européenne. La solution de Habermas favorise une plus grande abstraction de l'idée kantienne: partant d'un droit International, centré dans les États, on le dirigera vers un droit cosmopolitique. Cela nécessitera brouiller la différence, très marqué par l'étatisme réaliste, entre la souveraineté interne et la souveraineté externe. Ce sera le moyen d'éviter la rechute (après la chute kantienne) dans le réalisme.

Avec cette initiative il réussira à déconstruire les thèses réalistes (y compris la dérive vers la puissance hégémonique qui se prétend bien intentionnée, et qui voudrait défendre la paix et la justice mondiale). Tout d'abord, grâce à son éthique discursive il pourra démonter le non-cognitivism éthique sur lequel se fonde le réalisme. Au scepticisme réaliste il oppose la justification pragmatique universelle selon laquelle il est possible de transcender notre propre monde de la vie, et même tout un contexte culturel, afin de parvenir à un accord sur des principes éthiques. Deuxièmement, le procéduralisme éthique, médié par le principe discursif, donnera lieu au principe démocratique (à la procéduralisation intersubjective du principe du droit kantien). Grâce à celui-ci et à la conception procédurale de la souveraineté qui s'en suit, Habermas peut faire face à la notion schmittienne, existentialiste et décisionniste, de "politique": plutôt que de se plonger sur "l'État derrière la loi" (sur la base du pouvoir politique ou de l'État comme l'élément définitif du système juridique et politique) il mettra l'accent sur la rationalisation du pouvoir, c'est à dire, sur la capacité de la loi pour canaliser le pouvoir et sur la capacité de pouvoir communicationnel pour légitimer le droit et donc pour civiliser le pouvoir. Dans le sillage de Kelsen, une idée universelle du "moyen qu'est le droit" permettrait de penser la juridisation démocratique du pouvoir comme étant un *continuum*, depuis le niveau national jusqu'au droit cosmopolite, en passant par le droit international. Avec cela, nous avons atteint le troisième point. Au lieu d'adopter un concept ambigu des droits de l'homme (selon Schmitt, ces droits causent la moralisation arbitraire de la politique), Habermas nie que ceux-là doivent être

arbitrairement la preuve (ne serait-ce que pour exister) de la souveraineté extérieure des Etats, c'est à dire une sorte de leur affirmation politique vers l'extérieur. Les droits de l'homme sont des droits juridiques qui doivent être positivés; et loin de toute fondation arbitraire, ils sont conceptuellement inséparables de la notion de souveraineté intérieure ou de souveraineté populaire procédurale. Vu de cette façon, il n'y aurait aucune moralisation de la guerre et non plus une démoralisation de l'ennemi: ce qu'on trouverait c'est une juridisation démocratique des relations internationales et, par conséquent, bien que non de guerre "juste" ou "injuste" si nous pourrions parler de guerres "juridiques" ou "illégalles".

Bien qu'après Auschwitz le principe de non-intervention a été délégitimé, tout ce que nous venons de dire ne sert pas pour soutenir aucune puissance qui veuille imposer la paix par elle même. Non seulement parce qu'il est difficile pour un gouvernement d'agir seul sur la scène internationale; mais surtout parce que, même s'il s'agit d'une puissance avec des très bonnes intentions, difficilement pourra-t-elle interpréter les désirs et les intérêts de ceux qui ne sont pas représentés politiquement. Le monopole de l'interprétation ne doit pas être exclusif à l'Ouest.

En s'éloignant du "pacifisme moral" avec lequel la puissance hégémonique (Etats-Unis) a essayé de nous séduire, notre auteur défend un "pacifisme juridique" qui garde l'empreinte de Kelsen et qui est mis en relation avec une juridisation démocratique des relations internationales, c'est à dire, avec une constitutionnalisation cosmopolite du droit international. La clé sera de veiller à ce que les bénéficiaires de droits de l'homme (positivés dans le sommet du système juridique) puissent être conçus en même temps comme leurs auteurs. C'est l'objectif qui anime Habermas à penser une institutionnalisation capable de fermer le cercle de l'application du droit et de récupérer l'autonomie démocratique; un objectif qui a besoin de réunir à nouveau le pouvoir et la solidarité au-delà des frontières. En somme, la logique écrasante de l'autogouvernement démocratique nous conduit nécessairement à affirmer que si le système démocratique devient de plus en plus grand il permettra l'autogouvernement de chaque fois plus de gens.

Cependant, nous ne devons pas suivre ce chemin en appelant à un deuxième contrat social entre les États puisque la relation entre les États n'équivaut pas à un second état de nature: d'abord, parce que les citoyens des États constitutionnels n'ont pas peur, étant donné qu'ils disposent déjà de leur libertés légalement garanties par le pouvoir politique; deuxièmement, parce que les États garantissent la source de légitimation des formes de vie politique avec lesquelles les citoyens s'identifient et desquelles ils se sentent responsables; et, troisièmement, parce que ce qui est en jeu n'est pas l'assujettissement du pouvoir autoritaire de l'Etat, mais la production d'une capacité d'action politique (les États seraient irremplaçables parce qu'ils disposent déjà d'une utilisation légitime du pouvoir; ce qu'il faut c'est qu'ils soient capables de fournir la société internationale organisée politiquement avec ce pouvoir).

En abandonnant l'identification rigide des gouverneurs et gouvernés, on pourra penser une séparation conceptuelle entre la Constitution, les pouvoirs de l'État et la citoyenneté: s'il peut y avoir "constitution" sans "État" et encore "souveraineté populaire" sans "souveraineté de l'État", alors il serait

possible d'envisager une souveraineté à plusieurs niveaux, c'est à dire, un auto-gouvernement démocratique qui prendrait la forme d'une gouvernance mondiale sans politique mondiale. Il a été essentiel de procéder à quelques distinctions conceptuelles: il n'est pas nécessaire, par exemple, d'envisager la nécessité d' un "État" (structure hiérarchique qui organise les capacités d'action disponibles pour l'exercice du pouvoir politique) et il semble que ça pourrait être suffisant de faire un appel à la "Constitution"; c'est à dire , à la régulation, grâce au droit positif, d'une association horizontale de citoyens capable d'établir les droits fondamentaux qui puissent permettre à tous de se sentir comme étant des membres libres et égaux d'une association qui se gère elle-même. Cette distinction conduite à une autre: il est nécessaire de faire la distinction entre la "souveraineté de l'État" (en référence à l'auto-affirmation politique de soi analysée par les réalistes et qui réduit la politique aux catégories de la politique étrangère et à la configuration politique des conditions de vie) et la "souveraineté populaire", qui se réfère à l'autodétermination démocratique, c'est à dire, à l'occasion qui s'ouvre aux réseaux intersubjectifs délibérants de la société civile (non identifiés avec un sujet particulier), afin d'influencer les procédures formelles de prise de décision et d'influencer aussi la positivation des droits de l'homme.

S'il peut y avoir une souveraineté populaire sans souveraineté de l'Etat, alors il est possible de penser une "souveraineté à plusieurs niveaux" qui ne comprend pas la capacité de sanction de l'Etat au sommet: "une politique mondiale sans gouvernement mondial". Et, d'après Habermas, quelque chose de pareille constitueraient déjà les actuelles relations internationales: bien que les États gardent la méta-compétence sur leurs propres compétences d'attribution et le monopole de la violence légitime, plusieurs organisations internationales sont également apparus au niveau intermédiaire (dont l'UE) et le corps supranational qui est la Conseil de sécurité des Nations Unies et qui doit assurer la paix et les droits humains.

Avec ces arènes politiques qui exercent factuellement des pouvoirs propre du gouvernement, on découvre l'apparition d'une nouvelle forme de gouvernance au-delà de l'état-nation. Une nouvelle forme de "souveraineté à plusieurs niveaux" montre un déficit démocratique notoire. Mais contre ceux qui, comme Schmalz-Bruns, croient qu'il ne peut pas y avoir de démocratie hors d'une communauté politique définie par l' Etat, Habermas cherche des solutions théoriques et institutionnelles pour rétablir l'union de la loi, la politique et la solidarité au-delà des frontières, sans avoir besoin d'ériger un gouvernement mondial (un exécutif mondial); mais il faudra essayer en tout cas que les impératifs financiers mondiaux restent démocratiquement contrôlés par un nouveau type de keynésianisme global.

Pour confirmer sa thèse, Habermas proposera trois révisions conceptuelles de sa théorie: il examine le lien conceptuel entre le droit et le monopole de la violence; il distingue entre une souveraineté à l'origine d'une communauté déjà constituée et une souveraineté partagée propre à une communauté qui cherche à se constituer; et, finalement, il approfondit dans la réflexivité de l'auto-compréhension nationale pour pouvoir la transporter au-delà des frontières.

D'abord, on a vérifié le lien qui unissait conceptuellement le droit coercitif et le monopole de la violence de l'État. Comme nous le montre le cas de l'UE (avec le principe de la "suprématie du droit de l'Union"), c'est possible de concevoir un État souverain qui sanctionne les directives provenant d'un niveau plus élevé de la souveraineté, émises par un organisme transnational qui n'a aucun pouvoir sur ses compétences et qui ne dispose pas de monopole légitime de la violence. Cette coopération peut aussi s'expliquer par l'existence d'un objectif commun, partagé par deux sujets constituants: les citoyens européens (via le Parlement européen) et les peuples des États membres respectifs (via le Conseil). Enfin, puisqu'il s'agit toujours des mêmes personnes (les citoyens des États membres et ces mêmes citoyens qui tout à coup se pensent eux-mêmes comme des citoyens de l'UE), et que ces personnes jouent le rôle de sujets qui légitiment au même temps les États et l'UE, il sera facile de comprendre pourquoi les États peuvent garder leur rôle d'agent qui sanctionne le droit transnational.

Deuxièmement, on a établi une distinction entre la souveraineté orthodoxe, qui "réside dans le peuple", ou encore dans la source d'une communauté déjà constituée (historiquement reçu par le peuple qui était soumis à la fêrule du monarque absolu), et la souveraineté hétérodoxe qu'aujourd'hui guide l'intégration de l'UE. Alors que nous sommes toujours déjà membres co-souverains de notre État, l'UE établit une "division souveraine dans la source de la communauté qui va être érigée". C'est pour ça que les peuples des États seront aussi co-souverains et, par conséquent, les citoyens sont à la fois citoyens de leurs États et de l'Union européenne. Nous ne nous reconnaissons pas comme faisant déjà partie d'une communauté, mais comme érigeant volontairement une nouvelle communauté politique. Malgré les difficultés qu'entraîne l'objectif d'établir des liens politiques solides, la souveraineté populaire partagée (ou divisée à l'origine) sera pleinement compatible avec sa conception procédurale de la souveraineté; elle nous permet de penser des chaînes de légitimation émanant des États (de l'opinion publique qui fleurit en eux) capables de s'enchaîner entre elles avec les différents niveaux. C'est la façon dont il pourrait y avoir une politique mondiale (auto-gouvernement au-delà des frontières) sans avoir besoin d'un gouvernement mondial; il suffirait avec l'usage du pouvoir coercitif que les États accumulent. Les réseaux de communication qui coulaient informellement au niveau de l'État nourriront maintenant la sphère de l'opinion publique transnationalisée et seraient les responsables de la légitimation de la loi dans chaque zone ainsi comme de rationaliser le pouvoir politique qui, dans les mains des États, servirait encore à faire respecter les règles dans tous les niveaux souverains.

Troisièmement, Habermas insiste sur la réflexivité de l'auto-compréhension nationale. Il faudrait faire encore plus abstrait le patriotisme constitutionnel afin que les citoyens soient capables d'enfiler leurs intérêts dans les réseaux transnationaux. Puisque les traditions sont créées et les loyautés changent, nous reconstruirons une identité trans- et supranationale à partir de laquelle nous pourrions rechercher une paix fondée sur les droits humains. La réflexivité sera quelque chose de fondamentale afin d'ériger une souveraineté partagée: en bref, les relations juridiques ne doivent pas être interprétées uniquement sur la base du pouvoir parce que l'auto-compréhension normative des citoyens des États introduise des changements dans la relation du pouvoir et du droit.

Avec ce nouvel appareil conceptuel Habermas reconstruit les trois strates de la proposition cosmopolite kantienne (la législation républicaine de l'Etat, le droit internationale et le droit cosmopolite), grâce aussi aux apports faits par Kelsen, sous la forme d'un continuum de juridisation démocratique du pouvoir administratif et des marchés, aujourd'hui désancrés des solidarités nationales. Cette question sera abordée dans le chapitre 6. Étant donné qu'il peut exister une souveraineté populaire sans souveraineté de l'État (ou Constitution sans État ou, encore, du droit au-delà du monopole coercitif du pouvoir légitime), nous devrions imaginer les citoyens des États (dont leurs libertés génèrent les sphères publiques nationales dans lesquelles le pouvoir communicationnel fleurit) comme "partageant la souveraineté" avec le reste des citoyens du reste des États au sein de nouvelles organisations transnationales coordonnées supranationalement.

Les sujets de légitimation sont, en même temps (c'est pour ça que l'on dit qu'ils partagent la souveraineté), les citoyens en tant qu'ils composent les peuples des États membres et ces mêmes citoyens en tant qu'ils sont maintenant identifiés aussi comme des citoyens de la nouvelle entité politique supérieure. Il suffirait que les États veillent à garantir les conditions qui génèrent la souveraineté populaire procédurale: de cette façon les "formes de communication informelles qui ne sont pas susceptibles d'être attribuées à n'importe quel sujet" (qui fleurissent dans les sphères de l'opinion publique de l'état) pourraient imprégner les discussions qui se produisent aux peuples d'autres états co-souverains (nous parlons ici d'une transnationalisation qui aura besoin des médias afin de traduire les informations et les arguments d'une sphère à l'autre) afin de générer un pouvoir communicationnel transnationale capable de légitimer les décisions dans le noyau de la nouvelle entité souveraine.

Cela nous présente un continuum de juridisation démocratique où les anciens États seront toujours encore des éléments clés, mais où l'importance de l'Organisation mondiale, et des organisations internationales qu'à un niveau intermédiaire doivent prendre en charge la politique intérieure mondial (à l'image et à la ressemblance de l'UE), sera chaque fois plus grande. Et tout cela sans ériger un gouvernement mondial (pouvoir administratif), puisque les propres États (étant donné que leurs citoyens seraient également identifiés en tant que citoyens du monde) seraient capables de mettre leur pouvoir de la violence légitime à la disposition de l'entité souveraine supérieure.

Après avoir abandonné la métaphysique kantienne, Habermas renforcera sa proposition cosmopolite grâce à une dialectique historique: dans l'histoire on peut observer des processus d'ouverture très oxygénants (quand les idées hégémoniques sont brisées et donc la capacité critique du public transperce les écluses du système et légitime à nouveau l'ensemble du système politique) qui sont suivies d'autres processus de fermeture pas moins nécessaires: la logique dit qu'il y aura toujours certes institutions, ainsi comme un droit factique, qui devront délimiter ensemble la myriade d'options ouvertes par les moments d'ouverture critiques. Si la fermeture juridique est légitime (si elle obéisse au pouvoir communicationnel et non à d'autres pouvoirs factuels), alors le processus dialectique nous fera avancer (vers l'émancipation de l'être humain); au contraire, nous reculerons. Par exemple, le crack du 29

fut suivi de la fermeture de la Seconde Guerre mondiale. À partir de ce moment s'est produit la semi-ouverture qui est le processus de construction de l'ONU et des tribunaux internationaux, au même temps qui se produisait une guerre froide entre adversaires qui ne pensaient précisément pas dans la mise en œuvre de ces innovations. L'ouverture eut lieu enfin en 1991, lorsque le Conseil de sécurité fut débloqué et il s'ouvrit une étape fructueuse pour le droit international qui, dès lors, a imprimé dans notre conscience la nécessité d'approfondir dans un droit cosmopolite (la garantie des droits humains de toute personne dans n'importe quel État, en dépit de leur gouvernement). Et c'est pour ça qu'aujourd'hui nous ne concevons pas les états comme des sujets omnipotents de l'ordre international, sinon en tant que représentants de l'ordre supérieur qui leur oblige à accomplir ses obligations envers leurs propres citoyens et envers les autres États membres.

Est-ce possible que la crise internationale, résultant de la fermeture à faux de l'ordre international d'après-guerre (à cause de notre parcimonie irresponsable devant la différenciation systémique néolibérale), soit capable de promouvoir une nouvelle ouverture critique? Il semble que la solution est de réorienter l'action communicationnelle (transnationalisée grâce aux chaînes à travers de la souveraineté partagée) vers les systèmes internationaux différenciés. Tout ce qu'il faudra sera une conscience historique, partagée par tous les membres, au sujet de la non-synchronisation de certaines sociétés que, cependant, doivent mener une coexistence pacifique et parvenir à un accord interprétatif sur les droits humains et un autre accord sur l'état de paix que l'on veut. Il convient d'admettre, à ce but, que la guerre a des causes sociales.

Tant la constitutionnalisation du droit international que celle de l'UE iront depuis la pacification vers une coopération institutionnalisée d'États domestiqués. Cela implique dans les deux cas, avec les conséquences décrites, l'émergence d'une nouvelle souveraineté populaire divisée à l'origine des communautés qui vont s'ériger, différente –on le sait– de la souveraineté nationale classique. Et ces constitutionnalisations doivent être interprétées comme un continuum qui érige une souveraineté partagée à plusieurs niveaux.

Si le premier niveau correspond aux États souverains, axe du projet, le second correspondra à l'Organisation mondiale. Celle-ci sera chargée principalement de tâches universalistes qui devraient donc pouvoir être acceptées par tout le monde. Il s'agirait de garder la paix (de la mise en œuvre globale, égale et efficace de l'interdiction de l'usage de la force) et de défendre les droits de l'homme (grâce à la protection de l'ordre interne des États; garantissant la protection active des populations contre les gouvernements criminels; ou bien par l'intervention humanitaire), à condition de jouir de la légitimité qui puisse provenir des différentes sphères publiques transnationalisées et grâce aussi au pouvoir politique que les États existants puissent prêter. Ceux-ci se porteraient volontaires pour mettre leur monopole de la violence à la disposition de l'organisation supranationale parce que celle-là est au sommet d'une organisation hiérarchique ou moniste, qui représente les citoyens, à la fois dans leur statut de sujets politiques appartenant aux peuples des États membres et dans leur qualité de citoyens du monde. Bien que cela ne se produit pas au détriment du capital de confiance accumulé dans les États (pour l'éviter Habermas prévoit que l'Assemblée générale –d'abord avec un rôle constituant et, après, avec un rôle de

législateur, de systématisation et d'interprétation des principes universels— soit composé de représentants qui joignent la double condition de députés de l'État et mondiaux), l'identification avec les intérêts de l'Etat ne peut pas déboucher sur l'affaiblissement de la réalisation contraignante des résolutions supranationales et transnationales. Pour réussir tout cela, qui est essentiel si nous parlons de cosmopolitisme et non du droit international ou de politique intergouvernementale, ça nous aidera la hiérarchisation du système, l'auto-compréhension des Etats (et de leurs citoyens) en tant que membres solidaires de la communauté internationale et, enfin, la meilleure institutionnalisation de la formation globale de la volonté (formelle et informelle), grâce aux compétences de l'Assemblée générale et à la transnationalisation des sphères de l'opinion publique vers la sphère publique mondiale. Cette dernière doit être capable de justifier, en quelque sorte, les droits de l'homme que l'Organisation mondiale doit protéger sans que tous les citoyens du monde comparassent (donc, sans l'aspect républicain), mais aussi sans se freiner sur la conception libérale qui nous impose des restrictions paternalistes.

Afin de démontrer la plausibilité de transnationaliser la société civile et la sphère publique avec l'objectif d'approuver les droits humains, Habermas fera face au collectivisme asiatique et au fondamentalisme islamique. Il montrera de façon pragmatique (à travers le rôle d'un apologiste de l'Ouest) que les droits humains sont dus, plutôt qu'au fond culturel de la civilisation occidentale, à la tentative (que par circonstances l'Ouest a du déjà commence à faire face) d'offrir une réponse à une modernité sociale qu'à présent se propage à l'échelle mondiale. En outre, la difficulté de cette entreprise nous oblige à ne pas garantir, au moins pour l'instant, une liste exhaustive des droits au niveau supranational. Selon Habermas, l'impossibilité d'exclusion au niveau supranational (où le “nous” politique couvre toute l'humanité) réduit la force de l'auto-compréhension éthique-politique des membres et, par conséquent, ça diminue la rétroaction nécessaire afin que l'opinion publique puisse approuver d'une manière convaincante les lois de l'Assemblée Générale (y compris les droits de l'homme), les lignes directrices du Conseil de Sécurité ou la légitimité des sentences des Tribunaux internationaux.

Cependant, notre auteur perçoit, en outre, plusieurs dynamiques qui nous permettent de croire à l'apprentissage et à l'évolution de notre conscience (vers une auto-compréhension cosmopolite des États et des citoyens) qui permette en fin de se déplacer depuis le sens classique de la souveraineté vers la conception de Kelsen, composée d'États qui maintenant joueront le rôle d'agents faillibles de la communauté internationale. Seulement si ce changement dans l'auto-compréhension des Etats et des citoyens se produit il sera crédible le nouveau paradigme politico-juridique prévu et qui est reconstruit normativement par Habermas: nous faisons référence à la possibilité que les compétences de composer et d'exécuter la loi fonctionnent malgré si elles ne restent pas dans les mêmes mains.

Grâce au plan transnational hétérarchique on établit une troisième arène politique (troisième niveau) où il aura lieu une négociation politique mondiale sans aucun gouvernement mondial, chargée de répondre aux “Objectifs Millénaire pour le développement”. Nous parlons d'un niveau intermédiaire qui est responsable des effets dévastateurs de la mondialisation (la transnationalisation des

impératifs qui ont vidé la souveraineté populaire et qui annulent factuellement la souveraineté de l'État) sur la base d'essayer de politiser tout ce qui échappe à notre contrôle, mais en se méfiant en même temps d'un gouvernement mondial (afin d'éviter les risques totalitaires) et en étant aussi prudents envers un possible Parlement mondial qu'aujourd'hui ne disposerait pas de légitimité suffisante (par manque d'une bonne opinion publique mondiale) pour devenir dépositaire de la compétence d'attribution sur la législation cosmopolite.

Les grands acteurs mondiaux se battront à ce niveau, et parmi eux les organisations internationales qui devraient être intégrées politiquement de façon similaire à celle de l'UE ou même à celle des États-Unis. Ces principaux acteurs politiques, dont leur constitutionnalisation "fédéralisante" (qui cherche à unir au niveau régional la sphère publique, la société civile et l'identité politique) passe aussi par les États et, par conséquent, par une souveraineté partagée par deux sujets politiques (citoyens et des États), ne doivent pas être intégrés avec l'idée d'ériger des alliances défensives (puisque ainsi nous ne ferions que reproduire le modèle du droit international classique, l'équilibre des pouvoirs). Plutôt, son intégration se fera dans le but de devenir des acteurs au service d'un droit cosmopolite, un droit qui peut protéger les individus en tant que les seuls sujets moraux. Ayant un mandat représentatif ils disposeraient d'une grande légitimité (qui échapperait au contrôle du niveau supranational) et, par conséquent, ils seraient en charge de négocier la politique intérieure mondiale; mais aussi de la mettre en œuvre, car ils doivent placer leur précieux pouvoir administratif/exécutif à disposition du Conseil de Sécurité.

Celle-là est une alternative à ce que nous connaissons, sur la base d'établir un "système international de négociation" pour envisager les questions politiques qu'à tout le monde intéressent: répartition équitable de l'énergie, l'environnement, et les politiques économiques et financières mondiales. L'Assemblée Générale de l'Organisation mondiale, qui serait au sommet d'un système hiérarchique, sera qui constamment vérifiera que les paramètres de l'équité soient respectés, à savoir, les conditions équitables pour négocier, c'est à dire, les symétries (par rapport avec les conditions de la "situation idéale de discours") qui doivent caractériser tout processus formel de délibération qui cherche à s'institutionnaliser. Seulement ainsi pourrait-on, peut-être, exploiter les arguments qui coulent à travers des réseaux informels de délibération et qui génèrent une opinion publique; ces arguments, après avoir généré des "désaccords raisonnables" essayeront de gagner une certaine pertinence publique et d'imprégner, selon le "modèle de circulation du pouvoir", les positions de négociation que chaque partie détiendra dans le cadre formel, même si ce n'est ce qu'avec l'objectif stratégique de s'attirer l'appui (légitimation) des siens. En outre, les décisions devraient être systématisées et encadrées par les principes que l'Organisation elle-même doit assurer et lesquels doivent encadrer aussi le processus politique international.

On satisfera ainsi la nécessité démocratique de repolitiser le monde au-delà des frontières de nos États. On refuse à l'unité du système juridique cosmopolite si pour l'obtenir il faut avoir recours à la loi naturelle; mais on rejette encore plus ceux qui refusent d'établir un critère pour hiérarchiser afin de lui donner une unité. Ces derniers comprennent ceux qui, renonçant à la loi naturelle

métaphysique, prônent pour une intégration systémique des États à l'échelle internationale (en faisant confiance aux critères d'intégration que nous offrent les experts, indépendamment des critères politiques et de justice); mais parmi ceux qui refusent la hiérarchisation on trouve aussi les néolibéraux qui optent pour la déréglementation au nom d'une intégration hétérodoxe qui, en utilisant les moyens offerts par le droit privé, déflationne les exigences de légitimité et qui ne semble chercher rien d'autre que de perpétuer le statu quo. Face à tous, Habermas défend la constitutionnalisation cosmopolite du droit international, tendant à l'unité du système mais à partir d'une pluralité post-métaphysique des voix.

L'ensemble de l'architecture habermasienne (et avec le "habermasien(ne)" il serait bon de penser aussi à la multitude de théoriciens qui accompagnent et enrichissent toutes ses analyses) nous offre une base ferme afin de procéder d'une façon réaliste (croyable mais aussi étatique dans quelque sens) vers des institutions cosmopolite; celle-ci est aussi la cause de sa faiblesse. Dans la quatrième partie, nous avons essayé de montrer que Habermas offre une vision réaliste en ce qui est crédible et en ce qu'elle a d'étatique: dans l'ensemble du processus de juridisation démocratique des systèmes différenciés, exposé comme un continuum de constitutionnalisation du droit international, les États sont clés et conforment des "figure vivent d'une 'justice existante'", selon l'expression hegélienne employée par Habermas. Il compte avec trois présupposés qui lui obligent à garder (du point de vue des principes et non seulement pragmatiquement) un rôle clé pour les états: ceux-ci seront le point de partie de cette fleurissante souveraineté à plusieurs niveaux que les citoyens, les européens et ceux du monde, partageraient en chaque cas avec les peuples des États membres.

Ces trois présupposés sont les suivants: 1°) les citoyens de l'Etat de droit n'ont pas peur parce qu'ils jouissent déjà légalement des droits et des libertés politiquement garantis; 2°) il n'est pas en jeu l'assujettissement du pouvoir autoritaire de l'Etat, mais la production des capacités d'action politique (et c'est pour ça qu'il conviendrait conserver les entités qui disposent déjà de cette compétence attribuée); 3°) les États sont une source de légitimation et veillent à garantir les formes de vie politique que les citoyens eux-mêmes sont intéressés à maintenir et à améliorer, parce qu'ils s'identifient avec elles et parce qu'ils se sentent responsables. Nous avons essayé de tester chacun de ses trois présupposés dans les chapitres 7, 8 et 9, respectivement.

La politique délibérative de Habermas, qu'au sein des États garantie les droits et les libertés, ne souffre pas de l'idéalisation excessive dénoncée par certains de ses détracteurs. À ce sujet nous nous demandions et c'est plus ou moins ce que nous avons essayé de démontrer dans le chapitre 7. En ce même sens on peut trouver beaucoup de critiques, comme celle de Seyla Benhabib, qui a proposé de remplacer *l'autre généralisé* par un *autre concret*. Avec quelle intention? Celle de préciser que la participation précède l'universalisation et que prétendre séparer rigidement et dès le début les matières qui nous concerneraient tous (question de justice) des matières que seulement m'intéresseraient moi ou bien à un "nous" exclusif (question de vie bonne) empêche d'examiner les injustices que chaque culture peut commettre contre le singulier. (Cf. aussi: d'une part, la critique de la raison anamnétique que, refusant de réduire la justice au procéduralisme, avait décidé de prendre l'histoire vitale

de l'individu en charge; et d'une autre part, la critique historique contre la hegelianisation de la Théorie de l'évolution sociale, en tant qu'affirmer que le marché différencié confirme une évolution sociale nous empêche d'imaginer une société plus évoluée où les transactions soient régies différemment). Dans tous les cas Habermas s'en tire assez brillamment puisqu'il introduit l'autre concret dans les processus de délibération qui doivent se produire factuellement (en se méfiant donc d'accorder pleine validité à tout consensus de fait); il envisage ainsi déjà l'emploi anamnétique de la raison lorsqu'on fait usage de l'action communicationnelle; et, bien que la différenciation du marché n'est pas la phase finale, il semble vraiment le stade où nous en sommes maintenant et où toute notre civilisation scientifique et technique se trouve. .

Il est vrai que la politique délibérative a des pieds d'argile, en tant que toute sa théorie juridique et politique est basée sur les conditions de possibilité afin de construire un système équitable. Cependant, nous avons soutenu que c'est là où réside la plausibilité de sa théorie: la démocratie délibérative aura lieu grâce à des conditions que le philosophe peut penser mais que seulement la politique peut forcer. Et c'est quelque chose qui affecte aussi sa conception des médias: bien qu'il a tourné vers un portrait optimiste des médias (en abandonnant le cadre des systèmes politiques et économiques, auquel les médias correspondent réellement), il peut seulement montrer quelle place ils doivent occuper pour réussir à faire fonctionner tout le système correctement. La "communication politique" devra gagner de plus en plus d'importance puisque, grâce à la sphère publique, elle se trouve précisément à l'intersection du système économique, le système de médias et le monde de la vie. De la main de Vázquez Anderson nous avons fait référence, avec ce concept de "communication politique", à l'échange dynamique entre les trois discours dont le point d'équilibre est instable par définition. Il s'agit en plus d'une instabilité qui, malheureusement, bénéficie normalement toujours le pouvoir économique au détriment des conditions de base pour la réalisation de la sphère publique de Habermas; celles-ci sont: l'incorruptibilité du pouvoir au sein de la sphère publique et le débat rationnel dans la société civile.

Dans certain sens, aussi bien sa théorie de l'évolution sociale que le modèle délibératif de la démocratie seront exportables. À la fin de la journée, et personne ne dit que cela sera facile, il faut que l'action politique tende, par un moyen ou un autre (y compris dès la désobéissance civile, qui présuppose déjà une démocratie constitutionnelle, jusqu'aux luttes pour la reconnaissance, là où il y a encore une distance à parcourir), à établir les conditions qui donnent une certaine présomption de validité épistémique au processus démocratique.

Il est nécessaire de noter que l'institutionnalisation des conditions qui donneraient présomption de validité aux résultats de la procédure n'est pas suffisante et qu'on aura toujours besoin de citoyens vertueux. Il semble évident que ce n'est pas suffisant, comme Habermas propose, d'exiger la transparence au moment de la transformation du pouvoir social en influence politique. Il sera mieux de recourir à certains auteurs habermasiens qui dans ce cas peuvent nous aider. Afin d'assurer le bon fonctionnement du système, de la main d'Adela Cortina nous avons essayé de montrer l'importance du comportement correct de ceux qui nous surveillent sans être eux-mêmes surveillés; et dont leur corruption corrompt bien sûr le système tout entier. La survie du système passe par augmenter la vertu civique, en particulier la vertu de ceux

qui détiennent, par son métier, un certain *pouvoir social*. Il s'agirait donc de former de bons professionnels qui, au lieu de prioriser stratégiquement le bénéfice de leur entreprise à n'importe quel prix, soient capables de se préoccuper plutôt par les "bien internes" de leur profession; celui-ci serait le moyen de lutter contre les menaces systémiques. Garantir des minimums sociaux (éthique minimale) permettrait à chacun de s'efforcer afin de mener une vie heureuse (éthique maximale); à son tour cela favorise l'intégrité et, finalement, la confiance, qui est le capitale social par excellence et qui nous donnerait d'avantages sociaux très importants.

La démocratie délibérative ne recule pas face aux attaques des théories agonistes de la politique: la dissidence est également pour elle un élément essentiel. Jacques Rancière et Chantal Mouffe estiment que Habermas se trompe avec son désir et avec ses présupposés idéalistes qui sont sur la base de son idée de "communication rationnelle et non dénaturée". Rancière affirme que cela conduit à l'anti-politique parce qu'on fait le jeu au pouvoir et parce qu'on ne fait que préserver le *statu quo* si l'on prolonge à l'infini la délibération. Lorsque quel qu'un de puissant demande à son subordonné "As-tu compris?" il n'adopte en aucun cas une attitude performative mais ce qu'il essaye de faire s'est de laisser claire qui est le patron et qui obéit à un ordre; indépendamment du fait que l'ordre soit légitime ou que la relation même de subordination soit légitime. En ce sens, le droit ("police") peut être identifié avec un certain degré de violence et d'exclusion; et ce que nous appelons démocratie ne serait-ce, tout simplement, que sondage d'opinion. La vraie démocratie (ce que Rancière appelle "politique") correspondrait à ces rares moments où les exclu (ceux qui ne sont pas comptés), arrivent à mettre en cause l'ordre établi et cherchent à ouvrir une porte ou même à le bouleverser. Vu de cette façon il semble ridicule la prétention d'unir deux moments si antagonistes comme l'état de droit (police) et la démocratie (politique): seulement s'il y a une vraie démocratie la primauté du droit cédera ou ouvrira ses portes.

Mais comme nous avons voulu éclaircir, Rancière oublie que Habermas ne parle pas d'un état de droit factique, mais d'une idée du droit et de la Constitution. D'où, s'il est vrai que la théorie politique de Rancière peut nous servir à la critique, comme un moment négatif qui essaye de nous rendre conscients de la violence du système, il ne sera pas moins vrai que la "situation idéale du discours" et aussi l'idée sur laquelle se base son État de droit sont deux éléments qui servent à la fois proactivement et critiqueusement. Critiquer la démocratie actuelle (comme n'étant que sondage d'opinion) et le droit (comme n'étant que pure violence), en promouvant un affrontement politique dans lequel les exclus lutteraient pour obtenir une égalité non seulement formelle mais matérielle, c'est quelque chose de vide (et dangereux) si les critères ne sont pas fournis. Face à cette lacune, la découverte de la "situation idéale de discours" par la pragmatique formelle (en relation avec la forme juridique) explique le raid de Habermas sur la théorie du droit: l'auto-gouvernement démocratique et l'égalité juridique de tous les citoyens ne peuvent pas être considérés l'un sans l'autre. Chacun présuppose l'autre puisqu'un peuple qui cherche à se gouverner ne peut pas s'imposer des contraintes antérieures; mais en même temps, nous savons déjà que le "système de droits" n'est pas une contrainte mais plutôt une condition de possibilité du processus démocratique lui-même.

La dissidence et la politique sont également des éléments essentiels pour Habermas, qui est bien conscient que seulement une société civile avec une culture politique libérale et dynamique (c'est à dire, habitué à la dissidence et à la mobilisation) peut lutter et maintenir une séparation adéquate face à l'État et face aux puissances qui cherchent à s'en approprier d'elle (à la coloniser). Seule la lutte politique (à travers la désobéissance civile, par exemple) pourra freiner les pouvoirs factuels et réviser dynamiquement les principes universels sur lesquels le constitutionnalisme et la procédure démocratique elle-même devraient reposer. Seulement ainsi pourrait donc apparaître la légitimité à partir de la légalité. Nous avons conclu donc que la démocratie radicale ferait mieux de faire face au légalisme autoritaire de ceux qui se remontent à Schmitt et réduisent la "politique" à la "police".

En ce qui concerne l'avis de Hardt et Negri, il est difficile d'approfondir dans leur exposé théorique et de n'extraire aucun apprentissage. Selon leurs présupposés, à peine matérialistes (par peu clairs), ils croient qu'ils peuvent démontrer que le capitalisme engendrera la possibilité même de commencer un nouveau projet politique vraiment démocratique: l'expansion du capitalisme dessine ce qu'ils appellent "Empire" (un cosmopolitisme bourgeois –qui mélange les pouvoirs économique, politique, sociale, culturel et militaire– qui englobe tout, qui brouille les frontières et qui nous assujettit à tous); mais ceux qui sont assujettis par cet Empire sont des travailleurs de plus en plus immatérielles, à savoir, des personnes utilisant le cerveau afin d'ajouter de la valeur et donc non si facilement interchangeable que les travailleurs âgés et, surtout, pas si dépendants des moyens de production que les travailleurs l'étaient de l'usine. Par conséquent, l'Empire qui englobe tout commence à produire, de l'autre côté de la médaille, ce qui serait conceptualisé comme "Multitude": le capitalisme génère une Multitude (quelque chose qui englobe aussi tout et qui n'a pas non plus de frontières –à ne pas surtout confondre avec une foule–), dont ses exigences de subjectivation (les postulats politiques de ses composants afin d'être tenus en compte en tant qu'êtres égaux formelle et matériellement) montreraient l'apparition d'un rare sujet cosmopolite constituant. Ces auteurs essayent ainsi de nous ouvrir à un nouveau paradigme post-étatique, en nous empêchant paradoxalement de pointer du doigt un ennemi particulier (par exemple, les États-Unis), puisque selon eux l'ennemi n'a aucune forme particulière et se trouve partout. L'Empire c'est aussi nous; et Multitude peut être aussi l'un des ceux qu'aujourd'hui nous oppriment. Mais quand Negri est confronté à ses lacunes théoriques il n'hésitera pas à avouer que de temps en temps il sent que "souvent, fatigués, nous proposons des choses avec la seule idée de confronter les perceptions et les idées fixes et non tellement pour donner des fils d'argumentation."

*Nous concluons par le moment, avec un certain réalisme, qu'à l'heure actuelle, seuls les Etats garantissent un système crédible de droits et libertés; et d'ailleurs ils accumulent une culture politique qui nous permet de les maintenir ou les recomposer. De plus, la juridisation démocratique du pouvoir ne peut jamais oublier que la politique c'est le pouvoir, et donc le conflit. La dimension épistémique de la démocratie n'est rien de plus qu'un point de fuite d'une construction sociale qui sera toujours incomplète. En ce sens, sous la volonté de filtrer moralement (sous un régime de réciprocité, transparence, ouverture, *accountability*, etc.) la négociation qui caractérise la politique, Habermas ne cache pas la nécessité de luttes pour la reconnaissance, de*

l'objection de conscience ou encore de la désobéissance civile. Mais, même toutes ces luttes doivent toujours garder une prétention à la validité. Et l'existence d'une telle prétention explique bien pourquoi sa théorie ne doit pas être stigmatisée comme idéaliste et reléguée comme quelque chose d'inutile. Comme Thomas Risse nous enseigne, lorsque les négociations (qui ne sont qu'un jeu de pouvoir nu) ne sont pas à huis clos, elles prendront la forme d'arguments dans une structure triadique: les deux parties de la négociation devraient revêtir sa position en faisant appel à un troisième critère de légitimation qu'ils jugeraient bon pour fermer le désaccord initial entre les deux positions qui s'opposent. Celle-ci, qui semble la seule façon de conserver la légitimité, devient par la même chose la faiblesse du négociateur (qui est soumis à la conscience sociale civilisée); cela nous permet de relier la négociation avec la transcendance dans l'immanence qui se trouve derrière toute action communicationnelle. Sans tomber dans l'idéalisme, il est plausible la tendance à l'unité depuis la multiplicité des voix.

Peut-être trop vite Habermas dit qu'il n'est pas en jeu la soumission du pouvoir autoritaire des États. Dans le chapitre 8 nous avons essayé d'approfondir sur le dard réaliste (avec sa thèse triple: ce sont les États et non les individus les sujets du droit international; entre eux il n'y a aucun critère de justice à partir duquel soient mesurables les intérêts politiques; le seul mécanisme d'inhibition est l'équilibre des pouvoirs); nous avons essayé de voir si les thèses réalistes terminent avec les rêves cosmopolites ou si, au contraire, Habermas donne des bonnes raisons et des motivations suffisantes pour s'enlever le dard.

La viabilité d'une nouvelle souveraineté à plusieurs niveaux est minée par les successives demandes régionales de sécession qui affligent les anciens États souverains en pleine crise. Un cas paradigmatique est le catalan; non seulement parce qu'il s'agit d'un cas prochain, mais surtout parce que, sans avoir un seul motif légitime qui puisse soutenir démocratique et légalement sa demande (selon les "critères correcteurs" classiques du droit international), le gouvernement catalan utilise des méthodes qui passent par la désobéissance des sentences, par promouvoir la désobéissance fiscale et par la création d'institutions étatiques parallèles. Alors, si un État qui jouisse des pouvoirs souverains classiques n'est pas capable d'obliger une région prospère à se soumettre au processus démocratique, il devient difficile d'imaginer comment fera l'UE (où les États peuvent en principe quitter l'Union à volonté), de sorte que tous les États se soumettent volontairement (sans craindre la sanction d'un pouvoir exécutif européen) aux décisions qui résultent d'une procédure juste et démocratique. La position de pouvoir exercé par l'Allemagne, est un autre contre-exemple évident. Malgré Habermas, les organisations internationales type UE devraient, dans le moyen terme, essayer peut-être d'acquérir une souveraineté orthodoxe (celle à la source de la communauté déjà constituée) plus similaire à celle qui se donnèrent en fin les États-Unis: les treize colonies devinrent Confédération et, par conséquent, une Union indestructible d'États fédéraux indestructibles.

Le paradigme hégélien de la reconnaissance mutuelle ne conduit pas nécessairement à opposer unes souverainetés aux autres. La gauche internationaliste, à partir d'hypothèses réalistes, met aussi en question les rêves cosmopolites. Rancière nous prévient que le potentiel émancipateur des droits de l'homme (l'égalité radicale de tous avec tous) ne doit pas nous faire oublier la

nécessité de subjectiver efficacement notre identité civique dans un *demos* spécifique. Contre les abstractions des droits de l'homme on doit rappeler, avec Marx et Arendt, que le citoyen est le seul à vraiment exister (pas l'homme) puisqu' il souffre l'injustice dans sa peau. Mais Rancière n'est pas si loin de Habermas que ça: les deux croient que la justice exige de partager un même *demos*; que les droits de l'homme contiennent une valeur heuristique; et depuis ces termes, les deux envisagent un horizon cosmopolite, soit en "rétablissant le lien" politique, soit en restaurant la "souveraineté populaire volée par les impératifs systémiques".

D'autres auteurs de cette même gauche internationaliste avertissent également de l'importance de l'État pour encadrer les conflits politiques et la reconnaissance mutuelle sur laquelle s'assied l'égalité citoyenne de droits et d'obligations. Cependant, ils proposent d'approfondir sur la justice internationale: si ce n'est pas en mettant l'accent sur les subjectivations individuelles il sera sans doute en défendant la création de grands blocs contre-hégémoniques, capables de recomposer l'équilibre classique entre les pouvoirs. Face à eux, nous avons essayé de montrer que le paradigme hégélien de la reconnaissance mutuelle (le besoin que nous aurions de l'autre "pour" constituer une identité ne signifie pas que celle-ci doive se construire "contre" l'autre) ne conduit pas nécessairement (malgré Hegel, Taylor ou Schmitt) à la nécessité d'opposer unes souverainetés aux autres.

Ne pas reconstruire un ordre juridique et politique supranationale, en prenant soin bien sûr de l'évolution temporelle du facteur de la justice, implique accepter d'avoir un vide juridique qui conduit à approfondir dans un mauvais gouvernement et à favoriser les perversions systémiques. On pourrait concéder à Mouffe qu'il y a beaucoup de faux cosmopolites qui cherchent à effacer les frontières existantes avant que les conditions matérielles pour le faire de façon équitable existent vraiment. C'est pour ça que loin de se plonger directement dans le cosmopolitisme, Habermas maintient les États dans sa proposition et conçoit un ordre dans lequel les grandes organisations internationales seront les acteurs qui devront se faire face. Bien sûr, cela se ferait en vertu des principes universels (droits de l'homme) qui seront responsables de hiérarchiser et d'organiser le système.

Il est vrai aussi que nous devons admettre avec Zolo, comme le montre la composition asymétrique du Conseil de sécurité de l'ONU, qu'il est difficile d'imaginer un régime démocratique au-delà de l'État-nation, outre la portée qui suppose le problème du pouvoir. En dehors de la reconnaissance explicite d'un équilibre de la terreur, des soupçons vont émerger que l'ordre du monde est contrôlé par les intérêts politiques et économiques des grandes puissances; notamment les EEUU. Mais cette observation n'est que le point de départ de la nécessité de constitutionnaliser le droit international. Il s'agit de partir de ce qu'on a (un droit intergouvernementale dont les sujets sont les États) pour plonger lentement dans un droit démocratique dans lequel puisse entrer, en tant que sujets juridiques co-souverains, les citoyens du monde.

Nous avons défendu la possibilité d'avancer dans le cosmopolitisme malgré les grandes différences économiques et l'absence actuelle d'institutions solides et capables de canaliser une intégration mondiale des économies comme celle de la Chine. Les

déséquilibres qui se produiraient représentent des difficultés pragmatiques pour prendre en charge le facteur temps du point de vue de la justice. Cependant, il n'est pas vrai qu'il y ait une impossibilité pratique insurmontable; et, puisque la pauvreté dans le tiers monde est directement liée à un système économique et politique mondial qui est trop adapté aux intérêts de l'Ouest, nous avons le devoir de remodeler la gouvernance mondiale afin de créer des structures symétriques et démocratiques. Le même devoir que l'Allemagne a vis à vis des autres pays européens qui souffrent aujourd'hui ses recettes ordo-libéraux.

Vraiment, il n'y a pas de gouvernement économique sans gouvernement politique (seulement un gouvernement partagé empêchera un État donné d'entreprendre des politiques économiques qui créent des externalités néfastes pour leurs voisins). Et ce n'est non plus viable un gouvernement politique sans gouvernance économique (unité de décision en matière économique, financière et sociale). Pour éviter les risques d'une intégration européenne trop rapide, Habermas nous rend compte du processus de prise de décision à "double majorité" (d'États et des citoyens) et propose une composition juste du Parlement européen, qu' à partir d'une représentation équitable, soit capable de pondérer la grande différence d'habitants parmi les États membres.

La proposition de Habermas se situe dans un spectre idéal pour freiner la déréglementation néolibérale sans perdre de vue les conditions matérielles et sans tomber dans les abstractions morales et institutionnelles de certaines propositions cosmopolites. Nous n'avons plus de choix, si vraiment nous voulons éviter d'ériger une République mondiale mais nous avons aussi l'intention de dépasser le pervers équilibre du pouvoir: nous devons examiner les voies intermédiaires qui proposent une hiérarchie cosmopolite du droit international pour faire face aux injustices héritées. Bien que tout cela réduise les attentes et les illusions, c'est mieux partir de la base que la structure de l'ordre international est injuste et qui n'a point contribué à promouvoir une paix durable, précisément parce que celle-ci dépend des conditions sociales. Il faudra forcer les conditions institutionnelles de ces "négociations *fair*" pour briser les déséquilibres de pouvoir d'une politique internationale classique. Et cela se fera par ordre de classement selon le critère de légitimité qui fournissent les droits de l'homme (inspirés par le "code qui est le droit" et donc par le "système de droits" lui-même). Ces droits devraient nous aider à remplacer la confrontation par la coopération; ils constitueront à la fois l'objectif et les conditions de possibilité des processus discursifs qui doivent se produire dans chaque sphère publique étatique; seulement s'ils sont garantis dans tous les États on verra fleurir toutes les sphères de l'opinion publique nationales dans lesquelles, à son tour, on pourrait voir l'émergence de multiples pouvoirs communicationnels capables de justifier démocratiquement chaque niveau de la souveraineté. Une fois émergés ces pouvoirs, selon qu'il soient capables d'influencer les uns sur les autres à travers la transnationalisation progressive des sphères publiques, on pourrait conclure qu'il est possible de générer le pouvoir communicationnel suffisant pour ancrer les pouvoirs publics transnationalisés aux sources de légitimité qui vient des États.

Néanmoins, il semble difficile de croire au cosmopolitisme sans se demander par une possible forme étatique de l'Organisation mondiale. De toute évidence, la hiérarchie de l'ordre international est essentielle pour progresser vers le cosmopolitisme. Mais ce qui n'est pas clair du tout c'est

qu'il soit possible d'obtenir vraiment cette hiérarchie avec la seule délégation du pouvoir exécutif des États; c'est à dire, sans un certain degré de monopole légitime de la violence dans le monde entier. Comme nous l'avons déjà éclairci, il semble que Habermas repose beaucoup trop sur la distinction conceptuelle entre "constitution" et "État". Nous devrions peut-être rediriger nos yeux vers un type de politique globale plus proche de la forme de l'État, et qui permette de répondre de façon convaincante au problème du pouvoir politique; un problème qui se réduit à comment serait-il possible d'obliger *tous les États* à faire respecter la législation cosmopolite.

La critique démocratique contre le cosmopolitisme n'est pas non plus judicieuse lorsqu'elle souligne le lien entre l'auto-gouvernement démocratique et la représentation territoriale. L'absence d'institutions solides et le manque de transparence dénaturent le processus démocratique; par conséquent, on devrait souligner, selon eux, que la représentativité, la transparence et le contrôle démocratique ou la responsabilité sont garantis au sein de chaque État membre de l'ordre international.

Un cosmopolitisme basé sur des itérations démocratiques ne traite pas le problème juridique et politique et ne fait aucun apport au-delà du patriotisme constitutionnel de Habermas. Le cosmopolitisme de Seyla Benhabib croit qu'il serait suffisant d'ériger des frontières poreuses, en favorisant les itérations démocratiques entre les citoyens et les résidents, et en promouvant une éducation cosmopolite qui respecte le pluralisme de l'identité et qui, par conséquent, rejette les identités collectives étanches. Avec ça on pourrait régénérer démocratiquement les droits fondamentaux garantis par l'État (en faisant coïncider, discursivement, ceux qui sont concernés *par* la loi et les auteurs *de* cette loi) en garantissant son universalisme. Ce qui n'est pas clair du tout c'est ce que cette proposition apporte au patriotisme constitutionnel, qui est déjà débiteur des espaces sauvages de la communication et des modulations d'identité qui se produisent en fonction de la transcendance de certaines luttes pour la reconnaissance. Et ce n'est pas clair non plus pourquoi nous ne pouvons pas plonger dans un cosmopolitisme juridique et politique qui vise à créer une communauté de justice mondiale. Sinon, c'est impossible de comprendre comment chaque État (sans une institution politique capable de contrôler le marché) pourrait générer, en pleine "race to the bottom", les revenus suffisants pour maintenir un État providence, sans lequel les droits de l'homme seraient perdus.

Pensky n'ajoute pas beaucoup plus. Il vise à rendre les itérations (noyau des théories délibératives –et ce qui n'est qu'un phénomène sociologique qui se produit dans la sphère publique de toute société moderne–), le nouveau paradigme avec lequel faire face aux défis de la démocratie et de l'immigration. Il nous encourage à ne penser plus l'immigration comme une question légale, ni la démocratie comme ce qui s'érige dans une communauté politique où il existe déjà une *solidarité épaisse* (peut-être comme celle naturaliste/ethnique/communautaire ou bien comme celle volontariste/républicaine/universaliste). Contre ceci il mettra en valeur, par opposition, une *solidarité fine* qui lie les sujets chaque fois qu'ils échangent leurs actions communicationnelles, ou ce qui est ici à peu près la même chose, leurs itérations démocratiques. Cette solidarité fine serait universelle parce que, à moins que nous

tombions dans l'auto-contradiction performative, nous ne pouvons pas exclure quelqu'un de la conversation sans lui donner une explication, c'est à dire, sans lui inclure réflexivement à nouveau. Néanmoins, déréglementer l'espace public afin de promouvoir les itérations, sans essayer simultanément d'institutionnaliser de nouveaux et de plus grands canaux de participation, ne semble pas assurer la meilleure procédure démocratique: il devrait toujours y avoir un noyau institutionnalisé dans lequel puissent être utilisés les arguments offerts par l'opinion publique. Cependant, au lieu de cela, Pensky se contente de proposer quelque chose d'indéfinie et de négative: il proposera que dans les constitutions soit fixée une "exclusion réflexive", c'est à dire, que la propre constitution devra éclaircir quelles personnes sont protégées par elle et qui sont ceux qui ne jouissent pas de sa protection. De cette façon nous serions obligés de justifier pourquoi sont exclus ceux qui peuvent avoir intérêt à devenir citoyens. Et cela encouragerait encore la garantie des droits civils, qui ne coûtent pas beaucoup d'argent à l'État; et de là à garantir les droits politiques (et ensuite les sociaux pour assurer à son tour les politiques) il n'y aura que deux pas. Ainsi, Pensky voudrait implorer le système depuis l'intérieur, en forçant un changement de paradigme.

Il sera nécessaire de juridifier et rationaliser la cosmopolitique existante. Il ne faut pas choisir entre la démocratie ou une politique mondiale déréglementée, mais d'assujettir à des procédures démocratiques la cosmopolitique qui existe déjà (la politique mondiale et le tissu chaotique du droit international) et qui influence tellement les décisions des gouvernements nationaux que l'on peut pratiquement dire qu'elle (cette cosmopolitique factuelle) nous a volé notre souveraineté populaire. Mais les droits ne peuvent pas être garantis sans pouvoir politique: la liberté et les droits des individus s'asseyent sur le pouvoir des individus mêmes pour s'auto-gouverner et établir des normes qui leurs mettent à l'abri de la domination des autres, c'est à dire, sur la citoyenneté, qui est ce qui nous donne le droit d'avoir des droits. Et aujourd'hui la demande de liberté et de droits de l'homme doit se produire dans le contexte de l'humanité, entendue comme communauté politique pleinement inclusive. C'est ce qui nous pousse à concevoir une voie au cosmopolitisme juridique et politique afin de construire un pouvoir politique contrôlable. Autrement il n'y aurait pas de démocratie.

Nous devons institutionnaliser l'accountability. Envisageant cette entreprise, nous avons montré les possibles moyens d'institutionnaliser la responsabilité ("accountability"), en étudiant brièvement les propositions de Joseph Nye et Robert O. Keohane. Cependant, presque toutes les solutions proposées par eux ne sont guère démocratiques. Toutes sauf l'appel à la *réputation*, laquelle n'est pas par hasard liée à la formation délibérative de l'opinion publique. L'influence de celle-ci a vraiment servi à conditionner démocratiquement les politiques internationales de l'Occident. Par conséquent, si ce qu'on veut c'est approfondir sur l'*accountability*, cela serait plus intéressant de défendre, avec Patrizia Nanz et Jens Steffek, les avantages de la délibération et de la participation politique afin que les destinataires jugent bonnes les normes internationales. Le défi sera d'institutionnaliser de manière adéquate les mécanismes internationaux pour l'*accountability* (transparence, disponibilité et diffusion de l'information, prévenir la clientélisation de la société civile, etc.). D'où proviendrait ce nouvel élan à institutionnaliser? Et, même si l'on

réunissait les forces suffisantes, il serait toujours difficile d'échapper au dard réaliste: pourquoi les États accepteraient s'assujettir à l'opinion publique? Le plus facile sera d'imputer la responsabilité pour les problèmes à des facteurs sans visage (marchés, "hommes en noir") ou à d'autres niveaux souverains.

Il n'y a pas d'accountability sans responsiveness, c'est à dire, sans que les citoyens puissent déposer les mauvais détenteurs du pouvoir public. À cette fin, Richard Falk propose différentes options pour créer un Parlement mondial. Mais plus intéressante et proche à la proposition de Habermas semble celle de Patomäki: celui-ci demande au Parlement de ne pas légiférer, mais d'interpréter et de systématiser l'énorme quantité de droit international existant. Il pourrait interpréter les droits fondamentaux d'une façon interculturelle: cela permettrait de clarifier les principes universels qui doivent structurer l'ordre juridique dans son ensemble et permettrait aussi encadrer la négociation politique au niveau transnational. En outre, il constituerait un véritable pôle de génération d'opinion publique mondiale à partir duquel les citoyens du monde pourraient s'identifier; et d'où une véritable rétroaction pourrait commencer.

Le dard réaliste sera enlevé si nous sommes capables d'adopter une auto-compréhension cosmopolite. Évidemment, tout n'est pas résolu. Non seulement il faudrait encore stimuler l'imagination politique des citoyens afin qu'ils soient aussi capables de s'identifier en tant que citoyens du monde; il resterait encore que les propres députés ne défendent pas les intérêts particuliers de leur État. Et pourtant, le problème réaliste de pouvoir ne serait pas résolu du tout puisque le pouvoir resterait encore dans les mains des États. En fait, si tout n'est pas résolu c'est à cause du réalisme (dans les deux sens) de la proposition de Habermas: il ne se contente pas, comme d'autres auteurs, de faire une déclaration de principes et de proposer un Parlement mondial, un exécutif mondial et un système judiciaire global. Il essaye de lancer une proposition crédible à partir de la facticité dans laquelle nous vivons; il nous propose la voie à suivre, en répondant pragmatiquement aux problèmes auxquels il faut faire face. Et tout ça nous conduit toujours aux mêmes points: il est nécessaire de construire une sphère publique mondiale fondée sur la transnationalisation des sphères publiques; et à cette finalité (ou à partir d'elle), les citoyens et les États doivent en même temps adopter l'auto-compréhension de la communauté internationale.

Les États ne devraient pas préserver un mode de vie si celui-ci entrave la réalisation de la justice mondiale. Dans le chapitre 9 nous avons discuté le troisième présupposé avec lequel Habermas renforce la préservation des États dans son modèle: à son avis, les États préserveraient un mode de vie qui serait digne d'être conservé. À notre avis, cependant, puisque Habermas ne semble pas interpréter correctement cette thèse par rapport au principe de subsidiarité bien entendu, on dirait qu'il lance un dard communautariste contre sa propre proposition. C'est pour ça que sa défense des droits de l'homme semble plutôt peut ambitieuse.

La défense cosmopolite exige la réfutation des présupposés communautaristes. Nous savons que la viabilité d'une politique intérieure mondiale sans un gouvernement mondial implique que

les peuples et les citoyens doivent se comprendre eux-mêmes comme des membres de la communauté internationale. Seulement si cette réflexion identitaire (capable d'abstraire notre supposé lien substantiel à la communauté éthique et de faire ressortir une conscience cosmopolite) se produit, il sera crédible de voir les États déléguant ses pouvoirs coercitifs à l'Organisation mondiale. Ça c'est quelque chose qui nous rapproche à l'individualisme (par définition, on ne peut s'identifier avec tous les êtres humains que dès l'individualisme) et qui doit nous éloigner d'un communautarisme, aux présupposés organiques, qui fragmente les hommes au sein de communautés politiques en érigeant des barrières d'entrée, bien si ce n'est que sur le plan culturel. Nous avons donc essayé de sauver l'autonomie morale de l'individu et la réflexivité (nécessaire pour abstraire l'auto-compréhension des citoyens du monde) en réfutant les quatre faux présupposés communautaristes qui pourraient mettre en péril l'architecture conceptuelle habermasienne.

Le présupposé ontologique donne la prévalence à la communauté sur les contributions individuelles en tordant les présupposés de l'interactionnisme symbolique de GH Mead. Cependant, la plupart des critiques que notre auteur reçoit à cet égard dénaturent, tout simplement, la valeur qu'il concède à l'éthicité, au monde de la vie, à la culture et à la personnalité que l'individu acquiert à travers la socialisation. *Le présupposé instrumental*, qui défend pour une raison pragmatique de maintenir l'homogénéité au sein de la communauté, n'est qu'une façon de prioriser les intérêts particuliers aux devoirs de justice; au lieu d'admettre que "la culture est politique" et que, par conséquent, elle devrait pouvoir être critiquée, cette prémisse essaye de nous faire oublier que l'identification nationale est simplement la construction d'une "communauté imaginée" et que, par définition, elle peut être artificiellement construite (et corrigée à volonté) sur un niveau plus large. *Le présupposé de la valeur* affirme qu'une plus grande intégration politique est indésirable parce que nous mettrions au même niveau des modes de vie différents au lieu de donner la priorité à notre propre ethos; c'est évident que cela viole le principe de la tolérance et ignore que l'autonomie est le principe qui marque la limite de la diversité. Et *le présupposé psychologique* cherche à nier la possibilité d'étendre la compassion au-delà du groupe national étroit; il oublie, bien sûr, que si nous pouvons sentir de la compassion pour des centaines de millions de personnes qui s'identifient avec une communauté imaginée, nous pouvons volontairement générer de nouvelles "communautés imaginées" et d'étendre la compassion. Et en tout cas, il oublie la distinction fondamentale entre la compassion (qui, sans doute, devrait s'étendre à l'autre inconnu) et la solidarité, catégorie clé de la philosophie politique.

En somme, le communautarisme (morale) et le nationalisme (politique) ne sont guère séparables; à partir des thèses des premiers se fonde le principe nationaliste: à chaque nation correspond un État. Il convient donc lire des auteurs comme Benedict Anderson, Ernest Gellner ou Eric Hobsbawm si nous voulons faire face à ceux qui disent que les nations ont un caractère naturaliste et, surtout, pour démasquer les intérêts, souvent cachés, du nationalisme: par exemple, maintenir ou augmenter le taux de profit du capitalisme. Cela pourrait expliquer, par exemple, à la fois l'étatisme allemand au sein de l'UE (qui est vouée à l'intergouvernementalisme croissant en raison de la prévalence du Conseil européen) et la vague sécessionniste des régions les plus riches, comme c'est le cas de la Catalogne.

Le cosmopolitisme moral a des bonnes intentions, mais il ne nous est pas très utile à cause d'un manque de catégories politiques. Avec le cosmopolitisme moral on a cherché à promouvoir et répandre la compassion, caractérisée par Martha Nussbaum comme un sentiment naturel qui nous lie à tous les "autres", au moins potentiellement. Un sentiment éduicable par un caractère vertueux qui doit s'étendre au-delà de ceux qui, d'aujourd'hui, partagent avec moi la langue, la communauté ou de la nation. C'est un sentiment renforcé par notre capacité d'engager dans un discours interculturel et d'arriver à un accord sur les droits de l'homme: cela est possible parce que chaque langue contient des notions comme la "vérité" (Appiah); parce que, d'un point de vue interne, celui qui suit une tradition sera presque toujours prêt à la défendre raisonnablement et, par conséquent, sera quelqu'un d'ouvert au dialogue (Waldron); ou parce que la modernité nous a tous laissé une série de différenciations auxquelles nous devons faire face, parmi lesquelles on remarque les marchés économiques et l'Etat bureaucratique (McCarthy).

Seulement le cosmopolitisme juridique et politique, lequel vise à institutionnaliser une nouvelle communauté politique supranationale, assure une "solidarité" cosmopolite. Il est nécessaire d'abandonner la voie ouverte par le cosmopolitisme moral puisqu' elle ne conduit pas à la justice; le fait d'attribuer un sens moral à la frontière, comme le fait Appiah, contribue à ce que nous ne soyons pas capables d'observer que des vagues (et très peu convaincantes) "obligations fondamentales" aux étrangers. La solidarité, qui émergerait de reconstruire un lien politique et juridique plus large, serait la voie pour faire face au pervers corollaire communautaire: "Si nous sommes différents et si l'altruisme est limité... nous n'avons aucun autre choix que de limiter à ceux qui nous sont proches les questions de justice". Eh bien, si la démocratie doit être supranationale (pour honorer les droits de l'homme, pour préserver la souveraineté populaire face aux contraintes financières et, finalement, pour faire face à notre culpabilité politique par rapport aux injustices actuelles), la seule voie digne qui reste est celle d'étendre la solidarité. Puisque c'est l'élément qui caractérise le patriotisme constitutionnel, nous savons déjà que cette mesure requiert d'approfondir sur la réflexion (abstraction) de l'identité politique.

Le concept de solidarité fait référence à la relation éthique-politique-juridique des citoyens (des membres égaux d'une communauté politique de laquelle ils sont souverains) et, en tant que telle, elle garde dans son intérieur un visage de Janus: à l' idée nationaliste du dix-neuvième siècle (qui fait référence à une "identité commune") il est nécessaire d'ajouter l'idée libérale-illustrée d'une "solidarité abstraite", réciproque, ouverte à la dissidence, à la liberté individuelle et à l'égalité sociale. D' une part, on ferme une communauté autour d'un "nous" exclusif qui réfère à ceux qui partagent un contexte politique et vital et qui assument certaines "obligations éthiques" parce qu'ils comprennent que cette réciprocité est maintenue dans le temps. Mais d'autre part, cette solidarité, qui se prétend libre et volontaire, constitue un élément de pression capable d'enlever la légitimité du pouvoir politique investi préalablement par elle-même. Ce volontarisme est lié à l'autonomie et à la valeur de l'individu comme unité morale; c'est pour ça qu'il nous amène à penser que les démocraties doivent être trans ou supranationale (pour ne laisser personne assujetti aux externalités politiques qui échappent à leur influence sur la prise de décision) et que, par

conséquent, la solidarité devrait s'étendre, comme lien juridique et politique réciproquant, vers l'auto-gouvernement de tous les êtres humains.

Craig Calhoun affirme que l'extension du lien de solidarité (compris dans un sens républicain mais non-communautariste et lié au pouvoir communicationnel d'Arendt) pourrait être atteint en encourageant les interactions des différentes sociétés civiles dans un espace public de plus en plus transnationalisé. Puisqu'on ne sait pas quelle est la contribution que cette révision nous offre (au-delà du patriotisme constitutionnel de Habermas et de son engagement afin de transnationaliser les sphères publiques), nous avons profité pour approfondir dans la lecture que Max Pensky nous offre à propos de l'action communicationnelle. Puisque toute exclusion est une action communicationnelle, celui qui est exclu peut demander les raisons de son exclusion; eh bien, ceci nous ouvre à l'inclusion de la communication et de la création efficaces, bien que très fins, liens de solidarité.

Le mieux afin de reconstruire la solidarité sera mettre la charrue avant les boeufs et composer un système de partis supranationaux. Bien sûr, pour que cette transnationalisation des sphères publiques se produise correctement, et que la société civile s'amalgame autour d'un dissentiment raisonnable qui serait fourni par une bonne opinion publique, il devient pertinent la proposition de Kumm d'établir un système supranational de partis politiques. C'est ainsi que l'on produirait un débat sérieux entre différentes alternatives, où les opposants politiques formeraient des blocs transnationaux comprenant non seulement quelques nationaux mais aussi des citoyens d'autres pays (maintenant tous seraient également citoyens du même projet politique); un projet où, par conséquent, les autres États ne seraient plus des ennemis. S'il manque un ethos supranational commun, il semble que nous pourrions le créer juste en mettant la charrue (les parties) avant les bœufs.

Un excès de réalisme ou une mauvaise interprétation du principe de subsidiarité ravive la lame qui sépare le éthique et le moral et conduit Habermas à nous offrir une proposition libérale (plutôt que républicaine) qui aboutissant à une faible défense des droits de l'homme. Enfin, critiqué le communautarisme comme bâtons dans les roues du cosmopolitisme, il nous reste à proposer une lecture habermasienne des droits humains plus ambitieuse que celle faite par Habermas lui-même. Il s'avère qu'à force d'insister sur le rôle des États, en tant que garants de formes de vie qui en valent la peine, Habermas affine à nouveau la lame qui sépare les questions morales (les droits de l'homme, qui devraient être garantis par l'Organisation mondiale) des questions éthico-politiques (écologique, technologiques, économiques et financières), en rétablissant des "règles de bâillon". Nous comprenons que Habermas se méfie *par le moment* de la légitimation politique (démocratique) qui puisse s'attirer une grande liste de droits (il se méfie d'un état de droit à échelle mondiale) et que c'est pour ça qu'il soustrait quelques droits au camp démocratique (sur la base qu'ils seraient soutenus grâce au cri d'indignation de l'humanité dans son ensemble), en faisant, malheureusement, boiter sa théorie sur le côté républicain et en assurant un blindage libérale. Il s'assure ainsi que ces droits seront garantis (selon sa proposition) par l'Organisation mondiale. Deux problèmes découlent: d'abord, en séparant si nettement la démocratie et la primauté du droit, non seulement on soustrait la légitimation (les principes universels, sur lesquels

l'ensemble du processus de constitutionnalisation cosmopolite du droit international se hiérarchise, ne s'attireraient pas l'appui suffisant) mais on rend beaucoup plus difficile la pondération nécessaire des droits supranationaux; d'autre part, au système international de négociation (c'est à dire, à la lutte politique –intergouvernementale–) seront reléguées des questions si pertinentes du point de vue moral (de la justice) comme l'écologie, l'économie ou les finances. Par conséquent, nous avons conclu que si Habermas veut préserver son attachement à la démocratie délibérative il ne devrait pas soustraire à la délibération une énorme quantité de droits de l'homme.

En essayant de l'aider, et étant conscients que ses propositions d'institutionnalisation ne visent qu'à ouvrir une voie dans une époque de cosmopolitisation (non cosmopolite, mais en procès), nous avons pensé qu'il serait convenable de donner quelques notes sur le principe de subsidiarité, qui est celui qui donne sens à la proposition de caractère fédérale qui se cache derrière la souveraineté partagée multiniveaux: chaque compétence doit résider au niveau administratif le plus proche au citoyen, à condition d'exercer efficacement les tâches assignées. Laquelle chose, bien sûr, implique que le pouvoir constituant (citoyens et peuples du monde) devrait pouvoir s'attribuer la fonction souveraine qui consiste à être capable de réassigner la répartition des compétences; c'est à dire, implique de marcher vers l'acquisition des pouvoirs souverains classiques, vers un modèle cosmopolite étatique. Otfried Höffe est celui qui mieux développe le principe de subsidiarité, en se conduisant vers une proposition de "république du monde subsidiaire et fédérale"; une proposition compatible avec celle de Habermas, mais avec une plus grande portée cosmopolite. Et cette plus grande portée est dû, entre autres choses, à qu'il préfère relativiser les présupposés sur lesquels Habermas soutient la préservation des États: pas tous les États garantissent correctement les droits fondamentaux (de sorte que la peur à sa perte ne peut pas nous inhiber d'avancer vers le cosmopolitisme); par rapport à la critique réaliste, Höffe appelle à la conscience universelle de la loi; et en ce qui concerne la critique démocratique, il note que l'expansion de la démocratie n'empêche pas les guerres ni nous aide à assurer les droits de l'homme; quant au problème de mettre les cultures au même niveau, il répond que celles-ci dépendent de l'homme et de son jugement dépendra si on préfère les garder ou les transformer.

Pour étayer ce principe, afin que le pouvoir constituant puisse reconstruire l'organisation des compétences, nous avons exposé, en ayant recours à Patomäki, les fonctions qui pourraient contenir un Parlement mondial. Celui-ci pourrait jouer le rôle de l'opinion publique, d'un corps politique visible; et bien qu'il ne disposerait pas (au moins au début) du pouvoir législatif, il pourrait bien avoir la capacité de réglementation. Mais son rôle serait de mettre en œuvre des procédures qui permettent d'interpréter et d'organiser la grande quantité de droit international existant actuellement, ainsi que d'extraire les principes communs qui permettent de réaliser cette tâche. Pour ce faire, il sera nécessaire une interprétation forte de l'agir communicationnel; une interprétation qui favorise la communication et l'échange interculturel (et post-séculaire?) des arguments, sans entrave d'aucune sorte.

Bibliografía:

- **Libros de Jürgen Habermas citados en la Tesis:**

- [1962] *Historia y Crítica De La Opinión Pública: La Transformación Estructural De La Vida Pública*. México: Gustavo Gili, 2002.
- [1963] *Teoría y Praxis: Estudios De Filosofía Social*. Madrid: Tecnos, 1987.
- [1967] *La Lógica De Las Ciencias Sociales*. Madrid: Tecnos, 2007.
- [1968] *Conocimiento e Interés*. Madrid: Taurus, 1982.
- [1968] *Ciencia y Técnica Como "Ideología"*. Madrid: Tecnos, 1986.
- [1971] *Perfiles Filosófico-Políticos*. Madrid: Taurus, 2000.
- [1973] *Problemas De Legitimación En El Capitalismo Tardío*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986
- [1976] *La Reconstrucción Del Materialismo Histórico*. Madrid: Taurus, 1981.
- [1981] *Teoría De La Acción Comunicativa*. Madrid: Trotta, 2010.
- [1981] *Ensayos Políticos*. Barcelona: Península, 1988
- [1983] *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*. Madrid: Trotta, 2008.
- [1984] *Teoría De La Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*. Madrid: Cátedra, 1989.
- [1984-87] *Escritos Sobre Moralidad y Eticidad*. Barcelona etc.: Paidós, 1991.
- [1985] *El Discurso Filosófico De La Modernidad: (Doce Lecciones)*. Madrid: Taurus, 1989.
- [1988] *Identidades Nacionales y Postnacionales*. Madrid: Tecnos, 1989.
- [1988] *Pensamiento Postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990.
- [1990] *La Necesidad De Revisión De La Izquierda*. Madrid: Tecnos, 1991.
- [1991] *Aclaraciones a La Ética Del Discurso*. Madrid: Trotta, 2000.
- [1992] *Facticidad y Validez*. Madrid: Trotta, 2005.
- [1995] *Más allá Del Estado Nacional*. Madrid: Trotta, 2001.

- [1996] *La Inclusión Del Otro: Estudios De Teoría Política*. Barcelona etc.: Paidós, 1999.
- [1997] *Fragmentos Filosófico-Teológicos: De La Impresión Sensible a La Expresión Simbólica*. Madrid: Trotta, 1999.
- [1998] *La Constelación Posnacional*. Barcelona: Paidós, 2000.
- [1998] Habermas, Jürgen & John Rawls. *Debate Sobre El Liberalismo Político*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000.
- [1999] *Verdad y Justificación*. Madrid: Trotta, 2002.
- [2001] *Israel o Atenas: Ensayos Sobre Religión, Teología y Racionalidad*. Madrid: Trotta, 2001.
- [2001] *El Futuro De La Naturaleza Humana: ¿Hacia Una Eugenesia Liberal?* Barcelona: Paidós, 2002.
- [2001] *Tiempo De Transiciones*. Madrid: Trotta, 2004.
- [2003] *Acción Comunicativa y Razón Sin Transcendencia*. Barcelona etc.: Paidós, 2002.
- [2004] *El Occidente Escindido*. Madrid: Trotta, 2006.
- [2005] *Entre Naturalismo y Religión*. Barcelona etc.: Paidós, 2008.
- [2008] Jürgen Habermas & Putnam, Hilary *Normas y Valores*. Madrid: Trotta, 2008.
- [2008] Habermas, Jürgen & Jacques Derrida. *El Derecho Internacional En La Transición Hacia Un Escenario Posnacional: Europa: En Defensa De Una Política Exterior Común*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- [2008] *¡Ay, Europa!* Madrid: Trotta, 2009.
- [2011] *La Constitución De Europa*. Madrid: Trotta, 2012.

- **Artículos de Jürgen Habermas citados en la Tesis:**

- "The European Nation-State and the Pressures of Globalization." *New Left Review* 235, (1999): 46-59.

- "Repita Iuvant." *Claves de Razón Práctica* 190, (2009): 7-10.

- "Discourse Theory and International Law: An Interview with Jürgen Habermas." *European Society of International Law* (2013).

- "¿Democracia o Capitalismo? (Reseña De Un Libro Títulado Gekaufte Zeit – Die Vertagte Krise Des Demokratischen Kapitalismus [Tiempo Comprado. La aplazada/suspendida Crisis Del Capitalismo Democrático] De Wolfgang Streeck)." *Blätter für Deutsche und internationale Politik* (mayo 2013).

- "Democracy, Solidarity and the European Crisis." In *Roadmap to a Social Europe*. Editado por Anne-Marie Grozelier, Björn Hacker, Wolfgang Kowalsky, Jan Machnig, Henning Meyer & Brigitte Unger. Social Europe report, (2013), 4-13.

- **Otros autores:**

Abensour, Miguel. "Utopía y Democracia." *Polis* 6, (2003): 1-9.

Abizadeh, Arash. "Does Collective Identity Presuppose an Other? On the Alleged Incoherence of Global Solidarity." *American Political Science Review* 99, no. 1 (2005): 45-60.

Abizadeh, Arash. "In Defence of the Universalization Principle in Discourse Ethics." *The Philosophical Forum* XXXVI, no. 2 (2005): 193-211.

Aboulafia, Mitchell. *Transcendence. on Self-Determination and Cosmopolitanism*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.

Ackerman, Bruce A. *La Justicia Social En El Estado Liberal*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

Adorno, Theodor W. *Dialéctica Negativa*. Trad. por Jesús Aguirre & José María Ripalda. Madrid: Taurus, 1985.

Aguila, Rafael del. *Crítica De Las Ideologías: El Peligro De Los Ideales*. Madrid: Taurus, 2008.

Alexy, Robert. "Basic Rights and Democracy in Jurgen Habermas's Procedural Paradigm of the Law." *Ratio Juris* 7, no. 2 (1994): 227-238.

Alexy, Robert. *El Concepto y La Validez Del Derecho*. Barcelona: Gedisa, 1994.

Alútz, Juan Carlos. "Una Revisión y Balance Crítico De La Teoría Normativa Postconvencional De J. Habermas." *Política y sociedad* 47, no. 2 (210): 175-193.

Allen, Amy R. "Systematically Distorted Subjectivity?: Habermas and the Critique of Power." *Philosophy & Social Criticism* 33, (2007): 641-650.

Anderson, Benedict. *Comunidades Imaginadas: Reflexiones Sobre El Origen y La Difusión Del Nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

- Apel, Karl-Otto. "Discourse Ethics, Democracy and International Law." *American Journal of Economics and Sociology* Vol. 66, no. 1 (2007): 49-70.
- Apel, Karl-Otto. *Teoría De La Verdad y Ética Del Discurso*. Trad. por Adela Cortina. Barcelona: Paidós, 1991.
- Apel, Karl-Otto. *Estudios Éticos*. Trad. por Ernesto Garzón Valdés, Carlos de Santiago and Ruth Zimmerling. Barcelona: Alfa, 1986.
- Apel, Karl-Otto. *La Transformación De La Filosofía*. Trad. por Adela Cortina. Madrid: Taurus, 1985.
- Apel, Karl-Otto, José Luis L. Aranguren, & Adela Cortina. *Ética Comunicativa y Democracia*. Barcelona: Crítica, 1991.
- Appiah, Anthony. *Mi Cosmopolitismo + "Las Culturas Sólo Importan Si Les Importan a Las Personas"* (Entrevista De D. Gamper Sachse. Trad. por Lilia Mosconi. Argentina: Katz, 2008.
- Appiah, Anthony. *Cosmopolitismo: La Ética En Un Mundo De Extraños*. Trad. por Lilia Mosconi. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Arendt, Hannah. *Sobre La Revolución*. Trad. por Pedro Bravo. Madrid: Alianza, 2004.
- Arendt, Hannah. *Hombres En Tiempos De Oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Trad. por Manuel Cruz Rodríguez. Barcelona etc.: Paidós, 1993.
- Arendt, Hannah. *Crisis De La República*. Madrid: Taurus, 1973.
- Arndt, Felix. "Interparliamentary Union (IPU)." En *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*. Consultado en febrero de 2014, 248.
- Arndt, Felix. "International Parliamentary Assemblies." En *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*. Editado por R. Wolfrum. 2008, 69.
- Arteta, Mikel. "Contra Las Dos Patas Del Secesionismo." *Claves de Razón Práctica* 234, (2014): 50-59.
- Arteta, Aurelio. *La Compasión: Apología De Una Virtud Bajo Sospecha*. Barcelona etc.: Paidós, 1996.
- Barry, Brian. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press, 2001.

- Bauman, Zygmunt. *Daños Colaterales: Desigualdades Sociales En La Era Global*. Trad. por Lilia Mosconi. Madrid etc.: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Baxter, Hugh. *Habermas*. Stanford, Calif.: Stanford Law Books, 2011.
- Baynes, Kenneth. "Discourse Ethics and the Political Conception of Human Rights." *Ethics and Global Politics* 2, no. 1 (2009): 1-21.
- Baynes, Kenneth. "Toward a Political Conception of Human Rights." *Philosophy and Social Criticism* 35, no. 4 (2009): 371-389.
- Beck, Ulrich. *La Europa Cosmopolita: Sociedad y Política En La Segunda Modernidad*. Trad. por Edgar Grande. Barcelona: Paidós, 2006.
- Beck, Ulrich. *La Mirada Cosmopolita o La Guerra Es La Paz*. Barcelona etc.: Paidós, 2005.
- Beetham, David. "Human Rights as a Model for Cosmopolitan Democracy." En *Re-Imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*. Editado por Daniele Archibugi. Standford: Standford University Press, 1998, 58-71.
- Benhabib, Seyla. *Las Reivindicaciones De La Cultura: Igualdad y Diversidad En La Era Global*. Trad. por Alejandro Vassallo. Buenos Aires etc.: Katz, 2006a.
- Benhabib, Seyla. *El Ser y El Otro En La Ética Contemporánea: Feminismo, Comunitarismo y Posmodernismo*. Trad. por Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2006b.
- Benhabib, Seyla. *Los Derechos De Los Otros: Extranjeros, Residentes y Ciudadanos*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Benhabib, Seyla. *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986.
- Benhabib, Seyla, Jeremy Waldron, Bonnie Honig, Will Kymlicka & Robert Post. *Another Cosmopolitanism*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006.
- Benjamin, Walter. *La Dialéctica En Suspense: Fragmentos Sobre La Historia*. Trad. por Pablo Oyarzun Robles. Santiago Chile: Lom, 1996.
- Berlin, Isaiah. *Dos Conceptos De Libertad y Otros Escritos*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Bernstein, J. M. "Suffering Injustice: Misrecognition as Moral Injury in Critical Theory." *International Journal of Philosophical Studies* 13, no. 3 (2005): 303-324.
- Bjola, Corneliu. "Legitimacy and the use of Force: Bridging the Analytical-Normative Divide." *Review of International Studies* 34, (2008): 627-644.

- Blake, Michael. "International Justice." En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2005 Edition)*. Editado por Zalta & Edward N. 2005.
- Bobbio, Norberto. "Democracia y Sistema Internacional." *Revista internacional de filosofía política* no. 4 (1994): 5-21.
- Bogdandy, Armin von. "The European Lesson for International Democracy. the Significance of Articles 9 to 12 EU Treaty for International Organizations." *Jean Monnet Working Paper 01/11* (2011a).
- Bogdandy, Armin von. "In Whose Name? an Investigation of International Courts Public Authority and its Democratic Justification." <http://ssrn.com/abstract=1593543> (2011b).
- Bogdandy, Armin von. "Law and Politics in the WTO: Strategies to Cope with a Deficient Relationship." En *Max Plank Yearbook of United Nations Law*. 2001, 609.
- Bohman, James. "Nondomination and Transnational Democracy." En *Republicanism and Political Theory*. Editado por C. Laborde & J. Maynor. Oxford: Blackwell, 2008, 190-216.
- Boladeras, Margarita. *Comunicación, Ética y Política: Habermas y Sus Críticos*. Madrid: Tecnos, 1996.
- Bowman, Jonathan M. "Why cosmopolitanism in a Post-Secular Age? Taylor and Habermas on European Vs American Exceptionalism." *Philosophy and Social criticism* 38, (2012): 127-147.
- Brennan, Timothy. "Cosmopolitanism and Internationalism." En *Debating Cosmopolitics*. Editado por Daniele Archibugi. Londres, Nueva York: Verso, 2003, 40-50.
- Brunkhorst, Hauke. "State and Constitution - A Reply to Scheuerman." *Constellations* 15, no. 4 (2008): 493-501.
- Brunkhorst, Hauke. "States with Constitutions, Constitutions without States, and Democracy: Skeptical Reflections on Scheuerman's Skeptical Reflection." *Ethics and Global Politics* 2, no. 1 (2009): 65-81.
- Buchanan, Allen. *Secesión*. Madrid: Ariel, 2013.
- Buchanan, Allen E. *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Cabrera, Luis. *Political Theory of Global Justice. A Cosmopolitan Case for the World State*. Oxford, Nueva York: Routledge, 2004.

- Calhoun, Craig J. "Constitutional Patriotism and the Public Sphere: Interests, Identity and Solidarity in the Integration of Europe." En *Global Justice and Transnational Politics*. Editado por Pablo de Grieff and Ciaran Cronin. London: MIT Press, 2002, 275-312.
- Calhoun, Craig J. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge MA etc.: MIT Press, 1992.
- Castells, Manuel. *La Era De La Información: Economía, Sociedad y Cultura*. Trad. por Jesús Alborés and Carmen Martínez Gimeno. Madrid: Alianza, 1999.
- Castro, Fidel. *La Historia Me Absolverá*. La Habana: Ciencias Sociales, 1981.
- Chambers, Simone. "How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion." *Constellations* 14, no. 2 (2007): 210-223.
- Chernilo, Daniel. "Universalismo y Cosmopolitismo En La Teoría De Jürgen Habermas." *Estudios Públicos* 106, (2007): 175-203.
- Chesterman, Simon. "Globalization Rules: Accountability, Power, and the Prospects for Global Administrative Law." *Global Governance* 14, (2008): 39-52.
- Cohen, Joshua, & Charles Sabel. "Extra Republicam Nulla Justicia?" *Philosophy & Public Affairs* 34, no. 2 (2006): 147-175.
- Cohen, Hermann. *La Religión De La Razón Desde Las Fuentes Del Judaísmo*. Trad. por Reyes Mate & José Andrés Ancona Quiroz. Rubí: Anthropos, 2004.
- Cohen, Jean L., & Andrew Arato. *Sociedad Civil y Teoría Política*. México: Fondo de Cultura Económica etc, 2000.
- Conill Sancho, Jesús. *Ética Hermenéutica: Crítica Desde La Facticidad*. Madrid: Tecnos, 2006.
- Cooke, Maeve. "Translating Truth." *Philosophy and Social criticism* 37, no. 4 (2011): 479-491.
- Cooke, Maeve. "A Secular State for a Post-Secular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion." *Constellations* 14, no. 2 (2007): 224-238.
- Cortina, Adela. *Para Qué Sirve Realmente... La Ética*. Barcelona etc.: Paidós, 2013.
- Cortina, Adela. *Ética Mínima: Introducción a La Filosofía Práctica*. Madrid: Tecnos, 2009.
- Cortina, Adela. *La Escuela De Fráncfort: Crítica y Utopía*. Madrid: Síntesis, 2008a.
- Cortina, Adela. *Ética Aplicada y Democracia Radical*. Madrid: Tecnos, 2008b.
- Cortina, Adela. *Ética De La Razón Cordial: Educar En La Ciudadanía En El Siglo XXI*. Oviedo: Nobel, 2007.

- Cortina, Adela, & Karl-Otto Apel. *Razón Comunicativa y Responsabilidad Solidaria: Ética y Política En K.O. Apel*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Dahl, Robert A. "Can International Organizations be Democratic? A Skeptic's View." En *Democracy's Edges*. Editado por I. Shapiro and C. Hacker. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 19-36
- Dallmayr, Fred. "Globalization and Inequality: A Plea for Cosmopolitan Justice." *Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East* 26, no. 1 (2006): 3-14.
- Dallmayr, Fred. "Ethics and International Politics: A Response." *Journal of International Political Theory* 7, no. 2 (2001): 252-263.
- de Grieff, Pablo. "Habermas on Nationalism and Cosmopolitanism." *Ratio Juris* 15, (2002): 418-438.
- de la Rasilla del Moral, Ignacio. "The Unsolved Riddle of International Constitutionalism." *International Community Law Review* 12, no. 1 (2010): 81-110.
- Domènech, Antoni. *El Eclipse De La Fraternidad: Una Revisión Republicana De La Tradición Socialista*. Barcelona: Crítica, 2004.
- Edgar, Andrew. *The Philosophy of Habermas*. Chesham U.K.: Acumen, 2005.
- Elias, Norbert. *El Proceso De La Civilización: Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Esposito, John L., & Dalia Mohaged. *Who Speaks for Islam? what a Billion Muslims Think*. New York: Gallup Press, 2008.
- Estrada, Juan Antonio. *Por Una Ética Sin Teología: Habermas Como Filósofo De La Religión*. Madrid: Trotta, 2004.
- Etzioni, Amitai. *From Empire to Community: A New Approach to International Relations*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Falk, Richard, & Andrew Strauss. "Toward Global Parliament." *Foreign Affairs* (2001): 212-220.
- Falk, Richard & Andrew Strauss. "On the Creation of a Global Peoples Assembly: Legitimacy and the Power of Popular Sovereignty." *Stanford Journal of International Law* 36, no. 2 (2000): 191-219.
- Fariás, Víctor. *Heidegger y El Nazismo*. Barcelona: Muchnik, 1989.

- Fassbender, Bardo. "The Meaning of International Constitutional Law." En *Transnational Constitutionalism. International and European Perspectives*. Editado por Nicholas Tsagourias. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 307-328.
- Ferrajoli, Luigi, Perfecto Andrés Ibáñez & Danilo Zolo. *Democracia Autoritaria y Capitalismo Maduro*. Barcelona: Ediciones 2001, 1980.
- Fine, Robert. "Kant's Theory of Cosmopolitanism and Hegel's Critique." *Philosophy & Social Criticism* 29, no. 6 (2003): 611-632.
- Fine, Robert & Will Smith. "Jürgen Habermas's Theory of Cosmopolitanism." *Constellations* 10, no. 4 (2003): 469-487.
- Flores d'Arcais, Paolo. "Otra Democracia Para Otra Europa." *Claves de Razón Práctica* 232, (2014): 9-19.
- Flores d'Arcais, Paolo. "Once Tesis Contra Habermas." *Claves de Razón Práctica* 179, (2008): 56-60.
- Forst, Rainer. "Towards a Critical Theory of Transnational Justice." En *Global Justice*. Oxford: Blackwell, 2001, 168-187.
- Fraser, Nancy. *Escalas De Justicia*. Barcelona: Herder ed, 2008.
- Fraser, Nancy, & Axel Honneth. *¿Redistribución o Reconocimiento?: Un Debate Político- Filosófico*. Trad. por Pablo Manzano. Madrid etc.: Morata etc., 2006.
- Frevert, Ute. *Emotions in History: Lost and found*. New York: Central European University Press, 2011.
- Fukuyama, Francis. *El Fin De La Historia y El Último Hombre*. Trad. por P. Elias. Barcelona: Planeta, 1992.
- Gabás, Raúl. *J. Habermas: Dominio Técnico y Comunidad Lingüística*. Barcelona etc.: Ariel, 1980.
- Gadamer, Hans Georg. *Mito y Razón*. Trad. por Joan-Carles Mèlich. Barcelona etc.: Paidós, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg. *El Giro Hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1997.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- García-Marzá, Domingo. *Ética Empresarial: Del Diálogo a La Confianza*. Madrid: Trotta, 2004.
- García Marzá, Vicente Domingo. *Teoria De La Democràcia*. Castelló: Universitat Jaume I, 1999.

- García Marzá, V. Domingo. *Ética De La Justicia*. Madrid: Tecnos, 1992.
- Gelado Marcos, Roberto. "La Multitud Según Hardt y Negri: ¿ilusión o Realidad?" *Facultad de Derecho y Ciencias políticas de Medellín (Colombia)* 39, no. 110 (2009): 15-31.
- Gellner, Ernest. *Naciones y Nacionalismo*. Trad. por Javier Setó. Madrid: Alianza, 1988.
- Gimbernat, José Antonio. *La Filosofía Moral y Política De Jürgen Habermas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.
- Glover, Jonathan. *Humanidad e Inhumanidad: Una Historia Moral Del Siglo XX*. Trad. por Marco Aurelio Galmarini. Madrid: Cátedra, 2001.
- González Amuchástegui, J. "Nosotros: El Ámbito De Decisión Política." *Claves de Razón Práctica* 181, (2008): 38-40.
- González, Elsa. *Ética y Gobernanza: Un Cosmopolitismo Para El Siglo XXI*. Granada: Comares, 2013.
- Gould, Carol C. *Globalizing Democracy and Human Rights*. New York: Cambridge U. P., 2004.
- Gowan, Peter. "The New Liberal Cosmopolitanism." In *Debating Cosmopolitics*. Editado por Daniele Archibugi. Londres, Nueva York: Verso, 2003, 51-66.
- Grant, Ruth W. & Robert O. Kehoane. "Accountability and Abuses of Power in World Politics." *American Political Science Review* 99, no. 1 (2005): 29-43.
- Grewal, Shivdeep Singh. "A Cosmopolitan Europe by Constitutional Means? Assessing the Theoretical Foundations of Habermas' Political Prescriptions!" *Journal of European Integration* 27, no. 2 (2005): 114-123.
- Grimm, Dieter. "¿Necesita Europa Una Constitución?" *Debats* no. 55 (1996): 4-20.
- Guariglia, Osvaldo Norberto. *En Camino De Una Justicia Global*. Madrid etc.: Marcial Pons, 2010.
- Hardt, Michael & Antonio Negri. *La Multitud y La Guerra*. México D. F.: Biblioteca Era, 2007.
- Hardt, Michael & Antonio Negri. *Multitud: Guerra y Democracia En La Era Del Imperio*. Barcelona: Debate, 2004.
- Hardt, Michael & Antonio Negri. *Imperio*. Barcelona etc.: Paidós, 2002.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología Del Espíritu*. Trad. por Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios De La Filosofía Del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Trad. por Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *El Sistema De La Eticidad*. Trad. por Luis González-Hontoria and Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Editora Nacional, 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones Sobre La Filosofía De La Historia Universal*. Trad. por José Gaos & José Ortega y Gasset. Madrid: Alianza, 1980.
- Held, David. *Cosmopolitanism. Ideals and Realities*. Cambridge: Polity Press, 2010.
- Held, David. *La Democracia y El Orden Global: Del Estado Moderno Al Gobierno Cosmopolita*. Trad. por Sebastián Mazzuca. Barcelona etc.: Paidós, 2002.
- Held, David. "Law of States, Law of Peoples: Three Models of Sovereignty." *Legal Theory* no. 8 (2002): 1-44.
- Heller, Agnes. *Crítica De La Ilustración: Las Antinomias Morales De La Razón*. Trad. por José Ignacio López Soria & Gustau Muñoz. Barcelona: Península, 1984.
- Hobsbawm, Eric J. *Naciones y Nacionalismo Desde 1780*. Barcelona: Crítica, 2012.
- Hobsbawm, Eric J. "Marxismo, Nacionalismo e Independentismo." *New Left Review* 105, (1977).
- Höffe, Otfried. *Ciudadano Económico, Ciudadano Del Estado, Ciudadano Del Mundo: Ética Política En La Era De La Globalización*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Honneth, Axel. *La Lucha Por El Reconocimiento: Por Una Gramática Moral De Los Conflictos Sociales*. Barcelona: Crítica, 1997.
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno. *Dialéctica De La Ilustración: Fragmentos Filosóficos*. Trad. por Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 1998.
- Hösle, Vittorio. *Hegels System: Der Idealismus Der Subjektivitaet Und Das Problem Der Intersubjektivitaet*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- Huntington, Samuel P. *El Choque De Civilizaciones y La Reconfiguración Del Orden Mundial*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Husserl, Edmund. *La Crisis De Las Ciencias Europeas y La Fenomenología Transcendental: Una Introducción a La Filosofía Fenomenológica*. Trad. por Salvador Mas & Jacobo Muñoz. Barcelona: Crítica, 1991.
- Ingram, David. "Of Sweatshops and Subsistence: Habermas on Human Rights." *Ethics and Global Politics* 2, no. 3 (2009): 193-217.

- Jaramillo Marín, Jefferson. "El Espacio De Lo Político En Habermas. Alcances y Límites De Las Nociones De Esfera Pública y Política Deliberativa." *jurid. Manizales (Colombia)* 7, no. 1 (2010): 55-73.
- Jaspers, Karl. *El Problema De La Culpa: Sobre La Responsabilidad Política De Alemania*. Trad. por Ernesto Garzón Valdés. Barcelona etc.: Paidós, 1998.
- Jiménez Redondo, Manuel. "Jürgen Habermas, *Facticidad y Validez*." *Debats* 43-44, (1993): 116-120.
- Kant, Immanuel. *Ideas Para Una Historia Universal En Clave Cosmopolita y Otros Escritos Sobre Filosofía De La Historia*. Trad. por Roberto Rodríguez Aramayo & Concha Roldán Panadero. Madrid: Tecnos, 2006.
- Kant, Immanuel. *Sobre La Paz Perpetua*. Trad. por Joaquín Abellán & Antonio Truyol y Serra. Madrid: Tecnos, 2005.
- Kant, Immanuel. *La Metafísica De Las Costumbres*. Trad. por Jesús Conill Sancho & Adela Cortina. Madrid: Tecnos, 1999.
- Kant, Immanuel. "¿Qué Es La Ilustración?". En *Filosofía De La Historia*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Kant, Immanuel. *Crítica De La Razón Pura*. Trad. por Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1989.
- Kant, Immanuel. *Teoría y Práctica*. Trad. por Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1986.
- Kapoor, Ilan. "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? The Relevance of the Habermas-Mouffe Debate for Third World Politics." *Alternatives* 27, (2002): 459-487.
- Kellner, Douglas. *Television and the Crisis of Democracy*. Boulder CO etc.: Westview Press, 1990.
- Kelsen, Hans. *La Paz Por Medio Del Derecho*. Trad. por Luis Echávarri, Cristina García Pascual & Massimo La Torre. Madrid: Trotta, 2003.
- Keohane, Robert O. "Global Governance and Democratic Accountability." En *Contemporary Political Philosophy. an Antology*. Editado por R. E. Goodin & P. Pettit. Oxford: Blackwell, 2006, 697-709.
- Keohane, Robert O. *Neorealism and its Critics*. New York: Columbia U.P, 1986.
- Kierkegaard, Soren. *O Lo Uno o Lo Otro. Un Fragmento De Vida*. Trad. por D. González. Madrid: Trotta, 2007.

- Kohlberg, Lawrence. "Estadios Morales y Moralización: La Vía Cognitivo-Evolutiva." En *Psicología Del Desarrollo Moral*. Vizcaya: Desclee de Bouwer, 1992.
- Kolb, Robert. *Les Cours Généraux De Droit International Public De l'Académie De La Haye*. 2004.
- Koskenniemi, Martti. "International Law: Constitutionalism, Managerialism and the Ethos of Legal Education." *European Journal of Legal Studies* (2007).
- Koskenniemi, Martti. *From Apology to Utopia: The Structure of International Legal Argument*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Kozlarek, Oliver. *Crítica, Acción y Modernidad. Hacia Una Conciencia Del Mundo*. México: Diada/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004.
- Kumm, Matthias. "Why Europeans Will Not Embrace Constitutional Patriotism." *International Journal of Constitutional Law* 6, (2008): 117-136.
- Kymlicka, Will. *Fronteras Territoriales: Una Perspectiva Liberal Igualitarista*. Trad. por Miguel Carbonell. Barcelona: Trotta, 2006.
- Kymlicka, Will. *La Política Vernácula: Nacionalismo, Multiculturalismo y Ciudadanía*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2003.
- Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe. *Hegemonía y Estrategia Socialista: Hacia Una Radicalización De La Democracia*. México etc.: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Lafont, Cristina. "Religion and the Public Sphere: What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship?" *Philosophy and Social Criticism* 35, (2009): 127-150.
- Lafont, Cristina. *Lenguaje y Apertura Del Mundo: El Giro Lingüístico De La Hermenéutica De Heidegger*. Trad. por Pere Fabra i Abat. Madrid: Alianza, 1997.
- Lafont, Cristina. *La Razón Como Lenguaje: Una Revisión Del "Giro Lingüístico" En La Filosofía Del Lenguaje Alemana*. Madrid: Visor, 1993.
- Larsen, Ojvind. *The Right to Dissent: The Critical Principle in Discourse Ethics and Deliberative Democracy*. Trad. por Russell Dees. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2009.
- Laustsen, C. B., and O. Waever. "In Defense of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization." *Millenium* 29, no. 3 (2000): 705-739.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: Ensayo Sobre La Exterioridad*. Trad. por Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Linklater, Andrew. "Dialogic Politics and the Civilising Process." *Review of International Studies* 31, (2005): 141-154.

- Locke, John. *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil: Un Ensayo Acerca Del Verdadero Origen, Alcance y Fin Del Gobierno Civil*. Trad. por Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 2000.
- López de Lizaga, José Luis. "Ética Del Discurso y Realismo Moral. El Debate Entre J. Habermas y C. Lafont." *Logos. Anales del seminario de metafísica* 41, (2008): 65-85.
- Lukes, Steven. *El Poder: Un Enfoque Radical*. Madrid: Siglo XXI, 2007.
- Lukes, Steven. *El Individualismo*. Trad. por José L. Álvarez. Barcelona: Península, 1970.
- Lundestad, Oystein & Kjartan Koch Mikalsen. "The Institutionalisation of International Law: On Habermas' Reformulation of the Kantian Project." *Journal of International Political Theory* 7, no. 1 (2011): 40-62.
- Macdonal, Terry & Raffaele Marchetti. "Symposium on Global Democracy, Introduction." *Ethics & International Affairs* 24, no. 1 (2010): 13-18.
- MacIntyre, Alasdair. *Tras La Virtud*. Trad. por Amelia Valcárcel. Barcelona: Crítica, 2009.
- Maestre, Agapito. *Modernidad, Historia y Política*. Madrid: Tecnos, 2011.
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Madrid: Tecnos, 1998.
- Martí, José Luis. *Republican Freedom, Nondomination and Global Constitutionalism*. 2014.
- Martínez de Velasco, Luis. "¿Es Posible Un Verdadero Estado De Derecho Democrático? Jürgen Habermas y Las Aporías De La Sociedad Liberal." *Eidos* 9, (2008): 198-239.
- Martínez, Salvador. "Alemania: Dominio Sin Imperio." *Claves de Razón Práctica* 232, (2014): 44-53.
- Marx, Karl. *Sobre La Cuestión Judía*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.
- Marx, Karl. *El Marxismo y La Cuestión Judía*. Buenos Aires: Plus Ultra, 1965.
- Mate, Reyes. *Tratado De La Injusticia*. Rubí: Anthropos, 2011.
- Mate, Reyes. "Del Proletariat Al Lumpen. Sobre El Sujeto Político En El Capitalismo Contemporáneo." *Revista internacional de filosofía política* 35, (2010): 47-62.
- Mccarthy, Thomas A. "On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity." *Public Culture* 11, no. 1 (1999): 175-208.
- Mccarthy, Thomas A. "Unidad En La Diferencia." *Isegoría* 16, (1997): 37-60.
- Mccarthy, Thomas A. *Ideals and Illusions. on Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. MIT Press, 1995.

- Mccarthy, Thomas A. "La Pragmática De La Razón Comunicativa." *Isegoriano*. 8 (1993): 65-84.
- Mccarthy, Thomas A. *La Teoría Crítica De Jürgen Habermas*. Trad. por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1987.
- Mccarthy, Thomas A. & Ángel Rivero Rodríguez. *Ideales e Ilusiones: Reconstrucción y Deconstrucción En La Teoría Crítica Contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1992.
- McChesney, Edward S. Herman & Robert Waterman. *Los Medios Globales: Los Nuevos Misioneros Del Capitalismo Corporativo*. Madrid: Cátedra, 1999.
- McCormick, John P. *Weber, Habermas, and Transformations of the European State: Constitutional, Social, and Supranational Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- McCrudden, Christopher. "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights." *The European Journal of International Law* 19, no. 4 (2008): 655-724.
- McKim, Robert & Jeff McMahan. *La Moral Del Nacionalismo*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Mead, George Herbert. *Espíritu, Persona y Sociedad: Desde El Punto De Vista Del Conductismo Social*. Trad. por Gino Germani & Charles W. Morris. Barcelona etc.: Paidós, 1999.
- Michelman, Frank I. *Brennan and Democracy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.
- Mill, John Stuart. *Del Gobierno Representativo*. Trad. por Marta C. C. de Iturbe & Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Tecnos, 2007.
- Miller, David. *Sobre La Nacionalidad: Autodeterminación y Pluralismo Cultural*. Barcelona etc.: Paidós, 1997.
- Modzelewski, Helena. *Preferencias adaptativas. Entre deseos, frustraciones y logros* (varios autores). Montevideo: Fin de Siglo, 2010.
- Modzelewski, Helena. *Comunidad de indagación y educación de las emociones*. Montevideo: Universidad de la República (UdelaR), 2012.
- Morgenthau, Hans J. *Escritos Sobre Política Internacional*. Trad. por Esther Barbé & Antonio Truyol y Serra. Madrid: Tecnos, 1990.
- Mouffe, Chantal. *La Paradoja Democrática*. Trad. por Beatriz Eguibar & Tomás Fernández Aúz. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Mouffe, Chantal. *On the Political*. London: Routledge, 2000.

- Mouffe, Chantal. *El Retorno De Lo Político: Comunidad, Ciudadanía, Pluralismo, Democracia Radical*. Barcelona etc.: Paidós, 1999.
- Muguerza, Javier. "De La Conciencia Al Discurso: ¿un Viaje De Ida y Vuelta?" En *La Filosofía Moral y Política De Jürgen Habermas*. Editado por José Antonio Gimbernat. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997, 63-110.
- Müller, Jan-Werner. *Constitutional Patriotism*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Nagel, Thomas. "The Problem of Global Justice." *Philosophy & Public Affairs* 33, no. 2 (2005): 113-147.
- Nanz, Patrizia & Jens Steffek. "Global Governance, Participation and the Public Sphere." *Government and opposition* 39, no. 2 (2004): 314-335.
- Neblo, Michael A. *Change for the Better? Linking the Mechanisms of Deliberative Opinion Change to Normative Theory*.
- Negri, Antonio, Michael Hardt & Danilo Zolo. *Guías: Cinco Lecciones En Torno a "Imperio"*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2004.
- Nussbaum, Martha Craven. *Paisajes Del Pensamiento: La Inteligencia De Las Emociones*. Barcelona etc.: Paidós, 2008.
- Nussbaum, Martha Craven. *Los Límites Del Patriotismo: Identidad, Pertenencia y 'Ciudadanía Mundial'*. Barcelona etc.: Paidós, 1999.
- Nye Jr, Joseph S. "Globalization's Democratic Deficit: How to make International Institutions More Accountable." *Foreign Affairs* 80, no. 4 (2001): 2-6.
- Ovejero Lucas, Félix. *Contra Cromagnon: Nacionalismo, Ciudadanía, Democracia*. Barcelona: Montesinos, 2006.
- Ovejero Lucas, Félix. *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*. Buenos Aires: Katz, 2008
- Ovejero Lucas, Félix. *Mercado, Ética y Economía*. Barcelona: Icaria, 1994.
- Pagden, Anthony. "Las Tres Grandes Tradiciones Históricas. Una Genealogía De La Postmodernidad (Seguido De Diez Tesis)." *Cuadernos de la Fundación Juan March* 8, (2002): 19-48.
- Parsons, Talcott. *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: Free Press, 1977.
- Parsons, Talcott & Edward A. Shils. *Toward a General Theory of Action*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1954.

- Patomäki, Heikki. "Rethinking Global Parliament: Beyond the Indeterminacy of International Law." *Collegium* 4, no. Universalism in International Law and political philosophy (2008): 216-238.
- Patomäki, Heikki. "Rethinking Global Parliament: Beyond the Indeterminacy of International Law." *Widener Law Review* 13, no. 2 (2006-2007): 375-393.
- Patomäki, Heikki & Teuvo Teivainen. *A Possible World: Democratic Transformation of Global Institutions*. London: Zed Books, 2004.
- Peña, Javier. *La Ciudad Sin Murallas: Política En Clave Cosmopolita*. España: El viejo topo, 2010.
- Pensky, Max. *The Ends of Solidarity*. Albany: State University of New York Press, 2008.
- Pereira, Gustavo. *Las Voces De La Igualdad*. Uuguay: Proteus, 2010.
- Pereira, Gustavo. "Preferencias Adaptativas Como Bloqueo De La Autonomía." En *Pobreza y Libertad*. Madrid: Tecnos, 2009, 57-76.
- Pérez Caldentey & Ignacio. "Unión Europea y Crisis Económica." *Claves de Razón Práctica* 232, (2014): 31-39.
- Pérez Sarrión, Guillermo. *La Península Comercial*. Madrid: Marcial Pons, 2012.
- Petersmann, Ernst-Ulrich. "The 'Human Rights Approach' Advocated by De UN High Commissioner for Human Rights and by the International Labour Organization. is it Relevant for WTO Law and Policy." *Journal of International Economic Law* no. 7 (2004): 605-627.
- Pettit, Philip. *Republicanism: Una Teoría Sobre La Libertad y El Gobierno*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Piaget, Jean, Marie Thérèse Cevasco & Víctor Fischman. *Introducción a La Epistemología Genética*. México etc.: Paidós, 1987.
- Pogge, Thomas. "¿Qué Es La Justicia Global?" *Revista de Economía Institucional* 10, no. 19 (2008): 99-114.
- Pogge, Thomas. *La Pobreza En El Mundo y Los Derechos Humanos*. Trad. por Winfried Menko. Barcelona etc: Paidós, 2005.
- Power, Michael K. "Habermas and the Counterfactual Imagination." In *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Edited by Michel Rosenfeld and Andrew Arato. California: University of California Press, 1998, 207-225

- Rancière, Jacques. "Sobre La Importancia De La Teoría Crítica Para Los Movimientos Sociales Actuales." *Estudios visuales* 7, (2007): 81-90.
- Rancière, Jacques. *El Odio a La Democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Rancière, Jacques. "Who is the Subject of the Rights of Man?" *The South Atlantic Quarterly* 103, no. 2/3 (2004): 297-310.
- Rancière, Jacques. *El Desacuerdo: Política y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- Rawls, John. *Teoría De La Justicia*. Trad. por María Dolores González. México etc.: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Risse, Thomas. "Global Governance and Communicative Action." *Government and opposition* (2004): 288-313.
- Risse, Thomas. "'Let's Argue!': Communicative Action in World Politics." *International organization* 54, no. 1 (2000): 1-39.
- Rojas, Pedro. "La Ética Del Lenguaje: Habermas y Lévinas." *Revista de Filosofía* XIII, no. 23 (2000): 35-60.
- Romero, José Manuel. *Crítica e Historicidad: Ensayos Para Repensar Las Bases De Una Teoría Crítica*. Barcelona: Herder, 2010.
- Rosenfeld, Michel. "Habermas's Call for Cosmopolitan Constitutional Patriotism in an Age of Global Terror: A Pluralist Appraisal." *Constellations* 14, no. 2 (2007): 159-181.
- Rousseau, Jean Jacques. *Du Contrat Social*. Paris: Flammarion, 2001.
- Ruiz Soroa, José María. "Nacionalismo y Democracia." *Claves de Razón Práctica* 218, (2011): 32-43.
- Rush, Alan. "La Teoría Posmoderna Del Imperio (Hardt & Negri) y Sus Críticos." *Filosofía política contemporánea* Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía, (2003): 285-303.
- Sabel, Charles, Dorf & Michael C. "A Constitution of Democratic Experimentalism." *Columbia Law Review* 98, no. 2 (1998): 267-473.
- Sartori, Giovanni & Ana Díaz Soler. *Homo Videns: La Sociedad Teledirigida*. Madrid: Taurus, 2002.
- Scelle, Georges. *Une Crise De La Société Des Nations. La Réforme Du Conseil Et l'Entrée De l'Allemagne à Genève*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1927.

- Scheffler, Samuel. *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Scheuerman, William E. "Postnational Democracies without Postnational States? some Skeptical Reflections." *Ethics and Global Politics* 2, no. 1 (2009): 41-63.
- Scheuerman, William E. "Global Governance without Global Government? Habermas on Postnational Democracy." *Political Theory* 36, no. 1 (2008): 133-151.
- Schmitt, Carl. *Sobre El Parlamentarismo*. Trad. por Manuel Aragón Reyes, Rosa Grueso and Thies Nelson. Madrid: Tecnos, 1990.
- Schnaedelbach, Herbert. *La Filosofía De La Historia Después De Hegel: El Problema Del Historicismo*. Trad. por Ernesto Garzón Valdés. Buenos Aires: Alfa, 1980.
- Schulze, Hagen. *Estado y Nación En Europa*. Barcelona: Crítica, 1997.
- Schütz, Alfred & Thomas Luckmann. *Las Estructuras Del Mundo De La Vida*. Trad. por Néstor Míguez. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- Scott, James C. *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- Sen, Amartya. *La Idea De La Justicia*. Madrid: Taurus, 2010.
- Sen, Amartya. *Desarrollo y Libertad*. Barcelona: Planeta, 2000.
- Simma, Bruno & Dirk Pukowski. "Of Planets and the Universe: Self-Contained Regimes in International Law." *European Journal of International Law* 17, no. 3 (2006): 483-529.
- Siurana, Juan Carlos. *Una Brújula Para La Vida Moral. La Idea De Sujeto En La Ética Del Discurso De Karl-Otto Apel*. Granada: Comares, 2003.
- Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis: Liberty fund, 1984.
- Specter, Matthew. *Habermas: An Intellectual Biography*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Stiglitz, Joseph E. *Cómo Hacer Que Funcione La Globalización*. Trad. por Amado Diéguez & Paloma Gómez Crespo. Madrid: Taurus, 2006.
- Sucasas, Alberto & José Antonio Zamora. *Memoria-Política-Justicia: En Diálogo Con Reyes Mate*. Madrid: Trotta, 2010.
- Tambakaki, Paulina. "Cosmopolitan Or Agonism? Alternative Visions of World Order." *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 12, no. 1 (2009): 101-116.

- Tan, Kok-Chor. *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Taylor, Charles. "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights." In Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 2006.
- Taylor, Charles. "A World Consensus on Human Rights?" *Dissent* 43, no. 3 (1996): 15-21.
- Taylor, Charles. *Fuentes Del Yo: La Construcción De La Identidad Moderna*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Taylor, Charles. *La Ética De La Autenticidad*. Trad. por Carlos Thiebaut. Barcelona etc.: Paidós, 1994.
- Taylor, Charles. *Philosophical Papers: Volume 1. Human Agency and Language*. Cambridge etc.: Cambridge University Press, 1985.
- Taylor, Charles, Amy Gutmann, Susan R. Wolf, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Jürgen Habermas & Anthony Appiah. *El Multiculturalismo y La "Política Del Reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Thompson, Michael & Steve Rayner. "Risk and Governance Part I: The Discourse of Climate Change." *Government and opposition* 33, no. 2 (1998): 139-166.
- Thompson, John B. *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- Tinnevelt, Ronald & Thomas Mertens. "A World State: A Forbidding Nightmare of Tyranny? Habermas on the Implications of Moral Cosmopolitanism." *German Law Journal* 10, no. 1 (2009): 63-80.
- Todorov, Tzvetan. *Los Abusos De La Memoria*. Barcelona: Paidós, 2008.
- Tugendhat, Ernst. *Problemas*. Trad. por Jorge Vigil. Barcelona: Gedisa, 2002.
- Valladolid, Tomás. "Espacio Público Global y Tiempo Histórico." *Revista internacional de filosofía política* 27, (2006): 129-145.
- Valladolid, Tomás. *Democracia y Pensamiento Judío: De Habermas a Benjamin, Caminos De Intencionalidad Práctica*. España: Servicio de publicaciones de la Universidad de Huelva, 2003.
- Varoufakis, Manis. *La Europa Desquiciada En El Actual Contexto De La Economía Mundial*. <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=6100>: 2013.

- Vázquez Anderson, Annel. "Más allá De Habermas: La Realidad De Los Medios De Comunicación." *Comunicación y sociedad* 2, (2004): 247-273.
- Velasco Arroyo, Juan Carlos. *Habermas: El Uso Público De La Razón*. Madrid: Alianza, 2013.
- Velasco Arroyo, Juan Carlos. *La Teoría Discursiva Del Derecho: Sistema Jurídico y Democracia En Habermas*. Madrid: Centro de estudios sociales y constitucionales, 2000.
- Viroli, Maurizio. *Por Amor a La Patria: Un Ensayo Sobre El Patriotismo y El Nacionalismo*. Madrid: Acento, 1997.
- Vitoria, Francisco de. *Sobre El Poder Civil; Sobre Los Indios; Sobre El Derecho De La guerra*. Trad. por Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 1998.
- Waldron, Jeremy. "What is Cosmopolitan?" *The Journal of Philosophy* 8, no. 2 (2000): 227-243.
- Weber, Max. *Economía y Sociedad: Esbozo De Sociología Comprensiva*. Trad. por José Medina Echavarría & Johannes Winckelmann. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Weiler, Joseph H. H. "A Christian Europe? Europe and Christianity: Rules of Commitment." *European View* 6, no. 1 (2007): 143-150.
- Wellmer, Albrecht. *Finales De Partida: La Modernidad Irreconciliable*. Madrid: Cátedra, 1996.
- Wellmer, Albrecht. *Ética y Diálogo: Elementos Del Juicio Moral En Kant y En La Ética Del Discurso*. Trad. por María Pía Lara & Fabio Morales. Barcelona: Anthropos, 1994.
- Wolton, Dominique. *La Dernière Utopie Ou La Naissance De l' Europe Démocratique*. Paris: Flammarion, 1993.
- Wolton, Dominique. *Elogio Del Gran Público: Una Teoría Crítica De La Televisión*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Zizek, Slavoj. *El Espinoso Sujeto: El Centro Ausente De La Ontología Política*. Trad. por Jorge Piatigorsky. Buenos Aires etc.: Paidós, 2007.
- Zizek, Slavoj. *En Defensa De La Intolerancia*. Madrid: Sequitur, 2008.
- Zolo, Danilo. *Los Señores De La Paz: Una Crítica Del Globalismo Jurídico*. Trad. por Roger Campione. Madrid: Dykinson, 2005.
- Zolo, Danilo. *Cosmópolis. Perspectiva y Riesgos De Un Gobierno Mundial*. Trad. por R. Grasa & F. Serra. Barcelona: Paidós, 2000.
- Zürn, Michael, Martin Binder & Matthias Ecker-Ehrhardt. "International Authority and its Politicization." *International Theory* 4, no. 1 (2012): 69-109.

Zürn, Michael. "Global Governance as an Emergent Political Order -the Role of Transnational Non-Governmental Organizations." En *Global Governance and the Role of Non-State Actors*. Editado por Gunnar Folke Schuppert. Berlin: Nomos Publishers, 2006, 31-46.