

LA FUNDAMENTACIÓN DE LA DEMOCRACIA
DELIBERATIVA en HABERMAS

TRABAJO FIN DE GRADO

Profesor Tutor: Dr. Javier Peña Echeverría

Alumno: Pablo Gayubo Pérez

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

FACULTAD DE FILOSOFÍA y LETRAS

GRADO DE FILOSOFÍA

Curso 2015-2016

ÍNDICE

	Página
<u>INDICE</u>	3
TABLA de siglas utilizadas en las citas de las obras de Habermas	5
<u>INTRODUCCIÓN</u>	7
<u>1.- HABERMAS: LA EVOLUCIÓN DE SU PENSAMIENTO</u>	9
1.1. Primera etapa: hasta 1956	9
1.2. Segunda etapa: 1956 – 1964	9
1.3. Tercera etapa: 1964 -1982	10
1.4. Cuarta etapa: a partir de 1982	11
<u>2.- FUNDAMENTACIÓN DE LA TEORÍA SOCIAL EN LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA</u>	13
2.1. Hacia un cambio de paradigma en la filosofía crítica	13
2.2. La <i>Teoría de la acción comunicativa</i> , base de la filosofía práctica de Habermas	14
2.3. La Pragmática Universal	15
2.3.1 La incorporación de la pragmática lingüística	15
2.3.2 La Pragmática Universal	16
2.3.3 “Situación ideal de habla”	18
2.3.4 Funciones pragmáticas del lenguaje y pretensiones de validez	18
2.3.5 El discurso, como nivel argumentativo de la comunicación	21
2.3.6 La lógica del discurso práctico: el principio de universalización como criterio ampliado de racionalidad, aplicable a la moralidad	23
2.4. Utilización de la teoría de la socialización	24
2.5. Teoría de la Sociedad de Habermas: Mundo de la vida y Sistema	27
2.5.1 El mundo de la vida	27
2.5.2 El sistema	31
2.5.3 Las interrelaciones entre el mundo de la vida y el sistema	32
<u>3.- APLICACIÓN DE LA RAZÓN COMUNICATIVA A LA MORAL: LA ÉTICA DISCURSIVA</u>	37
3.1. Una ética postkantiana	37
3.2 Bases teóricas de la ética discursiva: los principios de universalidad (U) y del discurso (D)	40
3.3. Problemas de fundamentación de la ética discursiva	44
3.4. La respuesta de la ética al pluralismo: limitación de la ética a los principios de justicia (moral)	46
<u>4.- EL DERECHO: SU CONEXIÓN CON LA MORAL Y LA POLÍTICA</u>	49
4.1. Concepción habermasiana del derecho	49

4.2. El Estado de derecho y su función de integración social	50
4.3. El concepto discursivo del derecho	51
4.3.1 La relación de los derechos humanos y la soberanía popular: su cooriginalidad y su fundamentación discursiva	51
4.3.2 Relaciones entre la moral y el derecho	54
4.3.3 La fundamentación discursiva del <i>sistema de derechos</i> : la articulación de los derechos fundamentales civiles, políticos y sociales	57
4.4. El poder político como poder comunicativo y poder administrativo	59
4.4.1 Derecho y poder político: su legitimación	59
4.4.2 La fuerza legitimadora del poder comunicativo	60
4.4.3 Condiciones para la generación del poder comunicativo	61
4.4.4 Condiciones para el empleo del poder administrativo	62
4.5. El modelo político-jurídico de Habermas: las instituciones y los procedimientos como medios para la realización del principio “D”	64
<u>5.- LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA HABERMASIANA</u>	66
5.1. La importancia de la política en el pensamiento de Habermas	66
5.2. La especificidad de la democracia deliberativa, al ponerla en relación comparativa con los modelos normativos liberal y republicano	67
5.2.1 Rechazo de los planteamientos meramente empiristas de la democracia	67
5.2.2 La democracia deliberativa como una concepción normativa de la política, posicionada entre las concepciones liberal y republicana	68
5.3. Principales características y elementos estructurales de la democracia deliberativa habermasiana	75
5.3.1 Principales características de la democracia deliberativa	75
5.3.2 Una política de “doble vía”: el centro y la periferia	79
5.3.3 El circuito de circulación del poder político: el modelo de esclusas	80
5.3.4 La <i>Öffentlichkeit</i> : importancia de la <i>esfera pública</i> y de la opinión pública	81
5.4. El <i>patriotismo constitucional</i> y la <i>democracia posnacional</i> : respuestas a los retos del pluralismo, la multiculturalidad y la globalización.	84
5.4.1 El <i>patriotismo constitucional</i> como respuesta al problema de la multiculturalidad	85
5.4.2 La <i>democracia posnacional</i> , un modelo político en clave cosmopolita	86
<u>CONSIDERACIONES FINALES</u>	90
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	96

SIGLAS UTILIZADAS EN LAS OBRAS DE HABERMAS

AED	HABERMAS, Jürgen (2000): <i>Aclaraciones a la ética del discurso</i> , Ed. Trotta, Madrid.
CE	HABERMAS, Jürgen (2012): <i>La constitución de Europa</i> , Ed. Trotta, Madrid.
CMAC	HABERMAS, Jürgen (1985): <i>Conciencia moral y acción comunicativa</i> , Ed. Península, Barcelona.
CP	HABERMAS, Jürgen (2000): <i>La constelación posnacional. Ensayos políticos</i> , Ed. Paidós, Barcelona.
EME	HABERMAS, Jürgen (1991): <i>Escritos sobre moralidad y eticidad</i> , Ed. Paidós, Barcelona.
EP	HABERMAS, Jürgen (1988): <i>Ensayos políticos</i> , Editorial Península, Barcelona.
FV	HABERMAS, Jürgen (1998): <i>Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso</i> , Ed. Trotta, Madrid.
HCOP	HABERMAS, Jürgen (1981): <i>Historia y crítica de la opinión pública</i> , Ed. Gustavo Gili, Barcelona
IO	HABERMAS, Jürgen (1999): <i>La inclusión del otro: Estudios de teoría política</i> , Ed. Paidós, Barcelona.
TAC-I	HABERMAS, Jürgen (1987): <i>Teoría de la acción comunicativa. I- Racionalidad de la acción y racionalización social</i> , Taurus Ediciones, Madrid.
TAC-II	HABERMAS, Jürgen (1987): <i>Teoría de la acción comunicativa. II- Crítica de la razón funcionalista</i> , Taurus Ediciones, Madrid.
TMD	HABERMAS, Jürgen (1994): <i>Tres modelos de democracia: sobre el concepto de una política deliberativa</i> , Ed. Episteme, Valencia, Colección Eutopías, Documentos de trabajo, vol. 43.
VJ	HABERMAS, Jürgen (2002): <i>Verdad y Justificación</i> , Ed. Trotta, Madrid.

LA FUNDAMENTACIÓN DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA en HABERMAS

TRABAJO FIN DE GRADO

INTRODUCCIÓN

El objeto de este Trabajo de Fin de Grado (TFG) es analizar la fundamentación del modelo de democracia deliberativa de Habermas, resaltando que su base última es normativa y se encuentra en su *teoría de la acción comunicativa*. Pretender hacer un análisis completo de las ideas de Habermas, incluso parcial como el que aquí se esboza, limitado a su concepción política de la democracia, es en opinión de muchos autores una tarea irrealizable, “tal es el volumen y profundidad... de la obra habermasiana”¹; “su producción teórica resulta ya inabarcable y sus saberes inmensos, casi enciclopédicos. Ciertas aportaciones suyas como la teoría de la acción comunicativa o la ética discursiva, marcan hitos fundamentales en la teoría social y en la filosofía práctica contemporánea. En conjunto, su obra constituye quizás el más original, formidable y coherente esfuerzo de elaboración de una filosofía a la altura del espíritu postmetafísico que caracteriza nuestro tiempo”². Si he seguido empeñado en hacer este TFG, a pesar de mis dudas y desalientos, que se han ido acumulando durante el proceso de elaboración, ha sido porque he considerado que con este ambicioso objetivo me imponía la obligación de ampliar el conocimiento que tenía del pensamiento de este filósofo, adquirido en las asignaturas de *Ética y Filosofía Política* cursadas en el Grado de Filosofía, y de releer y repensar diversas teorías filosóficas que se han ido sucediendo desde Kant hasta nuestros días, en la interpretación que de ellas ha realizado nuestro autor, con lo que lograba avanzar algo hacia la meta de alcanzar una más completa formación filosófica.

El trabajo comienza, en un primer capítulo, por describir brevemente algunos hitos de su biografía y de la evolución de su pensamiento. En Habermas es posible diferenciar diversos “giros”, producidos a partir de su arranque inicial kantiano y hegeliano de

¹ Sotelo, Ignacio (1997): “El pensamiento político de Jürgen Habermas”, p. 144.

² En estos términos se expresa Juan Carlos Velasco, uno de los grandes especialistas españoles en el pensamiento de Habermas, en la “Introducción” a la obra de Habermas: *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*, Ed. Paidós, p. 11.

izquierdas, y como miembro destacado de la Escuela de Frankfurt. Así, sus exegetas han hablado de los giros postmetafísico, lingüístico, ético y moral, jurídico y político. La fundamentación radical de la democracia deliberativa se explica en el siguiente capítulo, con el análisis de su teoría de la acción comunicativa, pilar de todo su sistema de filosofía práctica. En el tercer capítulo se contempla la realización práctica de dicha teoría comunicativa como ética discursiva, nombre con el que designa Habermas su teoría moral, y que mediante su fundamentación en un principio de universalización va a desempeñar una función legitimadora tanto del derecho como de la política. En el capítulo cuarto se analiza la concepción habermasiana del derecho y sus relaciones con la moral y la política, centrandose en especial la atención en las conexiones que tiene con la procedimentalización e institucionalización del modelo político de la democracia deliberativa. En el quinto y último capítulo se exponen las principales características de su modelo de democracia deliberativa. El trabajo concluye con unas breves consideraciones finales.

Para la elaboración del trabajo he optado por acudir directamente a las obras del filósofo. En particular, me he servido de su *Teoría de la acción comunicativa*, en el capítulo segundo; de *Conciencia moral y acción comunicativa*, en el tercero, dedicado al análisis de la ética discursiva; y en el cuarto y el quinto, sobre el derecho y la democracia deliberativa, la fuente usada ha sido *Facticidad y validez*, además de otras obras más recientes del autor. También me han resultado de una inestimable ayuda el contenido de las obras de McCarthy, Velasco y Guerra, grandes exegetas del pensamiento de Habermas. Como apoyo genérico conceptual en materia de filosofía moral, ética y política me he servido ampliamente de las explicaciones recogidas en las *Guías de clase* del profesor Francisco Javier Peña, quien además me ha honrado con su tutoría en este trabajo. Agradezco sus valiosas observaciones y sugerencias y en particular su personal apoyo y aliento para realizar con éxito mi ambicioso empeño.

1.- HABERMAS: LA EVOLUCIÓN DE SU PENSAMIENTO

Jürgen Habermas, nacido en 1929 en Dusseldorf, Alemania, es uno de los filósofos y sociólogos más importantes de la segunda mitad del siglo XX y del siglo actual. Apoyándose en una sólida formación filosófica y sociológica ha construido un modelo de filosofía práctica que ha buscado fundamentar sobre nuevas bases la ética, la moral, el derecho, para culminar en la filosofía política. El tema central del pensamiento político de Habermas está constituido por su comprensión de la democracia como *democracia deliberativa*.

La biografía de Habermas, en relación con la evolución de su pensamiento, puede agruparse en distintas etapas.

1.1.- Primera etapa: años de formación, hasta 1956. Presenta su tesis doctoral sobre Schelling, en 1954.

En estos años, Habermas realiza sus estudios filosóficos, primero en Gotinga y después en Bonn. Reconoce haberse formado “en el mundo de la filosofía alemana del neokantismo a punto de terminar, la escuela histórica alemana, de la fenomenología y también de la antropología filosófica. La influencia sistemática mayor procedía del primer Heidegger”³. La preparación de la tesis doctoral le permite profundizar en las ideas hegelianas y en las del joven Marx, a las que accede en particular a través de la interpretación hecha por Lukács en *Historia y conciencia de clase*.

1.2.- Segunda etapa: 1956-1964

Se produce el primer contacto con la Escuela de Frankfurt y culmina con la habilitación como profesor en la Universidad de Marburgo.

Entre 1956 y 1959 es ayudante de Theodor Adorno en la Universidad de Frankfurt y colabora en el Instituto de Investigación Social. Profundiza en la Teoría Crítica de la *Dialéctica de la Ilustración*, de Horkheimer y Adorno, y en las obras de Marcuse. Habermas reconoce haber leído esos años *El Capital* de Marx junto con las obras de los economistas marxistas Dobb, Sweezy y Baran, y haber analizado a fondo las ideas sociológicas de Durkheim, Weber y Parsons (cf. EP: 182). En este marco, Habermas efectúa una asimilación crítica del marxismo, en línea con las ideas sociológicas de Max Weber, que ya habían hecho suyas los pensadores frankfurtianos. También entra en contacto con el pensamiento de Freud, valorándolo muy positivamente.

³ Habermas, Jürgen (1988): *Ensayos políticos*, 181. En las siguientes citas, la referencia es EP: página.

Rechazado de este círculo de pensadores de Frankfurt por la opinión de Horkheimer, quien le considera excesivamente izquierdista e independiente, logra en 1961, gracias al apoyo directo del politólogo marxista Abendroth, la habilitación como profesor en la Universidad de Marburgo, presentando su obra *Historia y crítica de la opinión pública*⁴, que será publicada en 1962. Del año siguiente es su obra *Teoría y praxis*. En palabras de Habermas, ambos libros constituyen “el intento de proseguir por otros medios el marxismo hegeliano y maxweberiano de los años veinte” (EP:182).

Habermas reconoce que *Verdad y método* de Gadamer le ayudó a reencontrarse con la filosofía académica de aquellos años: “la hermenéutica me interesaba, de un lado, en relación con cuestiones de la lógica de las ciencias sociales y en comparación con la última filosofía de Wittgenstein. En esta época se produce también mi dedicación intensiva a la filosofía lingüística y a la teoría analítica de la ciencia” (EP:182). También, alentado por su amigo Apel, incorpora a su pensamiento las ideas de los pragmatistas americanos Peirce, Mead y Dewey, cuyas ideas, como reconoce explícitamente, le permitirán compensar las debilidades de la teoría marxista de la democracia.

1.3.- Tercera etapa: de 1964 a 1982. En este tiempo Habermas reformula la Teoría Crítica como Teoría de la Acción Comunicativa.

En 1964, Habermas vuelve a Frankfurt, en cuya Universidad sucede a Horkheimer en la cátedra de Filosofía y Sociedad, pasando a liderar la conocida como segunda Escuela de Frankfurt. En *Ciencia y técnica como ideología* y en *Conocimiento e interés*, obras publicadas en 1968, pretende fundamentar en bases epistemológicas la Teoría Crítica, pero acaba renunciando a ello, buscando nuevas vías en la teoría sociológica. Continúa analizando los problemas sociales y reformulando su posición tanto respecto al capitalismo como al marxismo. En 1973 publica *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* y en 1976, *La Reconstrucción del materialismo histórico*. En esta etapa sigue enriqueciendo su pensamiento con aportaciones que saca de la fenomenología social de Schütz, de la teoría de la Gramática Universal de Chomsky y de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle. Todo ello le lleva a la idea de una

⁴ Habermas tituló su obra: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. La traducción de este título recogida en su publicación en castellano aparece como *Historia y crítica de la opinión pública*, que no refleja literalmente el título en alemán. La transposición hubiera resultado en todo caso problemática y discutible por el complejo significado que tiene el término “Öffentlichkeit”. Otros autores han dado otras traducciones, como hace Ignacio Sotelo (1997), 175, que la titula *El cambio estructural de la dimensión pública*.

pragmática universal, que complementa con concepciones sociológicas formuladas a partir de las teorías de Mead, Durkheim, Weber, Piaget y Kohlberg.

Sus intereses teóricos están permanentemente determinados por los problemas que ya plantearon Kant y Hegel, y se sirve de las numerosas ideas que incorpora a su pensamiento para avanzar en el proyecto de renovación de la teoría social, que constituye su objetivo principal. En esta evolución, cambia de paradigma, abandonando la filosofía de la conciencia o del sujeto para, a través de la asimilación de la filosofía del lenguaje, que combina con las ideas sociológicas de los autores citados, llegar a la formulación de su *teoría de la acción comunicativa*. Con ello se produce en Habermas el “giro lingüístico”, gracias al cual reformula las intuiciones morales y, en general, toda la filosofía práctica de Kant con las herramientas de la pragmática. En este proceso evolutivo de su pensamiento, ha abandonado “conocimiento e interés” a favor de la “sociedad y racionalidad comunicativa”, porque considera ya que “la teoría social crítica no tiene por qué legitimarse desde la perspectiva metodológica; lo que necesita es una fundamentación sustancial” (EP:184), que él sitúa en la “acción comunicativa”. En 1981 publica su magna obra, titulada precisamente *Teoría de la acción comunicativa*.

1.4. Cuarta etapa: A partir de 1982.

En estos años elabora una serie de obras e interviene en múltiples actividades universitarias como seminarios y conferencias, sostiene importantes debates teóricos con otros pensadores⁵ y adopta posiciones de compromiso activo en numerosos temas sociales y políticos⁶, todo ello con el fin de aplicar su nuevo paradigma de la acción comunicativa a todos los campos de la filosofía práctica: ética, moral, derecho y política. Habermas actúa como intelectual, no como político profesional, con la ventaja de poder reflexionar sobre los temas problemáticos, al no tener que dar una respuesta inmediata, pero con “la responsabilidad de tener que contribuir a la formación de la voluntad común y... emitir públicamente sobre los asuntos de interés ciudadano una

⁵ Son famosas las confrontaciones teóricas de Habermas con Gadamer, Luhmann, Apel, Rorty, Rawls, Lyotard, Derrida, Foucault, Dworkin...

⁶ Habermas adopta partido en cuestiones candentes alemanas, europeas y mundiales, como, por ejemplo, en Alemania, posicionándose contra el revisionismo histórico aplicado al nazismo en la “polémica de los historiadores”, contra la instalación de euromisiles, contra el modo de resolver el problema de la reunificación, o en los problemas de emigración, derecho de asilo; en el ámbito europeo, se ha manifestado contra los nacionalismos y ha defendido la necesidad de acelerar la construcción de la Unión Europea, aprobando una Constitución democrática; también ha tomado posiciones respecto a los problemas morales planteados por la ingeniería genética o sobre el papel de la religión en las sociedades modernas, etc...

opinión razonada que no siempre puede resultar complaciente con los poderes constituidos”⁷. Como ha señalado Vallespín, Habermas además de prestigioso profesor, también ha sido un polémico y activo intelectual que ha sabido “combinar su profunda labor teórica en el campo de la filosofía y la teoría social con constantes pronunciamientos críticos sobre la vida social y política de su propio país u otros acontecimientos de repercusión internacional”⁸.

Su producción teórica es ya inabarcable. En 1983 publica *Conciencia moral y acción comunicativa*; en 1984, *Teoría comunicativa: complementos y estudios previos*; en 1985, *El Discurso filosófico de la Modernidad*; en 1988, *El pensamiento postmetafísico*; en 1990, *La necesidad de revisión de la izquierda*; en 1991, *Aclaraciones a la ética del discurso*; en 1992, *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, obra fundamental dentro de su filosofía política. Esta preocupación especial por los temas políticos se muestra también en otras obras posteriores: en *Más allá del Estado nacional*, de 1995; en *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, de 1996; en *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, de 1998; en *Debate sobre liberalismo político (con John Rawls)*, de 1998; en *El Occidente escindido*, de 2001; en *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional*, de 2008; en *La Constitución de Europa*, de 2011. Además de este interés centrado en la filosofía práctica, no abandona las antiguas preocupaciones epistemológicas y así nos encontramos en 1999 con *Verdad y justificación*, o en 2003, con *Razón comunicativa y razón sin trascendencia*, o se abre a otras problemáticas conexas, como la religiosa, en *Entre naturalismo y religión*, de 2005, y en *El poder de la religión en la esfera pública*⁹.

⁷ Velasco, Juan Carlos: (2003), 97.

⁸ Vallespín, Fernando (2009): “Teoría del discurso y acción comunicativa en Jürgen Habermas”, 135.

⁹ Esta obra ha sido editada en España por Ed. Trotta en 2011 y recoge el contenido de un “encuentro” celebrado en Nueva York en 2009, en el que, además de Jürgen Habermas, participaron tres importantes pensadores de la filosofía política y social contemporánea: Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West.

2.- FUNDAMENTACIÓN DE LA TEORÍA SOCIAL EN LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA

2.1. Hacia un cambio de paradigma en la filosofía crítica

A finales de los años 60, Habermas se sumerge en el proyecto de buscar una nueva fundamentación de la racionalidad práctica, cuyas raíces kantianas se habían puesto en cuestión ya desde Hegel. El objetivo era volver a abrir las vías para posibilitar la emancipación de la sociedad. En concreto, y respecto a la praxis política, Habermas consideraba que si ésta no estaba relacionada con una sólida base teórica, se convertiría en mero activismo y quedaría condenada a la irracionalidad. Este proyecto de conexión de teoría y práctica constituyó también uno de los objetivos perseguidos por Horkheimer y Adorno y los restantes pensadores de la primera Escuela de Frankfurt.

Inicialmente, en el desarrollo de este proyecto, Habermas explora la conexión epistemológica. En su obra *Conocimiento e interés* ensaya la formulación de la teoría de la sociedad construyéndola a partir de la teoría del conocimiento, situada aún en el paradigma monológico de la filosofía de la conciencia. Este planteamiento subjetivista que arranca de Descartes, ejemplo de pensador solitario que reflexiona sobre el conocimiento y la moralidad, después de derivar por la doble vía del racionalismo y el empirismo culmina en Kant. Pero ese paradigma empieza a ser cuestionado radicalmente en el siglo XIX y es abandonado en el XX: Hegel y Marx resaltan “el carácter intrínsecamente histórico y social de las estructuras de la conciencia”¹⁰, Darwin abre el camino para una concepción naturalista de la razón, Nietzsche y Freud desmontan la pretensión dominadora de la razón, revelando el gran papel desempeñado por el subconsciente, y Husserl, en su búsqueda de una ciencia estricta, critica al positivismo y defiende la validez de un mundo de la vida. Habermas en su análisis incorpora esos y otros enfoques, lo que le lleva a concluir que el conocimiento nunca es aséptico, sino que siempre está movido por intereses. En consecuencia, la objetividad absoluta y desinteresada del saber es una ilusión. Por eso, rechaza radicalmente las pretensiones teóricas del positivismo.

En su doctrina de los *intereses rectores del conocimiento* señala que éstos son distintos según sean las ciencias:

- Las ciencias empírico-analíticas o ciencias de la naturaleza aparecen movidas por el interés *técnico*.

¹⁰ McCarthy, Thomas (1987): *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, 447.

- Las ciencias histórico-hermenéuticas, por el interés *práctico*.
- La teoría crítica (filosofía), por el interés *emancipatorio*.

Mientras que los intereses técnico y práctico expresan las necesidades de reproducción y socialización, el emancipatorio viene “motivado por la crítica a las relaciones sociales dominadas por el poder, está ligado a la autorreflexión y se remite al lenguaje humano, cuya estructura está abocada a la consecución de un consenso general y libre de coacción”¹¹. Esta referencia al lenguaje ya había sido esbozada por Habermas en 1967 en su obra *La lógica de las ciencias sociales*, y será continuada hasta culminar en un cambio de paradigma: de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje. En ésta, el núcleo de observación ya no está constituido por las relaciones sujeto-objeto, sino por las de sujeto-sujeto que se efectúan mediante “actos de habla”. En Habermas se produce el “giro lingüístico”, que ya se había manifestado en buena parte de la filosofía del siglo XX. El enfoque deja de ser monológico, convirtiéndose en dialógico. Habermas formula su nueva teoría en una magna obra titulada *Teoría de la acción comunicativa*, que publica en 1981.

2.2. La Teoría de la acción comunicativa, base de la filosofía práctica de Habermas

En esta obra, Habermas da una nueva fundamentación racional a la teoría de la sociedad, que deja de depender de la teoría del conocimiento. Según él señala, “la teoría de la acción comunicativa no es una metateoría, sino el principio de una teoría de la sociedad que se esfuerza en dar razón de los cánones críticos de que hace uso”¹².

En esta obra, Habermas:

- Integra las “construcciones teoréticas y reconstrucciones históricas de las ideas de los “clásicos” de la teoría social... Marx, Weber, Durkheim, Mead, Lukács, Horkheimer, Adorno, Parsons...”¹³, con las aportaciones de la filosofía del lenguaje en su orientación pragmática (usos del lenguaje, de Wittgenstein, y teoría de los actos de habla, de Austin y Searle).
- Sistematiza su propia posición, recogéndola en dos “interludios”:
 - Interludio primero: “Acción social, actividad teleológica y comunicación”, en que se recoge su modelo de pragmática lingüística (lenguaje orientado al éxito

¹¹ Velasco, Juan Carlos (2003): *Para leer a Habermas*, 31.

¹² Habermas, Jürgen (1987): *Teoría de la acción comunicativa*, Parte I, pág. 9. Las siguientes citas de esta obra se referencian como TAC-I: página o TAC-II: página, según correspondan a la Parte I: “Racionalidad de la acción y racionalización social”, o a la Parte II: “Crítica de la razón funcionalista”.

¹³ McCarthy, Thomas (1987), 446.

vs al entendimiento; pretensiones de validez de los actos de habla; teoría de la pragmática universal; situación ideal del habla y argumentación discursiva).

■ Interludio segundo: “Sistema y mundo de la vida” (el mundo de la vida como horizonte y trasfondo de la acción comunicativa; la lógica autónoma del sistema; el desacoplamiento del sistema del mundo de la vida; la colonización del mundo de la vida).

- Concluye con una reformulación de la teoría crítica de la Modernidad, tomando como base teórica su teoría de la acción comunicativa.

La filosofía del lenguaje inicialmente se centró en temas de la competencia lingüística: sintáctica y semántica, aplicando en ellos un análisis lógico formal. Posteriormente ha derivado hacia temas de competencia pragmática, tratados con una lógica no formal. “El *giro* lingüístico en filosofía ha permitido poner de manifiesto que el lenguaje es la “metainstitución” de la que dependen todas las demás instituciones sociales, pues la acción social solo se constituye en la comunicación que tiene lugar en el lenguaje corriente”¹⁴. Habermas se sitúa dentro de este enfoque pragmático a la hora de construir su teoría de la acción comunicativa y su nuevo concepto de racionalidad práctica. La interacción lingüística “le va a permitir fundamentar la racionalidad práctica, ética, política y jurídica en los usos del lenguaje”¹⁵. La teoría de la acción comunicativa da cobertura tanto a su ética del discurso como a su política deliberativa. Esta obra magna de 1981 se convierte en “el auténtico filón teórico al que una y otra vez volverá para fundamentar sus posiciones y argumentos”¹⁶, relativos a su filosofía práctica. La teoría de la acción comunicativa defiende una tesis central, que “*la validez de determinadas reglas pragmáticas – las reglas de la argumentación discursiva basada en razones, o reglas de la argumentación racional- es precondition para la posibilidad del habla y de la comunicación lingüística*”¹⁷.

2. 3. La Pragmática Universal, de Habermas

2.3.1 La incorporación de la pragmática lingüística

Habermas incorpora a su acervo teórico la pragmática de Wittgenstein, con sus reglas y juegos del lenguaje, y la teoría de los actos de habla de Austin y Searle. En todo acto de habla Austin distingue dos componentes intrínsecos: el locucionario y el

¹⁴ Corredor, Cristina (1999): *Filosofía del lenguaje. Una aproximación a las teorías del significado del siglo XX*, 441

¹⁵ Guerra, María José (2015): *Habermas: la apuesta por la democracia*, p. 60.

¹⁶ Velasco, Juan Carlos (2003), 32.

¹⁷ Corredor, Cristina (1999), 445.

ilocucionario, que Searle concretará como contenido proposicional y fuerza ilocutiva. Además se considera un elemento derivado, el perlocucionario, para denominar los efectos externos generados. Según Searle, todo acto de habla se compone de dos oraciones, una principal o “realizativa”, que establece la fuerza ilocucionaria de la emisión y conecta al lenguaje con la acción, y otra oración subordinada, que traduce el contenido proposicional conectado con el mundo de los objetos y sucesos¹⁸. El lenguaje no se limita a describir estados de cosas con enunciados que son verdaderos o falsos sino que, en muchos casos, estos enunciados realizan una acción¹⁹, como al formular, por ejemplo, una orden, una promesa, un deseo... Es la fuerza ilocucionaria de estos enunciados performativos o realizativos la que explica tales acciones.

La doble estructura de los actos de habla –proposicional y performativa – es la que introduce a los interlocutores en el nivel de la cognitividad y en el de la intersubjetividad. “El posible éxito ilocucionario únicamente es alcanzable de manera *cooperativa*, esto es, mediante la interacción entre hablante y oyente, pues suponen la asunción de compromisos que *vinculan* tanto al emisor como al destinatario de la comunicación”²⁰. La vinculación se hace no solo respecto al contenido proposicional, aceptándolo o rechazándolo como verdadero o falso, sino también en el plano de la acción, valorándola en su corrección.

2.3.2 La Pragmática Universal

Habermas formula respecto al lenguaje una *Pragmática universal*. Existe una pragmática empírica, que se ocupa de los significados concretos de las emisiones en función de las personalidades y roles de los hablantes y de la situación contextual en que se produce el habla. Pero a Habermas le interesa más una pragmática universal, constituida por “los elementos invariantes de la situación de habla (que) pertenecen a la esfera de la competencia comunicativa”²¹. Su objeto son las “estructuras generales” que aparecen en toda posible situación de habla. Nuestra capacidad comunicativa tiene unas estructuras básicas y unas reglas fundamentales. Este concepto de “competencia comunicativa” guarda paralelismo con el de “competencia lingüística” de Noam Chomsky (como capacidad innata de los humanos para hablar, creando mensajes nuevos). Las capacidades en la competencia comunicativa se refieren a los actos de

¹⁸ Thomas McCarthy (1987), 318-319, en que hace un conciso y claro resumen de la teoría de los actos de habla que Habermas trata con detalle en su obra *Teoría de la acción comunicativa*, I, 370 y ss.

¹⁹ La obra mas conocida de Austin se denomina: *Cómo hacer cosas con palabras* (fue publicada en 1962 con carácter póstumo).

²⁰ Velasco, Juan Carlos (2013): *Habermas: El uso público de la razón*, 49.

²¹ McCarthy, Thomas (1987), 318, nota 5.

habla, y Habermas encuentra que en todos ellos se presentan unas funciones pragmáticas con las que se asocian unas pretensiones universales de validez.

Existe un nivel previo al pragmático, que es el sintáctico y semántico, en el que las construcciones lingüísticas deben seguir reglas internas del propio lenguaje de modo que confieran a las emisiones una pretensión de validez previa a toda acción comunicativa: la *inteligibilidad*. En caso de no respetarse dichas reglas, la emisión no se entiende y los interlocutores exigirán aclaraciones, reformulaciones de la exposición de modo que la emisión cobre significado. Pero este nivel, aunque necesario, resulta totalmente insuficiente. Según Habermas,

“partiendo del análisis de las formas de enunciados pueden aclararse en principio las condiciones semánticas bajo las cuales resulta *válida* la correspondiente oración, pero en cuanto el análisis se interna en la cuestión de las posibilidades de fundamentación de la validez de los enunciados se ponen de manifiesto las *implicaciones pragmáticas* del concepto de validez” (TAC-I: 65).

Habermas asigna al lenguaje, desde la pragmática, diversas funciones y supone que en todo acto de habla se dan siempre unas pretensiones de validez generales. Pero los usos del lenguaje pueden ser de dos tipos:

- Usos orientados al entendimiento, en los que siempre se dan esas pretensiones de validez, y
- Usos estratégicos, en los que los participantes no se guían por la búsqueda de un entendimiento sino por la consecución de sus propios intereses o fines. En estos usos, las pretensiones de validez quedan en suspenso, como ocurre cuando se miente, se engaña, se manipula, etc.

La Pragmática Universal se ocupa de la reconstrucción de los presupuestos generales de las acciones de habla orientadas al entendimiento²², se produzca éste de inmediato en la comunicación o de forma mediata, a través de un proceso discursivo en que se usa la argumentación. Dada esta orientación al entendimiento, se está suponiendo que no existen comportamientos estratégicos o situaciones de autoengaño en los participantes y que éstos mantienen sus pretensiones de validez. “La teoría de la acción comunicativa pretende llevar a cabo una *reconstrucción* que identifique las estructuras universales del habla en la comunicación cotidiana de las sociedades modernas, pues ello representa identificar los presupuestos generales para el conocimiento y la

²² Cf. McCarthy, Thomas (1987), 333-334.

acción”²³. Esta *reconstrucción* de los presupuestos pragmático-formales de los procesos comunicativos orientados al entendimiento es de inspiración kantiana, pero el enfoque *trascendental* es sustituido en Habermas por “una propuesta hipotética que ha de verse corroborada a partir de nuevas experiencias”²⁴. La *pragmática universal* o *pragmática formal* se apoya en la hipótesis de que las estructuras comunicativas reflejan la competencia pragmática de los hablantes. “Se trata de un análisis *casi*-trascendental en el sentido de que pretende reconstruir el conocimiento universal, preteórico e implícito que hace posible a los hablantes competentes tomar parte en procesos de entendimiento”²⁵.

Antes de analizar tales funciones y los criterios de validez, conviene señalar brevemente cuáles son las condiciones que deben producirse para lograr la “situación ideal del habla”, de que habla Habermas, dado que la fuerza pragmática de la acción comunicativa solo podrá desarrollarse si dicha acción se realiza en tales condiciones ideales.

2.3.3 “Situación ideal del habla”

Esta posición ideal implica la existencia de unas situaciones de libertad y de igualdad o simetría de todos los participantes en la acción comunicativa:

- Situación de libertad:
 - La discusión debe ser abierta, irrestricta, sin temas excluidos por principio.
 - Todos los participantes son libres de presentar, justificar, defender o refutar cualquier propuesta.
 - No debe existir ningún tipo de coacciones externas.
- Situación de igualdad o simetría de los participantes
 - Reparto equitativo de derechos y deberes entre todos los participantes.
 - Igualdad de oportunidades comunicativas.
 - Igualdad de información.

2.3.4 Funciones pragmáticas del lenguaje y pretensiones de validez

El lenguaje en estos dos niveles, semántico y pragmático, cumple varias funciones y conecta con ámbitos o mundos distintos, mostrando siempre pretensiones de validez, aunque de diferente género.

²³ Corredor, Cristina (1999), 441.

²⁴ Corredor, Cristina (1999), 442.

²⁵ Corredor, Cristina (1999), 443-444.

<u>NIVEL DE LENGUAJE</u>	<u>FUNCIONES DEL LENGUAJE</u>	<u>REFERENTES</u>	<u>PRETENSIONES DE VALIDEZ</u>
SINTÁCTICO-SEMÁNTICO (LENGUA)	SIGNIFICATIVA	EL PROPIO LENGUAJE	INTELIGIBILIDAD
PRAGMÁTICO (HABLA)	REPRESENTATIVA	MUNDO OBJETIVO	VERDAD
	INTERACTIVA	MUNDO SOCIAL	CORRECCIÓN
	EXPRESIVA	MUNDO SUBJETIVO	VERACIDAD

Centrándonos en el nivel pragmático:

- La función “representativa” se refiere a los hechos y sucesos del mundo objetivo (como la totalidad de las realidades existentes) y, en todo acto de habla que los concierna, está implícita la pretensión de *verdad*.

- La función “interactiva” guarda relación con las normas sociales, con el mundo de la vida compartido, con sus roles, valores y normas. Su pretensión de validez se refiere “a algo en el mundo social conjunto (como la totalidad de relaciones interpersonales legítimamente reguladas)”²⁶ y consiste en la *corrección* o adecuación a dichos valores sociales. Esta función cubre el “análisis de las condiciones universales y necesarias para establecer lingüísticamente las relaciones interpersonales que constituyen “nuestro” mundo, un mundo de la vida compartido, basado en la reciprocidad de expectativas”²⁷.

- La función “expresiva” de un acto de habla muestra la propia subjetividad, la intencionalidad del hablante y sus vivencias. Su pretensión de validez es la *sinceridad* o *veracidad*.

Dadas estas funciones constitutivas, “como el habla es el medio distintivo y omnipresente de la vida en el nivel humano, la teoría de la comunicación constituye una disciplina universal y básica de las ciencias humanas”²⁸. Como nos señala Habermas,

“Todo acto de entendimiento puede entenderse como parte de un proceso cooperativo de interpretación que tiene por finalidad la obtención de definiciones de la situación que puedan ser intersubjetivamente reconocidas. En ese proceso los conceptos de los tres mundos actúan como un sistema de coordenadas que todos suponen en común, en que los contextos de la situación pueden ser ordenados de

²⁶ Habermas, Jürgen (1985): *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 78. Las siguientes citas de esta obra se referencian como CMAC: página.

²⁷ McCarthy, Thomas (1987), 326.

²⁸ McCarthy, Thomas (1987), 327.

suerte que se alcance un acuerdo acerca de qué es lo que los implicados pueden tratar en cada caso como un hecho o como una norma válida o como una vivencia subjetiva... Al actuar comunicativamente los sujetos se entienden siempre en el horizonte de un mundo de la vida. Su mundo de la vida está formado por convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre aproblemáticas... En sus operaciones interpretativas los miembros de una comunidad de comunicación deslindan *el* mundo objetivo y *el* mundo social que intersubjetivamente comparten, frente a los mundos subjetivos de cada uno y frente a otros colectivos” (TAC-I: 103-104).

Las pretensiones de validez acompañan necesariamente a todo acto de habla, aunque lo normal es que el hablante solo las plantee implícitamente. “En tanto que *pragmáticos universales del lenguaje*, las mencionadas pretensiones de validez se encuentran enquistadas en las estructuras del habla discursiva”²⁹ Para Habermas, estas pretensiones de validez constituyen la normatividad que “habita en el interior del lenguaje”³⁰.

Estos tres tipos de pretensiones de validez pueden verse sometidos a crítica. No siempre se darán las condiciones requeridas para que la aplicación de la fuerza ilocucionaria del acto de habla consiga como resultado la relación interpersonal pretendida. Cuando se produzcan desacuerdos en los oyentes respecto a las pretensiones de validez de los hablantes habrán de ensayarse otras opciones.

Los fallos en la validez se originan porque existen perturbaciones en las acciones comunicativas. Para superarlas, según sea la pretensión de validez cuestionada, habrá que acudir a nuevas explicaciones que vuelvan inteligible el habla, o al suministro adicional de información o al apoyo de autoridad que fundamenten mejor la verdad, a valores y normas aceptados por todos que confirmen la corrección o al restablecimiento de un marco de confianza mutua que avale la veracidad.

Cuando, en relación con las pretensiones de verdad y de rectitud, la comunicación quede cuestionada radicalmente, las opciones que quedan pueden consistir en la ruptura de la acción comunicativa mediante el recurso a la fuerza o a la autoridad, también pueden surgir comportamientos estratégicos, pero el método racional consiste en profundizar en la vía comunicativa, utilizando como medio la argumentación en la que se ponderen las razones a favor y en contra de cada posición, con el objetivo de alcanzar el mutuo entendimiento. Este desarrollo argumentativo se efectúa por medio del

²⁹ Velasco, Juan Carlos (2003), 37.

³⁰ Guerra, María José (2015), 65.

discurso. Habermas distingue tres dimensiones de racionalidad, la epistémica o analítica, la estratégica o instrumental con arreglo a fines y la discursiva o argumentativa. “La racionalidad discursiva o procedimental incorporada en la práctica de la argumentación, que surge de la comunicativa, permite integrar las tres dimensiones y cobra una posición teórica fundamental”³¹.

Habermas ha utilizado la teoría de la acción comunicativa para fundamentar una racionalidad más amplia que la admitida por la filosofía analítica. Como él nos dice,

“en los contextos de comunicación no solamente llamamos racional a quien hace una afirmación y es capaz de defenderla frente a un crítico, aduciendo las evidencias pertinentes, sino que también llamamos racional a aquel que sigue una norma vigente y es capaz de justificar su acción frente a un crítico interpretando una situación dada a la luz de expectativas legítimas de comportamiento. Incluso llamamos racional a aquel que expresa verazmente un deseo, un sentimiento, un estado de ánimo... y que después convence a un crítico de la autenticidad de la vivencia así develada sacando las consecuencias prácticas y comportándose de forma consistente con lo dicho” (TAC-I: 33-34).

En resumen, Habermas construye la racionalidad como “una práctica comunicativa que sobre el trasfondo de un mundo de la vida tiende a la consecución, mantenimiento y renovación de un consenso que descansa sobre el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica” (TAC-I: 36).

2.3.5 El discurso, como nivel argumentativo de la comunicación

Habermas distingue, por tanto, la acción comunicativa ordinaria, que es la interacción habitual producida a través de actos de habla en el propio ámbito del mundo de la vida, y el discurso, en el que las pretensiones de validez se vuelven hipotéticas y se busca argumentativamente la verdad de los estados de cosas o la rectitud de las normas, lo que exige orientarse hacia la universalización. Según Habermas,

“Acción comunicativa y discurso presentan los mismos rasgos estructurales. Solo que en la acción comunicativa no existe necesidad alguna de hacer extensivas las suposiciones de simetría y reciprocidad a actores que *no* pertenecen al propio colectivo, que *no* pertenecen al propio mundo de la vida. Solo en las argumentaciones se torna ineludible esa coerción que nos empuja a universalizar”³².

El discurso consiste en un tipo de comunicación dialogada que implica:

³¹ Corredor, Cristina (1999), 444.

³² Habermas, Jürgen (1991): *Escritos sobre moralidad y eticidad*, 118, nota 18. Las siguientes citas de esta obra se referencian como EME: página.

1º La suspensión acrítica de las pretensiones de validez, que se formulan ahora como hipotéticas y se someten a examen y crítica.

2º La aportación de nuevos argumentos, excluidos el engaño y la coacción, y

3º La aceptación en exclusiva de la fuerza del mejor argumento.

Si se cumplen estos supuestos, el resultado del discurso será un consenso racional (o razonable), basado en el peso de los argumentos, no en la fuerza ni en la capacidad persuasiva de los participantes. En la teoría comunicativa, “el discurso es esa forma “peculiarmente improbable” de comunicación en que todos los participantes se someten a sí mismos a la “coacción no coactiva del mejor argumento” con la finalidad de llegar a un acuerdo sobre la validez o no validez de las pretensiones problemáticas”³³.

En caso de desacuerdo respecto a la pretensión de verdad de actos de habla “constatativos”, asociados a verbos realizativos como afirmar, negar, explicar... el medio de probar su certeza es acudir a la fuente experimental, pero si surgen dudas sobre esta fundamentación inmediata, se puede recurrir a un *discurso teórico*. En este tipo de discurso, las pretensiones de verdad, que ahora se toman como hipotéticas, quedan sometidas a la fuerza de argumentaciones y contraargumentaciones.

Los actos de habla “regulativos” (recomendaciones, mandatos, exigencias...) tienen una pretensión de corrección o rectitud. El hablante fundamenta su pretensión en el contexto normativo compartido. Pero si surgen dudas en los oyentes, se puede entrar en un nivel de *discurso práctico* en el que lo analizado no es ya “la pretensión de rectitud directamente asociada con el acto de habla sino la *pretensión de validez de la norma subyacente*”³⁴.

En los actos de habla “representativos”, que revelan una intención, un sentimiento, la pretensión de validez es la sinceridad o veracidad. En caso de duda en los oyentes, su verificación se hará examinando la coherencia de las palabras y las acciones subsiguientes de los hablantes.

En resumen, “las obligaciones inmanentes a los actos de habla pueden cumplirse en dos niveles: inmediatamente, en el contexto de la interacción - recurriendo a la certeza experimental, indicando el trasfondo normativo relevante o garantizando lo que es evidente a uno mismo- o mediatamente, ya sea en el discurso teórico, en el discurso práctico, o en una secuencia de acciones consistentes”³⁵.

³³ McCarthy, Thomas (1987), 338.

³⁴ McCarthy, Thomas (1987), 331.

³⁵ McCarthy, Thomas (1987), 332.

2.3.6 La lógica del discurso práctico: el principio de universalización como criterio ampliado de racionalidad, aplicable a la moralidad.

Para el objeto de nuestro trabajo, centrado en el análisis de la democracia deliberativa, resulta conveniente comentar brevemente la lógica interna de los discursos prácticos, pues en éstos se halla la fundamentación racional (en términos de validez y legitimidad) de la moralidad y de todo tipo de acción práctica.

Habermas defiende que existe una racionalidad práctica, pero que obedece a una fundamentación diferente a la que sostiene la teórica, entendida ésta como pretensión de verdad. Por un lado, ya no es posible mantener las tesis iusnaturalistas, según las cuales los enunciados normativos son evaluables en términos de verdad del mismo modo que los enunciados descriptivos. Pero tampoco debe aceptarse el criterio empirista radical, para el que la normatividad queda fuera del ámbito de la racionalidad. Habermas mantiene que las cuestiones prácticas pueden ser decididas racionalmente, pero evitando reducir las pretensiones de rectitud o corrección normativa a pretensiones de verdad. Sin embargo, tampoco es posible reducirlas a mera facticidad. “La validez *de facto* ya no se considera garantía suficiente de corrección, por cuanto que esa validez es considerada ahora como hipotética”³⁶. Su pretensión de validez debe ser sometida a la crítica discursiva.

Las cuestiones práctico-morales pueden decidirse racionalmente mediante la fuerza del mejor argumento, planteado en el discurso práctico. La finalidad de este discurso “es llegar a un acuerdo racionalmente motivado sobre las pretensiones problemáticas de rectitud, a un acuerdo que no sea producto de coacciones externas o internas ejercidas sobre la discusión sino solamente del peso de la evidencia y de la argumentación”³⁷.

¿Cuál es la base de la racionalidad práctica? Habermas la encuentra en el *principio de universalización*, que se materializa en este contexto como *principio del discurso*. El papel que desempeña la inducción en el discurso teórico, como puente entre la hipótesis y la evidencia, lo cumple en el discurso práctico la universalización. Según este principio, solo se consideran correctas, válidas las normas que encuentran un reconocimiento intersubjetivo general. La teoría crítica pone en cuestión la facticidad, juzga lo que hay para validar lo que debe haber. Esta dialéctica entre el *es* y el *debe ser* no puede plantearse en el discurso teórico, sometido como está a la realidad natural de

³⁶ McCarthy, Thomas (1987), 362.

³⁷ McCarthy, Thomas (1987), 361.

lo que es, pero es deseable y posible en el práctico. “La conexión entre consenso y rectitud es en principio más plausible que la conexión entre consenso y verdad”³⁸.

Kant defendía la universalidad de las normas a partir de la conciencia moral individual reflexiva. Pero para Habermas, “la universalidad de las máximas de acción no puede decidirse monológicamente... solo puede decidirse dialógicamente en un discurso no restringido y no sometido a coacciones”³⁹. Lo que hace es una reinterpretación procedimental y lingüística del imperativo categórico: “Más que atribuir como válida a todos los demás cualquier máxima que yo pueda querer que se convierta en una ley universal, tengo que someter mi máxima a todos los otros con el fin de examinar discursivamente su pretensión de universalidad”⁴⁰.

La autonomía de la voluntad en Kant exige priorizar lo moral, lo que manda el imperativo categórico, y, desde sus máximas, deben interpretarse los propios intereses y las opciones de vida buena. No se excluyen los intereses ni el *telos* de la felicidad, pero deben subordinarse a la hora de elegir las máximas de acción, para no impedir cumplir con las exigencias de una moralidad universal. En el modelo dialógico intersubjetivo, propuesto por Habermas, “los deseos, necesidades, apetencias e intereses individuales no necesitan – y tampoco pueden- ser excluidos, pues de lo que se trata es, precisamente, de llegar a un acuerdo acerca de ellos”⁴¹. Lo que se requiere es que tales intereses individuales sean generalizables.

2. 4. Utilización de la teoría de la socialización

Con su teoría de la acción comunicativa, Habermas ha puesto el primer pilar para construir su teoría de la sociedad. Ha buscado con ella “proporcionar un fundamento teórico-normativo a la investigación social”⁴². Pero para sostener la cúpula de una nueva teoría crítica de la sociedad necesita otro pilar, otro soporte, que para Habermas se encuentra en su teoría de la socialización. Su concepto de socialización es la resultante de la combinación de múltiples ideas acopiadas a partir de los legados de Marx, Weber, Parsons, Mead, Durkheim... Lo que está haciendo Habermas es reanudar el programa original de la Teoría Crítica frankfurtiana de “integrar la filosofía y las distintas disciplinas humanas en un “materialismo interdisciplinar”⁴³.

³⁸ McCarthy, Thomas (1987), 363.

³⁹ McCarthy, Thomas (1987), 377.

⁴⁰ McCarthy, Thomas (1987), 377.

⁴¹ McCarthy, Thomas (1987), 379.

⁴² McCarthy, Thomas (1987), 385.

⁴³ McCarthy, Thomas (1987), 456.

Para analizar el desarrollo de la competencia comunicativa, Habermas examina el proceso de socialización que siguen los individuos. El sociólogo americano Mead había explicado este proceso como “interaccionismo simbólico”. Aunque había considerado el papel mediador del lenguaje en la socialización y la acción, su centro de interés estuvo en la interacción simbólica en general, que “revela, precisamente, un entretendido de interacciones reguladas normativamente y mediadas lingüísticamente”⁴⁴. Mead, para explicar el proceso de socialización y de formación de la identidad, se sirve del concepto de rol social. Los niños se ajustan a los roles disponibles en un proceso que pasa del *play* al *game*. Articulan su yo mediante “la adopción frente a sí mismo de una actitud del otro”⁴⁵. Las reglas de juego sirven al niño para aprender a relacionarse con el *otro generalizado*, asumiendo la perspectiva de los demás jugadores. De este modo, “el niño se *apropia* cognitivo-social y moralmente de *una estructura vigente de roles* que legitima las relaciones interpersonales”⁴⁶.

El niño desarrolla su identidad como miembro de un grupo social en dos fases. En la primera, que Mead llama *play*, o juego de roles, se desarrolla el comportamiento particularista; en la segunda, o *game*, el juego competitivo. Mientras en la fase *play* se revelan las expectativas recíprocas entre el *ego* y el *alter*, como segunda persona, y se generan interacciones concretas y particularistas, en la fase del *game* se adopta ya un marco general, y el *ego* se sitúa ante el *otro generalizado*. Con ello se da entrada a “la figura imparcial del espectador como tercero no implicado que tiene la prerrogativa de objetivar y el generalizar *el concepto de patrón concreto de comportamiento* y trocarlo en *norma de acción*”⁴⁷. Como señala Habermas, “Mead vincula al concepto de rol social el sentido de una norma que *autoriza* a los miembros de un grupo a esperar en determinadas situaciones determinadas acciones unos de otros, y que a la vez los *obliga* a cumplir, ellos también, las expectativas de comportamiento justificadas de los otros” (TAC-II: 58). Estas acciones o actitudes son las que interrelacionan al *ego* con el *otro generalizado*, y tienden a cristalizar institucionalmente como normas, como una respuesta común o general que adoptan todos los miembros de la comunidad ante una situación particular.

El planteamiento de Mead es ontogénico: explica la génesis conceptual del *self*, del sí mismo, y de la sociedad a partir del interaccionismo simbólico que se produce en

⁴⁴ Guerra, María José (2015), 69.

⁴⁵ Guerra, María José (2015), 71.

⁴⁶ Guerra, María José (2015), 72.

⁴⁷ Guerra, María José (2015), 72.

la etapa de crecimiento del niño para acceder a su posición de adulto. Este aprendizaje le lleva a integrar la *conducta de rol* al adoptar hacia sí mismo la actitud del *otro generalizado*. De este modo, el comportamiento individual se adecua al rol social. La teoría del rol, que Mead toma de Parsons, lleva a una imagen estática del individuo y de su acción social: con los elementos actor, situación, rol, norma, acción y sus distintas interrelaciones se reconstruye la teoría de la acción social. Habermas asume las ideas de Mead y las integra con la teoría de los actos de habla de Austin y Searle. Con ambas, dispone ya del marco conceptual que necesita para explicar el desarrollo simultáneo de los individuos en su personalidad y en su socialización. “La pertenencia a la comunidad ideal de comunicación es, en términos de Hegel, nota constitutiva lo mismo del yo como universal que del yo como individuo” (TAC-II:139). Al socializarse en una comunidad, los individuos adquieren su identidad que les permite, como agentes morales, por una parte, desarrollarse en su subjetividad particular, y por otra orientarse con criterios universalistas en su acción social. En opinión de McCarthy, “lo que Habermas busca es una noción de identidad del yo que se centre en torno a la capacidad para realizarse *uno mismo* bajo las condiciones de una *intersubjetividad comunicativamente compartida*”⁴⁸.

Pero Habermas juzga insuficiente el enfoque de Mead, incluso reelaborado en términos de pragmática lingüística, porque solo aporta una explicación sincrónica de cómo se ha generado el consenso normativo en la sociedad. Como señala Habermas, “Mead hace derivar el control social que sirve para “integrar al individuo y sus acciones en el proceso social organizado de experiencia y conducta en el que está involucrado”, de la autoridad moral del *otro generalizado*” (TAC-II: 67). Por ello, acude a completarlo con el planteamiento filogenético de Durkheim. Este autor, en su teoría de la evolución social, nos muestra la explicación diacrónica del proceso; la sociedad es una realidad moral y los hechos sociales constituyen “modos de actuar, pensar y sentir externos al individuo, y... poseen un poder de coerción en virtud del cual se imponen a él”⁴⁹. En su análisis histórico de la conformación de lo social, Durkheim había señalado a *lo sacro* como la fuente de la autoridad moral de las normas sociales; los símbolos religiosos mediaban la interacción social. En el proceso de evolución social se ha producido un progresivo desencantamiento, a medida que se abandona la fundamentación en el simbolismo religioso. “La autoridad de la tradición queda cada

⁴⁸ McCarthy, Thomas (1987), 461.

⁴⁹ Guerra, María José (2015), 75.

vez más abierta a una revisión discursiva... Los individuos, para su acción, dependen de sus propias interpretaciones, y la necesidad de justificación razonada”⁵⁰. Este proceso conduce a una “lingüístización de lo sacro” y con ella se produce una racionalización del *mundo de la vida*. Lo que hace Habermas en esta época postmetafísica y postconvencional es considerar dicha interacción como intersubjetividad lingüística.

2. 5. Teoría de la Sociedad de Habermas: Mundo de la vida y Sistema

Para completar su teoría de la sociedad, Habermas recurre a dos nuevos conceptos: *mundo de la vida (Lebenswelt)* y *sistema*. El primero lo toma de la tradición fenomenológica husserliana, pero dándole un ámbito multidimensional que desborda el inicial, excesivamente centrado en la producción y renovación de la cultura. Para el segundo, Habermas recurre, después de una profunda crítica, a la teoría de sistemas desarrollada por Luhmann.

2.5.1 El mundo de la vida

El mundo de la vida, conformado por todo el trasfondo de experiencias y vivencias prerreflexivas que existen en una sociedad determinada, constituye el sustrato necesario para que la acción comunicativa se enraíce y se desarrolle. Todo participante en la comunicación está situado en un entorno simbólico y cultural que constituye “aquella capa profunda de evidencias, certezas y realidades que habitualmente no son puestas en cuestión”⁵¹, y que aporta un horizonte común de comprensión. El mundo de la vida integra el acervo cultural, las instituciones sociales y las estructuras de la personalidad en un todo que posibilita “la *racionalidad del saber*, la *solidaridad de los miembros* y la *capacidad de la personalidad adulta para responder autónomamente de sus acciones*” (TAC-II: 202).

El mundo de la vida aporta a los sujetos el núcleo de sentido y la estructura de valores que necesitan para la acción social, contrapesando la influencia cosificadora que tiene el sistema. Pero el mundo de la vida no es algo estático, sino que vive en una reflexividad dialógica, reproduciéndose simbólicamente en la acción comunicativa. Esta función reproductiva se manifiesta en procesos que afectan a la cultura, a la integración social y a la socialización.

“La reproducción cultural del mundo de la vida... asegura la *continuidad* de la tradición y una *coherencia* del saber que baste en cada caso a la práctica

⁵⁰ McCarthy, Thomas (1987), 463.

⁵¹ Velasco, Juan Carlos (2003), 47.

comunicativa cotidiana. Esta continuidad y esta coherencia tiene su medida en la *racionalidad* del saber aceptado como válido” (TAC-II: 200).

La cultura, al proporcionar ese “saber válido”, permite interpretar y dar sentido a las situaciones nuevas que se presenten, facilitando la legitimación social y orientando el comportamiento de los miembros que constituyen dicho mundo vital.

La función de reproducción de la integración social se encarga de que las situaciones nuevas que ocurran en el espacio social se conecten con los estados del mundo preexistentes. Como señala Habermas,

“la integración social del mundo de la vida... cuida de que las acciones queden coordinadas a través de relaciones interpersonales legítimamente reguladas y da continuidad a la identidad de los grupos” (TAC-II: 200).

Habermas nos presenta sintéticamente esto en la figura 21 (TAC-II: 202), que adjuntamos:

Componentes estructurales Procesos de reproducción	Cultura	Sociedad	Personalidad
Reproducción cultural	Esquemas de interpretación susceptibles de consenso («saber válido»)	Legitimaciones	Patrones de comportamiento eficaces en el proceso de formación, metas educativas
Integración social	Obligaciones	Relaciones interpersonales legítimamente reguladas	Pertenencias a grupos
Socialización	Interpretaciones	Motivaciones para actuar de conformidad con las normas	Capacidades de interacción («identidad personal»)

APORTACIONES DE LOS PROCESOS DE REPRODUCCIÓN AL MANTENIMIENTO DE LOS COMPONENTES ESTRUCTURALES DEL MUNDO DE LA VIDA

La medida de la *estabilización de las identidades de grupo* y de la coordinación de sus acciones está en la *solidaridad* alcanzada entre sus miembros.

Finalmente, el proceso de reproducción de la socialización permite adaptar *la capacidad de las personas para responder autónomamente de sus acciones* en el curso del devenir temporal. La socialización se encarga de conectar las nuevas situaciones históricas con las respuestas ya dadas por el mundo de la vida y “asegura a las generaciones siguientes la adquisición de *capacidades generalizadas de acción* y se cuida de *sintonizar las vidas individuales* con las formas de *vidas colectivas*” (TAC-II: 201).

Sin embargo, en la realidad social, se producen también perturbaciones que dificultan e incluso impiden dichos procesos reproductivos, originando distintas patologías en el mundo de la vida. Habermas lo muestra en la figura 22 (TAC-II: 203), en cuya matriz se recoge además la triple dimensión evaluativa como racionalidad del saber, solidaridad de los miembros y autonomía de la persona:

Componentes estructurales Perturbaciones en el ámbito de la	Cultura	Sociedad	Personalidad	Dimensión de evaluación
Reproducción cultural	Pérdida de sentido	Pérdida de legitimación	Crisis de orientación y crisis educativa	Racionalidad del saber
Integración social	Inseguridad y perturbaciones de la identidad colectiva	Anomía	Alienación	Solidaridad de los miembros
Socialización	Ruptura de tradiciones	Pérdida de motivaciones	Psicopatologías	Autonomía de la persona

FENÓMENOS DE CRISIS
en caso de perturbaciones en la reproducción (patologías)

En estos casos, la reproducción cultural no logra aportar sentido ni saber válido; la integración social no alcanza a fijar las reglas de relación interpersonal legitimadas por la sociedad y fallan los simultáneos procesos de socialización e individuación. Además

de generarse estos efectos directos en cada ámbito estructural específico, se producen otros efectos inducidos negativos en los restantes que constituyen la estructura del mundo de la vida.

Habermas, después de haber señalado las posibilidades de reproducción en el mundo de la vida y también las situaciones de crisis generadoras de diversas patologías, contempla ahora los efectos regeneradores que la acción orientada al entendimiento produce en dicho mundo.

Los positivos efectos generados en el mundo de la vida por la acción orientada al entendimiento se sintetizan en la figura 23 (TAC-II: 204):

Componentes estructurales Procesos de reproducción	Cultura	Sociedad	Personalidad
Reproducción cultural	Tradicición, crítica, adquisición de saber cultural	Renovación del saber legitimatorio	Reproducción del saber eficaz en los procesos de formación
Integración social	Inmunización de un núcleo de orientaciones valorativas	Coordinación de las acciones a través del reconocimiento de pretensiones de validez	Reproducción de los patrones de pertenencia social
Socialización	Enculturación	Internalización de valores	Formación de la identidad individual

FUNCIONES DE REPRODUCCIÓN QUE CUMPLE LA ACCIÓN ORIENTADA AL ENTENDIMIENTO

Para nuestro análisis, resulta revelador contemplar cómo dicha acción comunicativa permite la “coordinación de las acciones a través del reconocimiento de pretensiones de validez”.

“Bajo el *aspecto funcional de entendimiento*, la acción comunicativa sirve a la tradición y a la renovación del saber cultural; bajo el *aspecto de coordinación de la acción*, sirve a la integración social y a la creación de solidaridad; bajo el *aspecto de socialización*, finalmente, sirve a la formación de identidades personales. Las estructuras simbólicas del mundo de la vida se reproducen por vía

de la continuación del saber válido, de la estabilización de la solidaridad de los grupos y de la formación de actores capaces de responder de sus acciones” (TAC-II: 196).

La presentación anterior del concepto de mundo de la vida es estructural, y Habermas la completa con un enfoque de dinámica evolutiva, apoyándose en las ideas de Durkheim sobre la “división del trabajo” y en los planteamientos marxistas de la explotación económica y alienación social. Con esta perspectiva ampliada, las patologías que aparecen en la reproducción de las estructuras del mundo de la vida ya no dependen tanto de la propia evolución racionalizadora cuanto “de las coerciones dimanantes de los procesos de reproducción material”⁵², que son consustanciales con el funcionamiento de la sociedad como sistema.

2.5.2. El Sistema

Habermas incluye en su teoría social el concepto de sistema, que Luhmann había aplicado al ámbito sociológico. La sociedad debería entenderse “como un sistema que tiende al equilibrio autoreglativo por medio de la especificación funcional de los diferentes subsistemas”⁵³. Concretamente, el sistema en las sociedades avanzadas está constituido por dos subsistemas diferenciados, el económico y el administrativo. En éstos, las interacciones internas dentro de cada uno obedecen a mecanismos y medios anónimos dotados de una lógica propia que buscan optimizar su mantenimiento y reproducción. Los medios de que se sirven para garantizar su autonomía sistémica son, en el subsistema económico, el dinero, y en el administrativo, el poder.

Ambas perspectivas, la del mundo de la vida y la de sistema, resultan para Habermas imprescindibles y complementarias. Si solo se tomase la primera, existiría el riesgo de sostener una posición de idealismo hermenéutico concibiendo la sociedad como el resultado de la autonomía sin restricciones de los actores sociales, la independencia de la cultura y la transparencia de la interacción comunicativa. Si solo se contempla la segunda, como hace Luhmann, el sistema funciona por sí mismo produciendo como resultado una sociedad distópica en la que las posibilidades de libertad y de autorrealización de los sujetos desaparecen engullidas por la lógica instrumental que autorregula el funcionamiento interno del sistema. Esta visión negativa de la realidad social había impactado fuertemente a Weber y había sido asumida, de un modo aún más pesimista, por Adorno y Horkheimer.

⁵² McCarthy, Thomas (1987), 467.

⁵³ Velasco, Juan Carlos (2003), 48.

Los problemas de integración de una sociedad se presentan bajo dos aspectos, como integración social y como integración funcional. “Mientras que la *integración social* se presenta como parte de la reproducción simbólica del mundo de la vida... la *integración funcional* equivale a una reproducción material del mundo de la vida, que puede ser concebida como conservación de un sistema” (TAC-II: 332). Habermas considera que deben combinarse ambas perspectivas, la del mundo de la vida y la del sistema, para lograr una optimización realista, porque el mundo de la vida señala los límites de acción del sistema, para evitar su autonomización, pero, a su vez, el sistema permite la reproducción material de aquel. Con ello, como veremos mejor en el capítulo 5 en que analizamos el modelo de la democracia deliberativa defendido por Habermas, se abre una vía de esperanza para mantener el programa ilustrado de la emancipación humana.

2.5.3 Las interrelaciones entre el mundo de la vida y el sistema

En la concepción de Habermas, el equilibrio social se logra donde la función mundo de la vida se hace compatible y respeta los límites que introducen las exigencias de la reproducción material, pero sin quedar bajo su dominio. Esto supone admitir que la integración en una sociedad comprende un aspecto social y otro funcional.

“Mientras que la *integración social* se presenta como parte de la reproducción simbólica del mundo de la vida, el cual, además de depender de la reproducción de pertenencias a grupos (o solidaridades) depende también de tradiciones culturales y procesos de socialización, la *integración funcional* equivale a una reproducción material del mundo de la vida que puede ser concebida como conservación de un sistema” (TAC-II: 332).

Las perspectivas metodológicas son diferentes: la del mundo de la vida se logra desde la posición de los participantes, y en este sentido es *hermenéutica e internalista*; mientras que la del sistema se realiza desde la del observador y es, por tanto, *objetivadora y externalista*⁵⁴. Lo que constata Habermas es que la integración de ambos enfoques resulta crecientemente problemática; se está produciendo un progresivo desacoplamiento de la integración social y la integración sistémica. “Los mecanismos de la integración funcional se separan cada vez más de las estructuras del mundo de la vida responsables de la integración social, hasta coagularse y constituir, como Weber diagnosticó, los subsistemas cuasi-autónomos que representan las esferas de la actividad

⁵⁴ Velasco, Juan Carlos (2003), 49.

económica y administrativa”⁵⁵. Como señala Habermas, “los mecanismos sistémicos se crean sus propias estructuras sociales exentas de contenido normativo, que se yerguen por encima del mundo de la vida” (TAC-II: 261).

Los subsistemas económico y administrativo obedecen a una lógica interna, a una racionalidad instrumental, cuya aplicación posibilita el desarrollo de crecientes niveles de complejidad sistémica, multiplicando las posibilidades de reproducción material. Sin embargo, los subsistemas deben permanecer anclados institucionalmente en el mundo de la vida, único conferidor de sentido y garante de libertad y autonomía. Pero dicha institucionalización resulta problemática porque la racionalización del mundo de la vida es normativa, está fundada en principios de moralidad que aseguran la solidaridad social, mientras que los subsistemas tienen una racionalidad meramente instrumental.

Con el desarrollo de la economía capitalista, el primer medio en consolidarse fue el dinero, lo que posibilitó el funcionamiento autónomo de los intercambios económicos. Acoplado a él se consolidó el sistema administrativo moderno, apoyado en el poder como medio sistémico propio. Habermas nos describe perfectamente el engarce de ambos subsistemas:

“La economía solo puede constituirse como *subsistema gobernado monetariamente* en la medida en que regula el intercambio con sus entornos sociales a través del dinero. Estos entornos complementarios se forman merced al asentamiento del proceso de producción sobre el trabajo asalariado y al acoplamiento retroalimentativo del aparato estatal con la producción a través de la exacción de impuestos. El aparato del Estado se hace dependiente del subsistema economía regido por un medio de control sistémico; ello le obliga a una reorganización que conduce, entre otras cosas, a que el poder político quede asimilado a la estructura de un medio de control sistémico, el poder queda asimilado al dinero” (TAC-II: 242).

Ambos subsistemas, el económico y el administrativo (político) tienden a desconectarse del mundo de la vida. Dinero y poder constituyen medios de una racionalidad con arreglo a fines que se aplica a

“masas de valor susceptibles de cálculo y posibilitan el ejercicio de una influencia generalizada sobre las decisiones de los otros participantes en la interacción en un movimiento de elusión y rodeo de los procesos de formación lingüística del consenso. Como no solamente simplifican la comunicación lingüística, sino que la sustituyen por una generalización simbólica..., el contexto

⁵⁵ McCarthy, Thomas (1987), 469.

del mundo de la vida en que siempre están insertos los procesos de entendimiento queda desvalorizado y sometido a las interacciones regidas por medios” (TAC-II: 259).

De este modo, los subsistemas citados se constituyen como estructuras sociales ajenas a los contenidos normativos éticos y morales y se desconectan de su dependencia del mundo de la vida. Este cambio en las interrelaciones no tendría en principio carácter necesario, porque, como argumenta Habermas,

“podemos representarnos las cosas de las dos maneras: las instituciones mediante las que quedan anclados en el mundo de la vida mecanismos de control tales como el dinero o el poder canalizan, o bien la influencia del mundo de la vida sobre los ámbitos de acción formalmente organizados, o, a la inversa, la influencia del sistema sobre los plexos de acción estructurados comunicativamente” (TAC-II: 261).

En el primer supuesto, el marco institucional en que se concreta la normatividad emanada del mundo de la vida permite controlar al sistema; en el segundo, son las coacciones sistémicas de la reproducción material las que mediatizan y colonizan al mundo de la vida.

La realidad es que los componentes del sistema se han desarrollado de un modo más rápido que los del mundo de la vida y han acabado sustituyendo a la acción comunicativa que regeneraba a éste. Las preferencias y valoraciones sociales de los ciudadanos no se acuerdan ya comunicativamente, sino que se someten a los mecanismos del mercado, y las decisiones políticas, la formación de la opinión pública se toman con técnicas burocratizadas. Los ciudadanos de las sociedades postradicionales ven restringida su autonomía individual y colectiva, dominados por “una *racionalidad instrumental* que solo contempla los medios necesarios para la consecución de los fines no justificables racionalmente”⁵⁶. El resultado es que se produce una creciente desintegración social, acompañada de la intromisión del sistema en el mundo de la vida. Según Habermas, se produce un fenómeno colonizador por parte de los imperativos sistémicos ya que éstos “acaban desplazando las formas de integración social... Entonces la *mediatización* del mundo de la vida adopta la forma de una *colonización del mundo de la vida*” (TAC-II: 279-280).

Lo paradójico, sin embargo, de esta situación invasiva, es que con ella los dos subsistemas pierden la legitimación social que precisan. Esta carencia es especialmente

⁵⁶ Velasco, Juan Carlos (2003), 50.

grave para el subsistema político, dado que “está más expuesto a riesgos de desacuerdo y depende más de un consenso en un plano distinto”⁵⁷, concretamente en el plano de los acuerdos democráticos.

El análisis de la evolución y de la situación social a partir de la interrelación de mundo de la vida y sistema le ha llevado a Habermas a un diagnóstico bastante parecido al de Weber, al del pensamiento marxista y al de la primera Escuela de Frankfurt, pero su explicación de las “paradojas de la modernidad” y las medidas de acción social a adoptar difieren significativamente. Según él, la *jaula de hierro* weberiana y las *cosificaciones* explicitadas en el análisis marxista se explican mejor gracias a las relaciones de interrelación entre sistema y mundo de la vida. La subordinación del mundo de la vida a los imperativos del sistema produce como resultado que “los elementos práctico-morales quedan expulsados de las esferas de la vida privada y de la vida pública”⁵⁸, la primera regulada ahora por el dinero, la segunda, por el poder burocrático. En cuanto a Horkheimer y Adorno, su análisis crítico quedó impactado por la constatación de la racionalidad instrumental sistemática con su resultado social de alienación. Según Habermas, al no tomar en consideración las posibilidades de la racionalidad comunicativa, situaron el proyecto emancipador de la Ilustración en la vía muerta de un desesperanzado pesimismo.

Habermas retoma con entusiasmo el proyecto liberador de la Modernidad Ilustrada, porque, a su entender, tiene aún potencialidades no realizadas. Esta racionalidad no puede consistir en la instrumental desarrollada en el proceso de modernización capitalista, pero tampoco está amparada por la inevitabilidad de alguna ley histórica. Ni cabe tampoco volver a fundar la racionalidad en ninguna base metafísica, ni en ninguna fe revolucionaria dudosamente emancipadora a tenor de las experiencias históricas, sino que cuenta con un soporte bastante más humilde. Habermas contempla la potenciación de la acción comunicativa orientada al entendimiento para, por medio de ella, revitalizar los mundos de la vida. Esta acción comunicativa, surgida libremente en el ámbito social en que se configura la opinión pública, deberá producir una racionalización acorde con el mundo de la vida y materializarse en instituciones que garanticen que las esferas de la vida privada y

⁵⁷ McCarthy, Thomas (1987), 472.

⁵⁸ McCarthy, Thomas (1987), 473.

pública queden “a resguardo de la mecánica reificante de los subsistemas económico y administrativo”⁵⁹.

Este es el nuevo proyecto de Teoría Crítica, que Habermas va a desarrollar en los ámbitos de la moral (como ética discursiva), del derecho (con el análisis de su facticidad y validez) y de la política (con su modelo de democracia deliberativa).

⁵⁹ McCarthy, Thomas (1987), 478.

3.- APLICACIÓN DE LA RAZÓN COMUNICATIVA A LA MORAL: LA ÉTICA DISCURSIVA

3.1.- Una ética postkantiana

La *ética discursiva* es heredera de la ética kantiana, con la que comparte los caracteres de ser universalista, cognitivista, formalista y deontológica, pero se distancia en su fundamentación dialógica en la acción comunicativa, ante la imposibilidad de mantener la racionalidad práctica tomando como base al sujeto kantiano y a la filosofía de la conciencia. Las éticas antiguas se habían construido a partir de la concepción de un orden natural objetivo, apoyado en razones religiosas y/o metafísicas, que permitían definir un bien supremo al que tendía el hombre. La ética moderna dió el salto de la naturaleza al sujeto, constituyendo precisamente la *afirmación del individuo* su rasgo definidor. A partir del Renacimiento y la Reforma, la ética se construye desde el individuo. Es él quien, como sujeto soberano, debe elegir sus propios fines. Ya no es posible definir el bien desde una instancia externa al hombre sino a partir de su propio juicio y de sus valores. Los filósofos morales modernos desarrollaron dos orientaciones alternativas para la fundamentación de la filosofía práctica, basadas en los sentimientos o en la razón.

- La primera toma como base los sentimientos y deseos del individuo, de modo que los juicios morales pueden explicarse en función de sentimientos de simpatía, o bien de acuerdo con la utilidad esperada. Vemos ejemplos que confirman esta orientación: Descartes publica su *Tratado de las pasiones del alma*; Hobbes define una antropología materialista del deseo y la aversión, como manifestación de la pulsión del hombre hacia su propia conservación; para él, el hombre es un egoísta hedonista cuyas interacciones sociales derivan no de su sociabilidad sino de un cálculo instrumental de intereses; los filósofos morales escoceses, como Shaftesbury, Hutcheson, Smith y Hume vuelven a basar la moral en los sentimientos, gracias a los cuales los hombres se sienten inclinados a la benevolencia. En esta línea se sitúan también los filósofos utilitaristas Bentham y Stuart Mill. Incluso la orientación persiste en filósofos actuales, como Strawson, quien ha fundamentado sus teorías morales tomando como base los sentimientos de indignación, resentimiento...

- La segunda orientación considera a la razón como la base de la *autonomía* del sujeto en la determinación de las normas morales. Es el sujeto quien, de forma reflexiva y crítica tiene que hacer suyas las normas, constituirse a sí mismo moralmente. Detrás

de esta concepción, claramente hija de la Modernidad y la Ilustración, para las que no existe otra autoridad moral más que la razón, está la afirmación de la radical libertad del sujeto para convertirse en autor de sus propias normas. Sin esta atribución de autonomía, no es posible considerar el nacimiento de obligaciones morales.

Aunque la noción de autonomía parece llevar a un modelo de individualismo moral en la medida en que cada uno actúa como autolegisador, sin embargo, la racionalidad que la acompaña implica una exigencia de universalización que supone la consideración e incorporación de los *otros*. Dentro de esta orientación destaca la filosofía moral de Kant. El padre de la Filosofía Crítica se inspira en Rousseau, en concreto en su idea política de la *voluntad general*, para formular su noción moral de autonomía. El sujeto autónomo - con una voluntad racional no sometida a ningún tipo de determinación exterior - realiza su acción guiándose únicamente por la razón práctica, sin dejarse influir por sus inclinaciones o intereses. La autonomía, que posibilita la moralidad, en cuanto está ligada a la libertad humana, es el fundamento de la dignidad de la persona. La dignidad del sujeto moral estriba en esa capacidad de legislar universalmente, guiándose solo por las exigencias de la razón, con independencia de todo interés particular. La dignidad se fundamenta en la capacidad de poner el deber por encima de la utilidad. La posibilidad de esta legislación universal hecha desde el yo autónomo la fundamenta Kant en el imperativo categórico, que es el principio que guía la razón práctica: “*Obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal*”⁶⁰ o “*obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza*”⁶¹. Aunque la legislación es propia del individuo, dado que participa en una legalidad universal de la razón en un mundo de *fin*es, también es universal. Formulando el imperativo conforme a este reino de fines, el mismo diría: “*Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio*”⁶².

Cabe considerar que todas las teorías racionalistas morales posteriores reconocen una inspiración e influencia kantianas. Entre ellas, aunque mostrando los rasgos particulares que vamos a señalar, debemos situar la ética discursiva de Habermas. Como ya se ha señalado, coincide con la moral kantiana en ser cognitiva, deontológica,

⁶⁰ Kant, Inmanuel (2010): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, A 52.

⁶¹ Kant, Inmanuel (2010), A 52.

⁶² Kant, Inmanuel (2010), A 67.

universal y formalista, pero no se basa en la concepción de un yo trascendental y autónomo, sino en la intersubjetividad. El paradigma de la conciencia ha sido sustituido por el de la pragmática lingüística, que posibilita la acción comunicativa. Habermas ha cambiado el monólogo del sujeto moral kantiano, que trata de hallar en su conciencia la validez universal de la norma, por el diálogo entre los participantes en un discurso práctico.

En Kant, la razón práctica fundamenta los imperativos hipotéticos o categóricos que rigen en los ámbitos de la acción pragmática, ética o moral. Habermas asume este planteamiento⁶³ y desarrolla su racionalidad práctica, distinguiendo dichas dimensiones:

- En la dimensión pragmática (en que Kant hacía intervenir los imperativos hipotéticos) se persigue la *eficacia* de los medios para conseguir unos fines dados. En este razonamiento práctico se recurre a la negociación y al compromiso, bajo las restricciones, aceptadas sin crítica, de la razón instrumental. Aunque hay relación con los demás, la decisión última se materializa en la esfera individual, de modo monológico.

- En la dimensión ética se plantean los problemas relativos a los valores culturales y de identidad. Los imperativos no son categóricos en sentido absoluto porque su fuerza prescriptiva queda limitada al contexto compartido de un mundo de la vida. Las cuestiones que se problematizan son las relativas a la “vida buena” para el individuo y para la comunidad en que se vive. Existe una interacción lingüística, pero desarrollada en un ámbito homogéneo en el que no se cuestionan en su conjunto los valores del mundo de la vida compartido.

- En la dimensión moral, en cambio, se plantean los conflictos interpersonales relativos a las cuestiones de justicia, que solo pueden ser enfocados con imparcialidad desde un principio categórico de *universalidad*.

En esta delimitación de los diversos usos de la razón práctica han aparecido como diferenciados los conceptos de ética y moral, y esto plantea un problema terminológico que conviene en este momento esclarecer. Habermas denomina a su teoría *ética discursiva*, aunque su contenido “se va a concentrar exclusivamente en las denominadas *cuestiones morales*”⁶⁴, relativas no a la *vida buena* sino a *lo justo*. Es el criterio seguido antes por Kant, quien al “limitarse estrictamente al conjunto de los

⁶³ Cf.: Habermas, Jürgen (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso*. En el capítulo III, “Razón práctica”, dedica un amplio apartado (el 5) al análisis “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”, pp. 109 a 126.

⁶⁴ Velasco, Juan Carlos (2003), 53.

juicios normativos susceptibles de fundamentación, tiene que partir a su vez de un concepto estricto de moral. Las éticas clásicas se habían referido a *todas* las cuestiones de la *vida buena*; la ética de Kant se refiere ya solo a problemas relativos a la acción correcta o justa” (EME:100). Por otra parte, Habermas es consciente de la carga conceptual que a partir de Hegel tienen los términos *moralidad (Moralität)* y *eticidad (Sittlichkeit)*. Para Kant, el fin de la Historia es la moralización de la Humanidad, pero el mayor problema con que se enfrenta ésta es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho por medio de la acción política. Hegel asocia la moralidad con el sujeto, mientras que la eticidad está relacionada con la dialéctica orgánica que transforma al sujeto en pueblo a través de la familia, la sociedad civil y, por último, el Estado. El Estado es racional en sí y para sí, constituyendo la realidad de la idea ética en cuanto voluntad patente de un pueblo. Claramente Habermas retoma la concepción kantiana basada no en la eticidad de un pueblo sino en la moralidad de los sujetos, moralidad que se define con criterios de justicia que resulten universalizables. Por tanto, busca la base de los acuerdos sociales sobre *lo justo* en criterios procedimentales y formales y no en la eticidad, entendida como una forma de vida o como una determinada concepción de *lo bueno*.

Habermas reconoce que tal vez debería haber cambiado el nombre a su teoría, denominándola, con más propiedad, *moral discursiva*. Sin embargo, el problema con dicho cambio persistiría porque no existe unanimidad en el uso, ni ordinario ni filosófico, de los términos ética y moral. Existe una acepción extendida en el ámbito filosófico que utiliza el concepto de “moral” para nombrar el conjunto de normas que prescriben directamente qué acciones son buenas o malas, mientras que la “ética” sería la denominación de la filosofía moral, y por tanto constituiría la reflexión filosófica sobre la moral, cuyo objeto sería la fundamentación y evaluación de las prescripciones morales. Por tanto, desde esta perspectiva debería mantenerse la denominación de *ética discursiva*.

3.2.- Bases teóricas de la ética discursiva: los principios de universalidad (U) y del discurso (D)

Habermas formula su teoría de la *ética discursiva* a principios de los años ochenta del siglo XX. En 1983, publica su obra *Conciencia moral y acción comunicativa* en la que recoge los principios y presupuestos de su teoría moral. La concepción de la *ética discursiva* es el resultado del trabajo conjunto de Habermas y Apel, aunque la presentan de forma algo diferente. En la *ética discursiva* de Habermas encontramos una clara

conexión con el núcleo filosófico constituido por su teoría de la acción comunicativa, entendida ésta en el sentido amplio expuesto en el capítulo anterior. Años después, en 1991, Habermas publicará su obra *Aclaraciones a la ética del discurso*, que desarrolla la teoría expuesta en 1983 y responde a diversas objeciones y críticas recibidas, manteniendo el criterio de la prioridad que tiene lo justo sobre lo bueno.

El objeto de la ética discursiva es doble: por una parte, debe buscar su propia fundamentación racional, determinando el principio ético; por otra, deberá ocuparse de su aplicación, comprendiendo la responsabilidad de su cumplimiento. Ambos filósofos han ido enriqueciendo su teoría moral, manteniendo grandes acuerdos: rechazo de una fundamentación de la ética en cualquier tipo de metafísica, abandono de la filosofía del sujeto y la conciencia como base de la moral, sustituida por la filosofía pragmática del lenguaje; pero también algunas discrepancias, tanto en el nivel de la fundamentación como en el de la aplicación. Respecto a la primera, “Apel diseña una arquitectónica de la razón, en que el principio supremo es el principio moral (U), que es una versión dialógica del principio kantiano de universalización, mientras que Habermas, que en *Moralbewusstsein* (1983) había distinguido entre un principio de la ética del discurso (D) y un principio moral (U), corrige su posición en *Faktizität und Geltung* (1992). El principio supremo es ahora un principio del discurso (D), moral y jurídicamente neutral, que se especifica en un principio moral (U), y un principio de la democracia; con lo cual la ética se integraría en una teoría del discurso”⁶⁵. Aunque ambos filósofos apoyan su concepción de la moral en la reflexión trascendental, Apel defiende una trascendentalidad fuerte, mientras que en el caso de Habermas ésta adopta una forma “debilitada”, porque su fundamentación no es estrictamente trascendental al basarse en ciencias reconstructivas, como la Pragmática Universal. En relación con el nivel de la aplicación, Apel integra en la ética esta dimensión, configurándola como una ética de la *corresponsabilidad*, mientras que Habermas parece asignar estas funciones a una teoría de la sociedad.

La fundamentación racional (en el sentido de su validez) de las diversas normas de acción, tanto ético-morales, como jurídicas o políticas, la coloca Habermas en el principio “D”, fundado “en las relaciones simétricas de reconocimiento inscritas en las formas de vida comunicativamente estructuradas. La introducción del principio del discurso presupone ya que las cuestiones prácticas pueden en general enjuiciarse

⁶⁵ Cortina, Adela (2008): “La ética discursiva”, en Victoria Camps (ed.): *Historia de la ética. 3 La ética contemporánea*, 539.

imparcialmente y decidirse racionalmente”⁶⁶. Según este principio “válidas son aquellas normas (y solo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales” (FV: 172). Por lo tanto, la base racional de las normas de acción se encuentra en la teoría de la argumentación.

Según Cortina, esta ética se ha ido configurando “como uno de los *radios* de ese denso núcleo filosófico”⁶⁷, que forma la *teoría de la acción comunicativa*. Como tal guarda una estrecha relación con los otros *radios*, constituidos por el derecho y la política. Aunque su función es la de influir en éstos, legitimándolos, existe el riesgo de que se produzca su dilución en ellos.

Centrándonos en el problema de la fundamentación, Habermas explica el punto de vista moral basándose en los presupuestos comunicativos generales. En la acción comunicativa orientada al entendimiento, “los participantes coordinan de común acuerdo sus planes de acción; el consenso que se consigue en cada caso se mide por el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez” (CMAC: 77). En las cuestiones morales la pretensión de validez, como hemos visto, no se formula como *verdad* sino como *corrección*, y ésta queda garantizada por medio de los discursos prácticos. Existe ciertamente una semejanza entre la verdad de los enunciados relativos al mundo objetivo y la rectitud de las acciones en cumplimiento de normas, pero también una diferencia esencial, porque si bien se da “una relación inequívoca entre las realidades existentes y los enunciados verdaderos, la “existencia” o la vigencia social de las normas no nos dicen nada acerca de si éstas son válidas” (CMAC: 81). Por tanto, en el dominio de la moral – y lo veremos repetido también en el caso del derecho y de la política- no se pueden identificar sin más facticidad y validez.

Si en las interacciones comunicativas inmediatas relativas a estas cuestiones surge el disenso y se plantean dilemas morales, las pretensiones de corrección se dilucidan en el nivel superior del discurso práctico, en el que, según Habermas, resulta posible el consenso gracias a que actúa “un principio moral que, en su calidad de norma de argumentación, cumple una función equivalente al principio de inducción en el discurso científico experimental” (CMAC:83). Este principio moral es el principio de universalidad, trasunto del imperativo categórico kantiano, pero incorporando en él un

⁶⁶ Habermas, Jürgen (1998): *Facticidad y validez*, 174. En las siguientes citas de esta obra, se hace constar únicamente FV: página.

⁶⁷ Cortina, Adela (2008), 533.

carácter intersubjetivo, según el cual, las normas se consideran incondicionalmente universales porque ganan el reconocimiento de *todos* los afectados que actúan en un marco de imparcialidad. Habermas nos dice que

“únicamente es imparcial la situación desde la cual son susceptibles de universalización precisamente aquellas normas que, al incorporar de modo manifiesto un interés común a todas las personas afectadas, pueden contar con una aprobación general, así como conseguir un reconocimiento intersubjetivo” (CMAC: 85).

Como vemos, Habermas basa la imparcialidad de su principio U en la realización discursiva y en esto se diferencia de Rawls, quien construye un modelo de imparcialidad y universalidad apoyándose en los principios de justicia que se definen por el acuerdo de todos en una situación ficticia, bajo el “velo de la ignorancia”.

También se diferencia de Tugendhat. Aunque este filósofo, lo mismo que Habermas, defiende el postulado de universalidad a través de los discursos reales – y esto parece unificar sus respectivas posiciones-, sin embargo, en Tugendhat el acuerdo es un acto volitivo, mientras que en Habermas es cognitivo.

Habermas, en su obra *Conciencia moral y acción comunicativa*, efectúa una amplia *digresión* (cf.: CMAC: 88 a 99) para mostrar que lo que en él constituye un acuerdo de *razón*, en Tugendhat lo es de *voluntad*. Habermas es cognitivista, mientras que Tugendhat se posiciona entre los decisionistas, pues para él la validez de las normas solo tiene sentido volitivo, porque el discurso práctico no sirve para la aclaración argumental, para que triunfe la fuerza del mejor argumento, como defiende Habermas, sino solo para que “todos los afectados tengan la misma oportunidad de participar en una solución de compromiso equitativa” (CMAC: 89). Por tanto, Tugendhat da importancia a la participación, no al conocimiento. Ello se explica porque, tomando como base solo el valor semántico de los enunciados y no el pragmático, duda de la posibilidad de acuerdos discursivos en relación con la validez cognitiva de los enunciados. Por ello, los participantes en los discursos reales llegarán a acuerdos que no se realizan en base a razones comunes, sino en función de sus respectivos intereses formulados como enunciados intencionales de primera persona. La argumentación resulta necesaria para Tugendhat, no para basar en ella la racionalidad de la acción (enfoque cognitivo) en las reglas pragmáticas, sino para coordinar las intenciones (voliciones) individuales. “Así, pues, la forma de la argumentación se deriva de la necesidad de la participación y de la *igualdad de poder*”

(CMAC: 92). La imparcialidad se define en Tugendhat no desde el juicio sino desde la voluntad, es decir, si se produce un “reparto igual de oportunidades de *imposición* de los propios intereses” (CMAC: 93). Por tanto, Tugendhat defiende un acuerdo de compromiso, mientras que para Habermas deberá estar basado solo en la fuerza del mejor argumento.

El riesgo de la posición de Tugendhat está en que se acaben confundiendo la validez y la vigencia de las normas. En cambio, para Habermas, la validez de la norma deriva de una argumentación que permite alcanzar “un interés general determinable *discursivamente*, inteligible cognitivamente, y visible desde la perspectiva de los participantes” (CMAC: 95).

3.3.- Problemas de fundamentación de la ética discursiva

Se plantea ahora la cuestión de si es necesaria y posible una fundamentación del principio de universalidad (U). Según los escépticos, no resulta posible fundamentar racionalmente una moral universal. Kant había basado su imperativo categórico en los conceptos de autonomía y libre albedrío, que también tienen contenido normativo, con lo que los escépticos se ven libres para plantear la objeción de *petitio principii*. Los cognitivistas morales postkantianos, según el planteamiento escéptico, “se enfrentan al “trilema de Münchhausen”, teniendo que elegir entre tres opciones igualmente inadmisibles: esto es, aceptar un regreso eterno, quebrar arbitrariamente la secuencia de inferencias o, por último, incurrir en un razonamiento circular” (CMAC: 101). La respuesta de Apel consistió en formular una fundamentación trascendental de las normas morales por medios pragmáticos introduciendo el concepto de *realización contradictoria* y apoyándose en los presupuestos pragmático-trascendentales del habla argumentativa:

- El criterio de la *realización contradictoria* (*performative Widerspruch*) desmonta la argumentación del escéptico por la contradicción que supone su propio acto de argumentar, pues su propia “acción de habla comprobadora, *Cp*, descansa sobre presupuestos contingentes, cuyo contenido propositivo contradice el enunciado *p*” (CMAC: 102).
- Los presupuestos pragmáticos de la comunicación son aquellos “que será siempre preciso reconocer si es que el proceso de habla de la argumentación ha de conservar su *significado*” (CMAC: 104).

Habermas acepta el argumento pragmático-trascendental de Apel pero no considera que con ello se haya logrado una fundamentación última, aunque tampoco

considera que ésta resulte necesaria para la formulación de una ética discursiva, como es la suya, que más que una filosofía trascendental al modo kantiano, debe ser considerada como una ciencia reconstructiva. Su posición recoge ciertamente una base trascendental de la fundamentación cognitiva de la moralidad, pero es una trascendentalidad *debilitada*. En la argumentación existen reglas que no son meras convenciones sino presupuestos inexcusables, dado que quienes los rechazan incurren en “realizaciones contradictorias”. Habermas lo prueba tomando como ejemplo las reglas de la argumentación formuladas por Alexy, que se pueden sintetizar, agrupándolas en tres esferas argumentativas: la lógico semántica, la procedimental y la de los procesos:

	(1)	(2)	(3)
<u>ESFERAS</u>	<u>LÓGICO-SEMÁNTICA</u>	<u>PROCEDIMENTAL</u>	<u>DE LOS PROCESOS</u>
	REGLAS LÓGICAS (sin contenido ético)	REGLAS PRAGMÁTICAS DE COMPETENCIA y RELEVANCIA (con contenido ético pragmático)	REGLAS PRAGMÁTICAS DE CONDICIONES IDEALES DEL HABLA (garantía de acceso libre e igual, sin coacciones)
<u>REGLAS de ALEXY</u>	(1.1) Ningún hablante debe contradecirse	(2.1) Cada hablante solo puede afirmar aquello que verdaderamente cree.	(3.1) Todos pueden participar en la discusión.
	(1.2) Si un hablante aplica un predicado F a un objeto, lo deberá aplicar a todo objeto que se parezca en todos los aspectos importantes.	(2.2) Quien introduce un enunciado o norma que no es objeto de discusión, debe dar una razón de ello.	(3.2) Todos pueden: a) Cuestionar las afirmaciones. b) Introducir cualquier afirmación. c) Manifestar sus posiciones, deseos y necesidades.
	(1.3) Diversos hablantes no pueden emplear la misma expresión con significados distintos		(3.3) No se puede impedir (3.1) y (3.2) de modo coercitivo.

La regla (3.1) determina el círculo de participantes potenciales, que en principio son todos; la (3.2) fija la igualdad de oportunidades y la (3.3), la ausencia de coacciones. Todas estas reglas no son *convenciones* sino presupuestos inexcusables, dado que quien los rechaza incurre en dichas “realizaciones contradictorias”. Según Habermas, “en la perspectiva *procedimental* las argumentaciones se manifiestan como procesos de comprensión regulados de modo tal que los proponentes y los oponentes en situación hipotética, y liberados de la presión de la acción y de la experiencia, pueden comprobar las aspiraciones de validez que han resultado problemáticas.” (CMAC: 111) y en la esfera de los procesos se dan las condiciones generales de simetría que

constituyen los presupuestos de una “comunidad comunicativa ilimitada”, tal como ha sido definida por Apel a partir de las ideas de Peirce y Mead (cf.: CMAC: 112).

Habermas es consciente, sin embargo, de las limitaciones empíricas que acompañan a los discursos, y propone neutralizarlas en lo posible con *medidas institucionales*, de carácter convencional, pactadas intersubjetivamente, que permitan regular los procedimientos discursivos. Así cabe regular procedimentalmente los temas a someter a discusión, el orden de intervenciones, la fecha de inicio y fin y la posibilidad de reanudación del proceso, los sistemas de votación simples o reforzados a aplicar en los casos en que no se alcance la unanimidad, etc. Con la fijación de estas reglas de procedimiento, que deben ser imparciales y razonables para resultar aceptables para todos, se trata de reducir las limitaciones empíricas que acompañan inevitablemente a los discursos, de modo que puedan alcanzarse en un grado razonable las condiciones ideales que los participantes en la argumentación dan siempre por supuestas (cf.: CMAC: 115-116).

En resumen, según Habermas,

“la fundamentación de la ética discursiva, planteada de un modo pragmático exige:

- a) la presencia de un principio generalizador que actúe como regla de la argumentación;
- b) la identificación de presupuestos de la argumentación en general inevitables y de contenido normativo;
- c) la representación explícita de este contenido normativo, por ejemplo, bajo la forma de reglas del discurso; y
- d) la prueba de que se da una relación de implicaciones materiales, entre c) y a), en relación con la idea de la justificación de las normas” (CMAC: 121).

3.4.- La respuesta de la ética al pluralismo: limitación de la ética a los principios de justicia (moral)

La condición humana moderna se caracteriza por el pluralismo. “Mientras el *ethos* comunitario reflejaba la forma de vida en común, los juicios morales propios solo eran necesarios para el caso particular. En los casos de conflictos de acción típicos, el *ethos* proporcionaba ya razones convincentes para la solución “correcta”; razones respecto a las cuales las partes en disputa podían ponerse de acuerdo”⁶⁸. Pero ya no es posible aceptar un principio originario, sea basado en creencias religiosas o en concepciones metafísicas (una pretendida esencia humana teleológica - orientación natural hacia el

⁶⁸ Habermas, Jürgen (2002): *Verdad y justificación*, pág. 291. Las siguientes citas de esta obra se referencian indicando VJ: página.

bien- en el sentido aristotélico, o una conciencia del yo cartesiana, tomada como pilar último de la certeza) o incluso en la razón kantiana, ni siquiera en un *ethos* compartido en un mundo de la vida. Las diversas concepciones acerca del sentido de una vida buena pierden su carácter evidente y, con ello, se vuelven problemáticas, quedando cuestionadas como fundamento de la moral.

¿Cómo edificar en un mundo plural, caracterizado por un “politeísmo de valores”, como señaló Weber, una filosofía moral aceptable para todos? Habermas recela que se pueda llegar a una noción común sobre los bienes y la vida buena, porque “entiende que el bien es, en gran medida, una cuestión subjetiva y privada que no debe formar parte de una moral normativa de alcance intersubjetivo”⁶⁹. En definitiva, “lo bueno” no resulta universalizable y, aunque deba mantenerse y defenderse una concepción del bien en un marco pluralista, no puede tener la pretensión de que sea aceptada por todos, dado que existen concepciones diferentes sobre cuál sea su contenido. La solución para Habermas está en superar la ética así concebida recurriendo a principios de justicia (última base de la moral), ya que “cuando más fuertemente se evapora la sustancia de un acuerdo valorativo preexistente, más se fusiona la idea misma de justicia con la idea de una fundamentación (y aplicación) imparcial de normas” (VJ: 292). Por tanto, los consensos discursivos en el ámbito moral se deben limitar a las cuestiones de justicia, permitiendo con ello alcanzar un nivel más abstracto, compatible con las distintas eticidades vigentes.

Habermas, dentro de un pensamiento ya postmetafísico, está apoyándose en su concepción comunicativa de la razón para construir una ética discursiva basada solo en cuestiones de justicia, planteadas con procedimientos dotados de imparcialidad. El método habermasiano consiste en aplicar una especie de *epojé* ética, colocando entre paréntesis las diversas concepciones del bien con las que los participantes acceden al discurso práctico. Dichas concepciones, al ser problematizadas, se vuelven hipotéticas y son sometidas al proceso argumentativo, bajo criterios evaluativos de justicia. Ciertamente, en el discurso práctico están dados los contenidos contingentes correspondientes a las diversas concepciones de vida buena, referidas cada una a una determinada forma de vida o biografía particular, pero, gracias al formalismo que supone el principio de universalidad, es posible evaluarlas desde un criterio normativo de justicia. Como señala Habermas, “el postulado de la universalidad funciona como un

⁶⁹ Velasco, Juan Carlos (2003), 59.

cuchillo que hace un corte entre “lo bueno” y “lo justo”, entre enunciados evaluativos y enunciados normativos rigurosos” (CMAC: 129). Una ética racional, como es la ética discursiva, debe limitarse a las cuestiones relativas a la justicia, que son las que configuran las estructuras más básicas del orden social.

4.- EL DERECHO: SU CONEXIÓN CON LA MORAL Y LA POLÍTICA

4.1.- Concepción habermasiana del derecho

Habermas publica en 1992 *Facticidad y validez*, cuyo subtítulo es *Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, que recoge claramente su “giro jurídico”. Respecto al derecho, abandona la calificación marxista de *ideología*, asumida también por los pensadores de la Escuela de Frankfurt, quienes seguían considerándolo como una superestructura de la sociedad capitalista, generada para servir a la clase burguesa, y adopta una visión más optimista de la realidad jurídica.

Considera la juridificación como un instrumento racionalizador de la sociedad, lo mismo que la monetización y la burocratización. Parecería que esta funcionalidad convertiría al derecho en otra variante del *sistema*, colonizadora también del *mundo de la vida*⁷⁰, pero Habermas expresamente nos dice que “no puede ser entendido a su vez como un mecanismo sistémico” (FV: 119). Se trata más bien de un lenguaje diferenciado y especializado –el del derecho-, convertido en eficaz gracias a su coherencia y obligatoriedad, pero que en ningún momento debe perder su último contacto con el lenguaje ordinario en que se expresa de modo informal la opinión pública que constituye la fuente última de su legitimidad.

Habermas resalta el componente jánico del derecho, las dos caras que muestra, como facticidad y como validez. Ciertamente, el sistema jurídico se ve inclinado a autonomizarse, a autorregularse internamente en un proceso continuo de positivación. Sin embargo, en su segunda faz se muestra, de modo opuesto, como abierto a los restantes sistemas sociales, como mediador o “bisagra”, dado que a través del mismo se canaliza y se vuelve eficaz la ética discursiva, conectándola con la política, cuya legitimación posibilita. El derecho también permite la institucionalización y la organización del sistema político y el establecimiento de procedimientos que dan validez al ejercicio de su poder. “Ética, política y derecho se articulan en un continuo normativo. Habermas le confiere al derecho una función mediadora, entre los hechos de la economía y de la política –la facticidad- y la validez normativa de la moral empeñada

⁷⁰ Así parece considerarlo María José Guerra, (2015), 110.

en señalar lo justo”⁷¹. Para Habermas, “el derecho cumple una función de bisagra entre sistema y mundo de la vida” (FV: 120), lo que impide que se configure de modo autopoiético, aunque el proceso de positivación parezca llevar a una configuración sistémica. Como veremos, la conexión del derecho con el mundo de la vida hace que su reproducción esté abierta a la acción comunicativa, canalizada a través del lenguaje ordinario. El derecho tiene autonomía, dada su forma de discurso práctico institucionalizado, pero está sometido a las exigencias de la ética discursiva y a las de la democracia deliberativa.

En su concepción jurídica, Habermas se aleja “tanto de las posiciones del positivismo jurídico como del derecho natural y defiende una legitimación procedimentalista de las leyes, un origen democrático, ligado a la deliberación por parte de todos los afectados, de las normas”⁷².

4.2.- El Estado de derecho y su función de integración social

Habermas configura su concepción analizando la evolución del Estado de derecho, que se amplía primero como Estado democrático de derecho y, después, como Estado democrático y social de derecho. Vamos a sintetizar sus ideas, tomando como base la “Reconstrucción interna del derecho” que efectúa en el capítulo III (“El sistema de los derechos”) y en el IV (“Los principios del Estado de derecho”) de *Facticidad y validez*. En estos capítulos, realiza esta tarea reconstructiva partiendo de “los derechos que los ciudadanos han de reconocerse mutuamente si quieren regular legítimamente su convivencia con los medios del derecho positivo” (FV: 147).

El derecho cumple una función de integración social y sistémica gracias a su facticidad y validez. En las sociedades modernas, caracterizadas por una creciente complejidad y ampliamente dominadas por los imperativos del sistema económico, el derecho constituye un medio especialmente adecuado de integración. El poder político efectúa la regulación y control de los subsistemas (principalmente el económico) sirviéndose como medio del derecho: “A través de la institucionalización jurídica de estos medios de regulación o control estos subsistemas permanecen... anclados en la componente *sociedad* del mundo de la vida” (FV: 434).

Gracias a él, lo que antes se exigía por razones ético-morales, ahora resulta obligatorio por estar recogido en las leyes. Pero esta sustitución no puede ser una mera institucionalización de un sistema de dominación política, dado que solo se justifica si

⁷¹ Guerra, María José (2015), 110.

⁷² Guerra, María José (2015), 111.

el ordenamiento jurídico resulta legítimo, es decir si la legalidad se encuentra fundada en la legitimidad. Los dos criterios legitimadores son los derechos subjetivos y la soberanía popular. La concepción liberal ha centrado su atención en los primeros; la republicana, en los segundos. Habermas considera que ambas fuentes legitimadoras están conectadas, gracias a que las considera en el marco del principio del discurso, Con ello da origen a su “concepto discursivo de derecho” (FV: 149).

4.3.- El concepto discursivo del derecho

4.3.1 La relación de los derechos humanos y la soberanía popular: su cooriginalidad y su fundamentación discursiva.

Para la doctrina del derecho natural racional, la legitimidad del derecho en sentido subjetivo deriva de la inviolabilidad de la persona, de su autonomía moral (Kant). Los derechos subjetivos se configuran negativamente, asegurando a los individuos un ámbito de libertad privado en el que pueden actuar con total independencia. Este ámbito de autonomía puede existir incluso en un modelo de Estado de derecho sin democracia, como podría ser el hobbesiano, en la medida en que en él el soberano establece unas leyes generales. Dentro de los límites que definen estas normas, los súbditos pueden actuar sin miedo a la arbitrariedad anómica. Se trata, sin embargo, de un ámbito de autonomía privada, no pública, pues no hay ejercicio de la soberanía popular. El instrumento para compatibilizar las libertades privadas es el contrato, por medio del cual se materializa el principio de reciprocidad.

Kant reacciona contra esta concepción individualista privatista dando un enfoque moral a la concepción de los derechos subjetivos. Parte de la idea de autolegislación y articula tres principios: el principio moral, el principio del derecho y el principio democrático (materializado en la forma republicana de gobierno). Pero en Kant los derechos subjetivos no pueden ya fundamentarse en el derecho privado –en dicha relación contractual privada- sino en el contrato social. Este contrato constituye un fin en sí, dado que “tiene la peculiaridad de no tener ningún contenido especial sino que representa en sí mismo el modelo de “sociación” bajo el dominio del principio del derecho” (FV: 158), y es el que fija las condiciones de legitimidad de las normas jurídicas. “El contrato social sirve a la *institucionalización* del único derecho “innato” que es el derecho a iguales libertades de acción” (FV: 158).

Dicha institucionalización se materializa como un *sistema de derechos* que positiviza la libertad que cada uno tiene como hombre, y la igualdad como ciudadano. Dicho *sistema de derechos* reviste la “forma de “leyes públicas” que solo pueden

pretender legitimidad como actos de la voluntad pública de los ciudadanos autónomos y unidos” (FV: 159). Por tanto, en el contrato social efectuado por el pueblo se dan simultáneamente el *principio del derecho*, que positiviza las normas, y el *procedimiento democrático*, que las legitima.

El principio moral, que en Kant se presenta como imperativo categórico, y el principio democrático, que toma de Rousseau el modelo de “la legislación pública” hecha por el pueblo soberano, “se explican el uno al otro” (FV: 159). Pero, según Habermas, la relación entre estos principios no está aún clara en Kant ni en Rousseau. Ambos defienden la conexión entre los derechos humanos y la soberanía popular. En Kant, el “principio general del derecho” se obtiene de la aplicación del principio moral a las “relaciones externas”, es decir que se inicia con los derechos subjetivos del hombre, que son previos al ejercicio de la autonomía política de los ciudadanos: “los derechos naturales que protegen la autonomía privada del hombre, anteceden a la voluntad del legislador soberano” (FV: 166). Sin embargo, esta precedencia no restringe la autonomía política porque existe “una conexión *interna* de la soberanía popular con los derechos del hombre” (FV: 166). El enfoque de Rousseau se apoya más en la autonomía ciudadana, que se manifiesta como una voluntad común definida por un procedimiento democrático “que solo permite regulaciones que garanticen a todos iguales libertades subjetivas” (FV: 167). En Rousseau, los individuos aparecen transformados en ciudadanos de una comunidad ética y se acaban fusionando en un “sujeto de gran formato” que busca conseguir el bien común. Para Habermas, la visión rousseauiana es demasiado optimista, suponiendo en los ciudadanos la existencia de virtudes públicas y una comunión con el *ethos* de una forma de vida homogénea, mientras que relega a un segundo plano a los individuos, con su libre arbitrio y sus intereses.

Estas posiciones se han recogido en dos dimensiones políticas distintas, la liberal y la republicana, que “entienden por un lado los derechos del hombre como expresión de la autodeterminación moral y, por otro, la soberanía popular como autorrealización ética” (FV: 164). Aunque se considera que existe una conexión entre derechos del hombre y soberanía popular, ambas realidades “están más bien en una relación de competencia que de complementación mutua” (FV: 165).

Antes de analizar la posición de Habermas sobre el sistema de derechos y la soberanía popular, debemos señalar la evolución experimentada por el concepto de derecho que, de apoyarse en bases morales o éticas, pivota cada vez más hacia enfoques

utilitaristas y positivistas. Kelsen, por ejemplo, desde la posición positivista, “define el derecho subjetivo en general como un interés protegido por el derecho objetivo y como una libertad de arbitrio garantizada por el derecho objetivo” (FV: 151). El sistema jurídico se ha vuelto completamente autónomo, en el sentido de independiente, puesto que no precisa apoyarse ya en un concepto moral de persona, ni siquiera en el de persona natural, pues es el propio sistema del derecho el que define a la persona jurídica: “es el orden jurídico mismo el que con los derechos subjetivos crea el lugar lógico para el sujeto jurídico como portador de esos derechos” (FV: 152).

Habermas rechaza estas concepciones positivistas y funcionalistas porque llevan a la subordinación de los derechos subjetivos al derecho objetivo, de modo que “la legitimidad del derecho objetivo descansa finalmente en la legalidad de una dominación política” (FV: 154), y vuelve a conectar el derecho con la moral y la ética, en la línea kantiana y rousseauiana. Considera que debe fundamentarse la legitimidad del derecho positivo, cuya fuente “radica en el proceso democrático de producción del derecho; y ese proceso apela a su vez al principio de soberanía popular” (FV: 155), de modo simultáneo, cooriginal, en los derechos subjetivos y en el derecho objetivo generado democráticamente.

Habermas sigue la estela de la fundamentación moral de Kant, pero adaptándola a la actual etapa postmetafísica. En primer lugar, rechaza la fundamentación ética porque, mientras que antes el mundo de la vida era homogéneo y reflejaba un *ethos* social global, en la actualidad vivimos en un marco de politeísmo de valores, en un pluralismo ético, que hacen que no resulte conveniente, ni siquiera posible, adoptar una determinada concepción de la vida o del bien como base fundamentadora de la moral. La legitimidad solo se puede apoyar en la universalidad del punto de vista moral, que ahora viene dada por la ética discursiva. De este modo, será posible fijar criterios universalistas dotados de imparcialidad que aporten “igual respeto por todos... igual miramiento por los intereses de todos” (FV: 163). Habermas se apoya en las virtualidades de los discursos prácticos de la acción comunicativa, es decir, en el principio del discurso.

Para nuestro filósofo, los derechos del hombre y la soberanía popular son complementarios. Su conexión interna “ha de radicar, pues, en el contenido normativo de un *modo de ejercicio de la autonomía política*, que no viene asegurado por la forma de leyes generales sino solo por la forma de comunicación que representa la formación discursiva de la opinión y la voluntad comunes” (FV: 168).

En esta etapa postconvencional y postmetafísica ya no es posible partir de las premisas de la filosofía de la conciencia, que atribuyen la autonomía a un yo trascendental (Kant) o al pueblo (Rousseau) –ambas ficciones de un sujeto de “gran formato”–, sino que, según Habermas, deberemos buscar la fundamentación de la legitimidad del derecho (y de la política) en la intersubjetividad discursiva. Como él señala, “la legitimidad del derecho se basa en última instancia en un mecanismo comunicativo: como participantes en discursos racionales los miembros de una comunidad jurídica han de poder examinar si la norma... podría encontrar el asentimiento de todos los posibles afectados” (FV: 169). Existe conexión y complementariedad entre los derechos del hombre y la soberanía popular porque “en el “sistema de derechos” se recogen exactamente las condiciones bajo las que pueden a su vez institucionalizarse las formas de comunicación necesarias para una producción de normas políticamente autónomas” (FV: 169).

Los derechos subjetivos no pueden imponerse al legislador soberano como límites externos, pero tampoco pueden ser instrumentalizados por él. Para Habermas hay una cooriginalidad de autonomía privada y de autonomía pública, y su armonización se consigue gracias al cumplimiento de las condiciones formales de la institucionalización jurídica, basadas en la formación discursiva de la opinión y la voluntad de todos.

4.3.2 Relaciones entre la moral y el derecho

1) La conexión de los principios moral y democrático desde el principio del discurso.

Si “en el nivel postmetafísico de fundamentación se separan simultáneamente de la eticidad tradicional normas jurídicas y normas morales” (FV: 170), y si las primeras responden a un principio democrático, de autonomía ciudadana, y las segundas a uno moral, de autonomía privada, ¿qué es lo que las mantiene todavía conectadas? Para Habermas, la conexión entre derecho y moral se establece a través del principio del discurso, según el cual “válidas son aquellas normas (y solo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales” (FV: 172). Es el famoso principio “D”. Se trata de un principio con contenido normativo, por cuanto muestra imparcialidad, pero que queda formulado a un nivel abstracto, neutral respecto tanto a la moral como al derecho (y a la política). Este principio “D”, al institucionalizarse en forma jurídica, se muestra como principio “democrático”, convirtiéndose en legitimador del proceso de producción de las normas jurídicas. Gracias a dicha conexión, la moral puede aún

desempeñar su función legitimadora del derecho, respetando el amplio dominio de facticidad de éste. Como ya nos ha señalado Habermas, entre moral y derecho no existe una relación de jerarquía, sino de complementariedad.

La especificación del principio “D” como principio moral permite aplicar un enfoque de universalidad por el que se tienen en cuenta por igual los intereses de todos, mientras que su especificación como principio democrático permite configurar las “normas que se presentan en forma de derecho y que pueden justificarse con ayuda de razones pragmáticas, de razones ético-políticas y de razones morales” (FV: 173).

2) Las diferencias entre normas morales y normas jurídicas favorecen su complementariedad.

- Sus ámbitos de dominio son distintos, aunque el corte no es radical. La moral cubre todo el campo que afecta a la *voluntad* de los sujetos, a su motivación, a su acción contemplada desde la perspectiva del propio actor. Dado el desmoronamiento de la fundamentación tradicional religiosa u ontológica de la moral, ésta en la actualidad adopta una función crítica respecto a las reglas éticas y jurídicas, y también respecto a la acción política. Lo hace desde un enfoque de universalidad, considerando solo cuestiones esenciales de justicia. En cambio, el principio democrático, que se concreta como normas jurídicas, cubre todo tipo de cuestiones prácticas, no solo las morales. Las normas jurídicas solo contemplan las *relaciones externas*, mientras que las morales atienden a las razones *internas* de intencionalidad⁷³.

- El principio moral es cuasi-natural y acompaña desde siempre a todos los hombres, mientras que “la forma jurídica... solo se desarrolló en el curso de la evolución social” (FV: 176). La moral incide en todas las personas, como reflejo de su conciencia, mientras que el derecho se concreta para cada comunidad política determinada, constituyendo un sistema jurídico.

- Las normas jurídicas se imponen mediante coacción externa, mientras que las morales solo presionan internamente en cada conciencia.

- Las normas morales se presentan primariamente como un sistema de saber, mientras que “el derecho es... a la vez un sistema de saber y un sistema de acción” (FV: 180). Además, el “saber” del derecho está dogmáticamente elaborado; aparece

⁷³ Christian Thomasius, a principios del siglo XVIII, en su *Fundamenta Juris Naturae et Gentium* (1705), propuso la separación clara de la moral y el derecho. La moral quedaba referida únicamente a la conciencia, mientras que el derecho concernía a las conductas y tratos externos, dependiendo su control del poder político.

como un sistema coherente de normas positivas que cubren todo el campo de la acción práctica de un modo mucho más operativo que la moral.

- La moral, frente al derecho, presenta importantes déficits, derivados de su incapacidad para satisfacer las exigencias cognitivas, motivacionales y organizacionales que plantea la acción:

- a) Hay más exigencias cognitivas en la moral que en el derecho, porque aquella “no puede proporcionar otra cosa que un procedimiento para el enjuiciamiento imparcial de cuestiones en disputa” (FV: 180), sin establecer un catálogo claro de normas que, además, deberá ser elaborado por el propio sujeto. Por tanto, se produce una *indeterminidad*⁷⁴ *cognitiva*, fenómeno que no se presenta en el ámbito jurídico. La positivación del derecho, su facticidad, determina concretamente lo que debe hacerse. De este modo, el individuo siente “un alivio y descarga frente a las cargas cognitivas que representa para él el tener que formarse sus propios juicios morales” (FV: 181).
- b) Las exigencias motivacionales de la moral son mayores que las del derecho, porque éste presenta la característica de su *exigibilidad*. La coerción externa que acompaña a las normas jurídicas y que llevan a su cumplimiento, debe suplirse en la moral con una mayor fuerza de voluntad que motive suficientemente como para desencadenar la acción.
- c) Las exigencias organizativas que acompañan a una sociedad de complejidad creciente, resultan fácilmente instrumentalizadas con las normas jurídicas, pero prácticamente imposibilitadas a partir de una base moral. Los deberes positivos deben articularse e instrumentarse cada vez más por medio de organizaciones que posibiliten la división funcional y la acción cooperativa. El derecho permite estos desarrollos organizativos, la moral, no.

En estos tres campos resulta evidente la función de complementariedad que cumple el derecho respecto a la moral. Esta función se ve ampliada aún en dos ejes, que la moral no puede desarrollar. Por una parte, en la reconstrucción de instituciones sociales que han resultado problematizadas y cuestionadas en su legitimidad tradicional, precisamente por la crítica moral, al no poderse emplear argumentos en su defensa desde un principio de universalidad. Por otra, en la creación de instituciones

⁷⁴ Manuel Jiménez Redondo en su traducción de *Facticidad y validez* introduce el término *indeterminidad*. Tal vez hubiera resultado más conveniente en español el de *indeterminación*, salvo que el término alemán originario sea también infrecuente o haya sido creado por el propio Habermas, y el traductor haya querido resaltar esta circunstancia, haciendo algo similar en español.

nuevas demandadas por los subsistemas económico y administrativo. El derecho da “respuesta a la necesidad de regulación y organización de una sociedad cada vez más compleja” (FV: 183), tanto para institucionalizar jurídicamente la economía capitalista como la burocracia estatal.

Vemos que las aportaciones positivas del derecho derivan de su facticidad. Pero el derecho precisa legitimarse, y esta legitimación la va a conseguir gracias a su conexión con la moral. A través de la validez que la moral aporta al derecho, los principios morales racionales irradian su influencia sobre todos los ámbitos de la acción, incluido el de la política.

4.3.3 La fundamentación discursiva del *sistema de derechos*: la articulación de los derechos fundamentales civiles, políticos y sociales.

Habermas considera que si se interpreta integralmente a Kant, su principio del derecho no solo se articula como sistema de garantía de derechos subjetivos sino como autoleislación para cubrir *iguales* derechos subjetivos. “La idea de autoleislación del *ciudadano* exige que aquellos que están sometidos al derecho como destinatarios suyos, puedan entenderse a la vez como autores del derecho” (FV: 186). En esta perspectiva kantiana, lo que hace Habermas en la fundamentación de su teoría del derecho es sustituir el imperativo categórico por el principio del discurso (principio “D”), en concreto en su materialización como principio democrático y como principio moral.

Apoyándose en este entrelazamiento de principios, Habermas desarrolla una *génesis lógica de derechos* que acaban estructurados como un *sistema* formado por cinco clases de derechos fundamentales que se corresponden con las libertades subjetivas de acción (los tres primeros) y con la autonomía política formal y material (los dos últimos).

<u>SISTEMA DE DERECHOS FUNDAMENTALES, según HABERMAS</u>	
<i>(cf.: Facticidad y validez, págs. 188-189)</i>	
(1)	Derechos fundamentales de <i>iguales libertades subjetivas de acción</i> .
(2)	Derechos fundamentales del <i>status</i> de miembro de una comunidad jurídica.
(3)	Derechos fundamentales a la <i>accionabilidad</i> para la protección de los derechos (protección judicial de los derechos).
(4)	Derechos fundamentales <i>políticos</i> , que se concretan como igual derecho a la participación en los procesos de formación de la opinión y la voluntad

	comunes (igualdad formal de oportunidades).
(5)	Derechos fundamentales <i>sociales</i> , como igualdad material de oportunidades en el disfrute de todos los derechos anteriores.

Con las tres primeras clases, los sujetos adquieren “un *status* en virtud del cual pueden reclamar derechos y hacerlos valer unos frente a otros” (FV: 188). Se trata de los derechos de libertad (1), que se accionan gracias a los derechos (2) y (3), y se corresponden con “los clásicos derechos fundamentales liberales, concernientes a la dignidad del hombre, a la libertad, a la vida y a la integridad corporal de la persona, a la libertad de movimiento, a la libertad de profesión, a la propiedad, a la inviolabilidad del domicilio, etc.” (FV: 191). Los derechos de este *sistema* aparecen como principios jurídicos, es decir, como una expresión genérica, “no saturada”, en palabras de Habermas, pero que orientan al legislador constituyente en su especificación como derechos fundamentales.

El componente de autolegislación, es decir, el que los sujetos puedan considerarse a sí mismos como autores de su orden jurídico, viene posibilitado por los derechos fundamentales políticos y sociales. Los ciudadanos, como soberanos autónomos, disponiendo de los derechos de los tipos (4) y (5), pueden aplicar el principio “D”, pero utilizando el medio que es el derecho “como único lenguaje en el que pueden expresar su autonomía” (FV: 192). De este modo, “son los ciudadanos mismos quienes deliberan acerca de, y –en el papel de legisladores constituyentes- deciden cómo, han de estructurarse los derechos que den al principio de discurso la forma jurídica que lo convierta en un <principio de democracia>” (FV: 193). El cumplimiento de las condiciones del principio “D” exige la institución de un sistema de derechos políticos y sociales que garantice a todos la misma libertad comunicativa.

Vemos que, al final de este proceso de generación del *sistema de derechos*, Habermas ha probado la cooriginalidad de la autonomía privada y de la autonomía pública, porque ni el ámbito de la autonomía política de los ciudadanos viene restringido por derechos naturales o morales, ni la autonomía privada se ve instrumentalizada por la legislación creada por la soberanía popular. Los derechos de libertad subjetivos generan el *status* de personas jurídicas y constituyen las “condiciones necesarias que no hacen más que *posibilitar* el ejercicio de la autonomía política” (FV: 194), pero sin que supongan restringir la soberanía del legislador.

Todo el edificio conceptual jurídico se construye a partir del principio “D”, que debe considerarse previo a toda autodeterminación. Además, como se ha señalado, dicho principio debe implementarse necesariamente a través de la mediación del derecho.

En definitiva, constatamos que existe una tensión entre la positividad y la legitimidad del derecho, entre su facticidad y su validez, que se manifiesta en la forma paradójica “de que los derechos políticos han de institucionalizar el uso público de las libertades comunicativas *en forma* de derechos subjetivos” (FV: 196). Parece que la legitimidad surge a partir de la legalidad, en un proceso circular interno de autolegitimación del derecho; pero, para Habermas, este planteamiento es erróneo, porque son la moral que acompaña a la libertad y su materialización en forma de reglas formales y procedimentales las que nutren con su savia dicho proceso legitimador. Entender el *sistema de derechos* en términos de teoría del discurso exige considerar que

“Por una parte, la carga de la 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 de la libertad comunicativa significa también que el derecho ha de abrirse a fuentes de legitimación de las que no puede disponer a voluntad” (FV: 197).

4.4.- El poder político como poder comunicativo y poder administrativo.

4.4.1 Derecho y poder político: su legitimación

Tanto el sistema de derechos como los procesos de producción del derecho necesitan para realizarse y perdurar en el tiempo de un poder estatal. El poder político está presupuesto ya por el derecho. Poder y derecho se constituyen recíprocamente, y ambos precisan legitimación. Ésta se consigue bajo las condiciones del Estado de derecho, primero, históricamente, bajo su forma liberal y democrática, y, después, bajo su configuración como Estado social y democrático de derecho. Los derechos subjetivos, como derechos fundamentales, presuponen una administración de justicia, y los derechos “a participar en procesos democráticos de legislación” (FV: 201), un poder legislativo, ambas funciones de un poder estatal. Por último, para la implementación de las normas dictadas por el legislativo, el Estado precisa organizarse como poder administrativo para ejercer burocráticamente la dominación política. El Estado queda configurado como Estado de derecho con el fin de “garantizar la autonomía privada y la igualdad jurídica de los ciudadanos” (FV: 202). “La constitución recíproca de derecho y

poder político funda entre ambos momentos una conexión que abre y perpetúa la posibilidad latente de una instrumentación del derecho al servicio de un empleo estratégico del poder. La idea de Estado de derecho exige, en movimiento contrario a ese, una organización del poder político que fuerce a la dominación política articulada en forma de derecho a legitimarse recurriendo al derecho legítimamente establecido” (FV: 237). Solo es legítimo el poder si es legítimo el derecho que lo sostiene, y éste lo es si responde al principio democrático, porque “no es la forma jurídica como tal la que legitima el ejercicio de la dominación política, sino solo la vinculación al derecho *legítimamente estatuido*” (FV: 202). Por una parte, el derecho legitima al poder político y le confiere la posibilidad de organizarse generando “instituciones estatales, procedimientos y competencias” (FV: 212); por otra, el poder confiere al derecho seguridad jurídica. Parecería que esta interrelación entre poder y derecho bastaría para legitimar el ejercicio de la dominación política tomando como base solo la forma jurídica. Pero se estaría confundiendo en el derecho su facticidad y su validez. No basta con la legalidad para que haya legitimidad, dado que ésta exige su conexión con la justicia.

4.4.2 La fuerza legitimadora del poder comunicativo.

El Estado de derecho concebido desde la teoría del discurso implica la conexión de dos esferas o niveles en los que se generan, respectivamente, el poder comunicativo y el poder administrativo, formando ambos el poder político. La legitimación del poder político solo puede provenir de un *poder comunicativo*, concebido éste en los términos propuestos por Hannah Arendt, como un poder que “surge entre los hombres cuando actúan en común y desaparece tan pronto como se dispersan de nuevo”⁷⁵. Para esta filósofa política, el poder no consiste básicamente en la oportunidad de imponer la propia voluntad en una relación social, sino que es “el potencial de una *voluntad común* formada en una comunicación exenta de coerción” (FV: 215). A la primera acepción, que es la común, ella la denomina “violencia” (*violence*), a la segunda, “poder” (*power*). El poder así entendido equivale a la fuerza generadora de consenso de una comunidad orientada al entendimiento. Por tanto, estamos concibiendo este poder comunicativo como una concreción del principio habermasiano del discurso. Es un poder que nace en el proceso de formación de la opinión y la voluntad comunes, que “solo puede surgir a partir de las estructuras de intersubjetividad no menoscabada de

⁷⁵ Habermas, en *Facticidad y validez* (1998), 214, recoge esta cita de Hannah Arendt, extraída de su obra *La condición humana*.

una comunicación no distorsionada” (FV: 215). En definitiva, los ciudadanos, unidos a través de procesos comunicativos democráticos, forman el poder comunicativo, que genera a su vez el derecho legítimo y que asegura la praxis de la autonomía política como poder administrativo, también así legitimado.

El poder político presenta dos momentos distintos: el de su surgimiento como poder comunicativo y el de su empleo como poder administrativo. Éste se legitima desde el comunicativo. Pero ambos se necesitan, porque para que se implementen las leyes que se originan a partir del poder comunicativo se precisa el empleo de un poder administrativo organizado e institucionalizado.

4.4.3 Condiciones para la generación del poder comunicativo.

El poder comunicativo se configura a partir del principio del discurso, lo mismo que el derecho. La soberanía popular se manifiesta en unos circuitos de comunicación carentes de sujeto, informales, donde se genera ese poder comunicativo, pasando después a configurarse como normas y como acción en organismos deliberativos y decisorios.

Toda sociedad concentra en el Estado la consecución de múltiples fines colectivos, que responden a:

- razones morales, centradas en fines de justicia,
- razones éticas, derivadas de una forma de vida intersubjetivamente compartida en la comunidad política, y
- razones pragmáticas, para intentar soluciones que concilien los fines e intereses divergentes.

Dichas razones deberán formarse discursivamente para que tanto las normas legales como la acción política resulten legitimadas.

“En la formación de la opinión y la voluntad discursivamente estructurada, de un legislador político, se entrelaza la producción del derecho con la formación de poder comunicativo” (FV: 230). En este proceso se van acumulando argumentaciones y discursos adaptados a las cuestiones pragmáticas, éticas y morales. Dada la complejidad de las sociedades modernas y la diversidad de mundos de vida que inspiran sus valores, no resulta posible muchas veces aplicar ni discursos morales ni éticos porque no se encuentran intereses ni valores universalizables. En tales contextos, no resultan eficaces los discursos racionales orientados al entendimiento, y la alternativa política va a consistir en abrir el campo de las negociaciones con el objetivo de llegar a compromisos, si bien esta opción “exige la disponibilidad a la cooperación por parte de

agentes que actúan orientados a su propio éxito” (FV: 233). Habermas señala las condiciones para que estos compromisos de negociación resulten aceptables:

- la solución de compromiso debe ser para todos más ventajosa que la ausencia de solución,
- no debe haber *free riders* (polizones no cooperantes), y
- no debe haber explotados.

El resultado del compromiso constituye un *second best*, respecto al óptimo que supondría un consenso racional discursivo; no neutraliza las relaciones de poder social, al no haber triunfado la fuerza del mejor argumento; pero permite lograr un equilibrio de intereses contrapuestos. En los compromisos no queda garantizado el principio “D”, porque pueden haberse alcanzado no con argumentos sino con promesas o amenazas. La única aproximación al mismo es indirecta, “mediante procedimientos que *regulen* las negociaciones de suerte que éstas resulten *fair*” (FV: 234). En puridad, el principio solo se alcanza cuando los discursos acceden al nivel de los principios morales; pero esta conexión última, que confiere legitimidad a la política y al derecho, no anula los diversos caminos pragmáticos, éticos, morales, incluso estratégicos por los que se llega a la voluntad política y a su manifestación en forma jurídica.

4.4.4 Condiciones para el empleo del poder administrativo.

El derecho, con relación al poder político, además de ser un elemento constitutivo de éste para la organización de las instituciones y de los procesos de acción política, es también “el medio para la transformación de poder comunicativo en administrativo” (FV: 237). El poder comunicativo surge del principio de la soberanía popular ejercida en procesos deliberativos procedimentalizados que garantizan el uso de iguales libertades comunicativas. En la deliberación deberían participar todos los ciudadanos, pero esto resulta imposible en las democracias modernas que, necesariamente, se han configurado acudiendo al “*principio parlamentario*, conforme al que se establecen cuerpos representativos encargados de deliberar y tomar acuerdos” (FV: 239).

Habermas estructura un modelo con dos esferas, informal y formal, de formación de la opinión y de la decisión públicas, que él denomina “política de doble vía”. La esfera informal constituye el espacio de la opinión pública política, y es en la que se origina el poder comunicativo de un modo no procedimentalizado ni institucionalizado, pero muy cercano a la fuente de la soberanía popular. Para nuestro autor, resulta fundamental “una formación informal de la opinión que prepare, y ejerza influencia sobre, la formación de la voluntad política” (FV: 239). En el análisis de los principios

del Estado de derecho, insiste en “la importancia que, en lo tocante a derecho constitucional, reviste un *concepto normativo de espacio público u opinión pública*” (FV: 252), que debe estar conectado con el poder legislativo. Este modelo de relación comunicativa de la esfera social política informal con los representantes políticos se aleja totalmente de la democracia plebiscitaria, apoyada por teóricos como Carl Schmitt, en la que el pueblo no puede discutir sino tan solo aclamar, dar un sí o un no, a lo que los políticos le preguntan. La voluntad común se configura a continuación por los representantes parlamentarios de los ciudadanos en el ámbito de la esfera formal, institucionalizada, de poder, mediante procedimientos reglados que buscan la realización efectiva del principio del discurso. Habermas nos lo resume así:

“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” (FV: 254).

La realización de los fines públicos exige un poder ejecutivo, una administración que ejerza el poder, aunque siempre sometida a los principios de reserva de ley y de legalidad, bajo el control de los otros dos poderes del Estado, el parlamentario y el judicial. El poder administrativo queda de este modo ligado al derecho establecido democráticamente, de modo que “solo pueda regenerarse a partir del poder comunicativo generado en común por los ciudadanos” (FV: 241).

Para el correcto funcionamiento del sistema político se precisa la existencia de una potente sociedad civil, como tercer sector o esfera, que conecte y racionalice los sectores de la economía y del poder administrativo. Se trata del citado ámbito informal en el que se origina argumentativamente la opinión pública. Su potencia debe impedir que los poderes sociales –principalmente los económicos- acaben dominando al poder político, anulando el ejercicio de la autonomía ciudadana y configurando un poder administrativo “sin pasar por las esclusas de la formación del poder comunicativo” (FV: 238). Esto solo se logrará mediante el funcionamiento correcto de las instituciones del Estado de derecho, configurado ya en la actualidad como Estado social y democrático de derecho. En esta estructura jurídico-política se encuentran garantizados

los derechos individuales y existe, además, una igualdad de oportunidades de participación política, gracias al desarrollo de los derechos políticos y sociales.

El poder comunicativo, generado mediante el ejercicio efectivo de la autonomía política de los ciudadanos, es el que en definitiva legitima todas las instituciones del Estado de derecho y el que le permite cumplir su función de integración social.

4.5.- El modelo político-jurídico de Habermas: las instituciones y los procedimientos como medios para la realización del principio “D”.

El modelo político-jurídico defendido por Habermas es básicamente institucionalista y procedimental. Gracias a los procedimientos se fijan las reglas de cooperación, se enmarcan las deliberaciones parlamentarias y los procesos de negociación, con el objeto de cumplir las exigentes condiciones comunicativas que exige el principio “D”. Sin embargo, debe aceptarse que “a causa de su contenido idealizador los presupuestos comunicativos universales de las argumentaciones solo pueden cumplirse aproximativamente” (FV: 247).

La aplicación de la *Regla de la mayoría* constituye un buen ejemplo de la regulación jurídica de los procesos deliberativos. Esta regla de votación no se debe aplicar directamente, como un medio de revelación de las preferencias previas al proceso deliberativo, sino que deberá utilizarse tras una discusión cualificada, según los tipos de discurso a emplear. La regla de la mayoría constituye solo “una cesura en una discusión ininterrumpida, que no fija, por así decir, sino el resultado provisional de una permanente formación discursiva de la opinión” (FV: 247). El acuerdo alcanzado de este modo está motivado, pero es falible en la medida en que podrá ser cuestionado argumentativamente cuando se retome el proceso discursivo. Es esta posibilidad de reversión futura la que permite la aceptación del resultado por la minoría que no ha logrado el suficiente apoyo para sus propuestas, porque mantiene aún la fuerza legitimante de la deliberación.

Realmente, el Estado de derecho regula institucional y procedimentalmente la transformación del poder comunicativo en poder administrativo. La división clásica de poderes en legislativo, ejecutivo y judicial se explica habitualmente en términos funcionales, pero Habermas considera que, desde la teoría del poder, la verdadera razón es que dicha “separación funcional asegura a la vez la primacía de la legislación democrática y la vinculación del poder administrativo al poder comunicativo” (FV: 256). El Estado de derecho efectúa la domesticación jurídica del poder-violencia. Es la ley democrática la que efectúa dicha tarea porque en ella se unen, por un lado, el poder

de una voluntad formada intersubjetivamente y, por otro, la razón que el procedimiento legitimador encarna. Pero no es el contenido de la ley la variable a considerar –pues dicho contenido va a depender del resultado de la deliberación, y por tanto es algo “abierto”–, sino los presupuestos y condiciones procedimentales que garantizan su producción democrática. Para Habermas, la legitimidad deriva del procedimiento democrático seguido en la elaboración de las leyes, procedimiento que permite la plasmación en ellas del poder comunicativo. A través de esas leyes se configura el poder administrativo que define y realiza la acción pública.

5.- LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA HABERMASIANA

5.1.- La importancia de la política en el pensamiento de Habermas

La filosofía política constituye para Habermas la cima de la construcción de su teoría de la acción social y, dentro de ella, el tema central, su núcleo, es “alcanzar una comprensión de la democracia”⁷⁶. Después de haber analizado en el presente trabajo la fundamentación del modelo de democracia deliberativa habermasiano, que se entronca en su teoría de la acción comunicativa y se apoya en su ética discursiva y en su filosofía del derecho, es hora de describir las características y las líneas estructurales de dicho modelo de democracia.

La verdad es que su *Teoría de la acción comunicativa*, publicada en 1981, incluía pocos desarrollos de filosofía política. Como señala Sotelo, “el lector de la obra magna comprueba al final que son bastante nimias las implicaciones políticas de tamaño esfuerzo intelectual”⁷⁷. Tal vez por eso desarrolló después su pensamiento político, que ya había anticipado en *Historia y crítica de la opinión pública*, en 1962, y en *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, de 1973, en obras de la envergadura teórica de *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, publicada en 1992, y en otras obras complementarias de esta temática, como *La inclusión del otro*, de 1996, *La constelación posnacional*, de 2000, *Tiempo de transiciones*, de 2001, *El Occidente escindido*, de 2001, y *La Constitución de Europa*, de 2011, amén de diversos artículos políticos recogidos en otras obras. Según Sotelo, “el pensamiento político de Habermas culmina en la búsqueda y desarrollo de una teoría de la democracia que de alguna forma encaje en el contexto social de la última modernidad”⁷⁸.

Habermas opta por una democracia basada en el diálogo, el debate y la argumentación. Se sitúa, por tanto, entre los autores que, frente a las democracias liberales-representativas existentes, defienden modelos de democracia deliberativa⁷⁹. Aunque estos autores difieren en muchos de sus planteamientos, todos ellos presentan un marco común caracterizado por “la crítica a una forma de democracia basada en la

⁷⁶ Sotelo, Ignacio (1997): 144.

⁷⁷ Sotelo, Ignacio (1997): 194.

⁷⁸ Sotelo, Ignacio (1997): 197.

⁷⁹ El término de “democracia deliberativa” fue recogido por primera vez en 1980 en un artículo de J.M. Bessette, titulado “Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government”, en R.A. Goldwin y W.A. Schambra (Eds.): *How Democratic Public Policy Research*, Washington.

agregación de preferencias y en la negociación entre diferentes intereses”⁸⁰, y por considerar, como alternativa a dicha perspectiva estratégica, una perspectiva deliberativa. Según este enfoque deliberativo, el proceso de adopción colectiva de decisiones debe basarse en un intercambio continuado de razones y argumentos hasta alcanzar un acuerdo que todos puedan considerar como propio. Habermas propone un modelo de democracia deliberativa de “doble vía” para la formación de la opinión y la voluntad políticas, con una vía informal referida a la sociedad, como *esfera pública*, y otra vía formal, institucional, constituida por el sistema político. Para nuestro autor, “el procedimiento que representa la política deliberativa constituye la pieza nuclear del proceso democrático” (FV: 372).

En los siguientes apartados del presente capítulo se recogen: la diferenciación de la democracia deliberativa, relacionándola con los paradigmas políticos de la democracia liberal y de la democracia republicana (5.2); sus características principales y los elementos estructurales que confieren a esta teoría democrática su especial singularidad, como son el modelo de doble vía centro-periferia, el sistema de circulación del poder político explicado mediante la metáfora de las esclusas, y el papel crucial de la opinión pública y la esfera de la sociedad civil pública (en 5.3); y, por último, en 5.4, las reformulaciones que Habermas introduce en su modelo, como los conceptos de “patriotismo constitucional” y de “democracia posnacional”, en respuesta a los retos actuales de la sociedad, caracterizada por el pluralismo, la multiculturalidad y la globalización.

5.2.- La especificidad de la democracia deliberativa, al ponerla en relación comparativa con los modelos normativos liberal y republicano.

5.2.1 Rechazo de los planteamientos meramente empiristas de la democracia.

Habermas no acepta situar su concepción política de la democracia en una perspectiva meramente empirista. En el capítulo VII de *Facticidad y validez* efectúa un amplio análisis de una propuesta empirista típica⁸¹, antes de criticarla y de optar claramente por una perspectiva normativa. Los enfoques empíricos de la política consideran a ésta “como un escenario de procesos de poder y la analizan desde el punto de vista de discusiones y enfrentamientos estratégicos, guiados por intereses, o de efectos de control y regulación de carácter sistémico” (FV: 363). El poder político no es

⁸⁰ Sancho, Carmen (2003): “Un modelo diferente de democracia: la democracia deliberativa. Una aproximación a los modelos de J. Cohen y J. Habermas”, 204.

⁸¹ Habermas analiza la propuesta hecha por Werner Becker, en su obra: *La libertad que queremos*, Fondo de Cultura Económica, 1990.

más que una manifestación del poder social, entendido éste como capacidad efectiva de imponer intereses. Con el enfoque empirista, “las condiciones de aceptabilidad del derecho y del poder político se transforman en condiciones de “aceptancia” y las condiciones de legitimidad se transforman en condiciones de estabilidad de una fe en la legitimidad de la dominación” (FV: 365).

Este planteamiento de que la legitimidad se mide solo en función de la estabilidad, es decir, por la “aceptancia” de la dominación política, puede resultar defendible desde el punto de vista objetivante del observador, pero quiebra desde el de los participantes, quienes no encuentran en tal fundamentación fáctica razones suficientes para respetar el juego democrático. Las reglas de este juego: elecciones, igualdad de voto, competencia entre partidos, dominación de la mayoría... constituyen hechos sociales que, además y por diversos motivos, acaban articulándose como un sistema político estable, pero tal situación de hecho no tiene en sí misma suficiente justificación. Para Habermas resulta imprescindible acudir a una fundamentación normativa que aporte legitimidad a los procesos políticos. De hecho, considera que en la realidad se muestra ya tal contenido normativo, dado que éste “viene inscrito, por lo menos en parte, en la facticidad social de los propios procesos políticos observables” (FV: 363). Aunque los implicados en una negociación pueden llegar a un acuerdo por diversos motivos, sus actuaciones “presuponen tácitamente el reconocimiento común de razones normativas que justifican el procedimiento mismo como imparcial” (FV: 371). Habermas resalta la relación de tensión que existe entre la validez, entendida como “autocomprensión normativa del Estado de derecho, explicada en términos de teoría del discurso, y la facticidad social de los procesos políticos” (FV: 364), pero afirma que dicha tensión no se supera eliminando el componente normativo de la validez, porque entonces todo el edificio político quedaría sin fundamentación, reducido solo a una lucha encarnizada por el poder.

5.2.2 La democracia deliberativa como una concepción normativa de la política, posicionada entre las concepciones liberal y republicana.

Este posicionamiento diferencial lo encontramos analizado en *Facticidad y validez* y en *La inclusión del otro*, cuyo capítulo 7 se titula expresamente “Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de política deliberativa”. Con este título y casi idéntico contenido, se recoge también en la conferencia pronunciada por Habermas en la Universidad de Valencia, el 16 de octubre de 1991.

Su modelo de democracia deliberativa se diferencia tanto de la concepción liberal como de la republicana, porque “asocia al proceso democrático connotaciones normativas más fuertes que el modelo liberal, pero más débiles que el modelo republicano, toma elementos de ambas partes y los articula de una forma distinta y nueva”⁸². Habermas se encuentra más cercano al modelo republicano e, incluso, así lo reconoce en sus escritos.

En las citadas obras, Habermas no hace una presentación demasiado estructurada de dicha comparación entre modelos de democracia. Ante esta dificultad, autores como J. C. Velasco y M^a J. Guerra, entre otros, han confeccionado una síntesis reflejada en sendos esquemas comparativos⁸³. A partir de tales resúmenes, hemos elaborado un boceto impresionista que recoge en diversas pinceladas las características de la democracia deliberativa en relación con los otros dos modelos políticos de democracia.

1) Diferencias en las concepciones de la ciudadanía, de los ámbitos público y privado, de las libertades positiva y negativa, y delimitación de los contenidos del discurso

- El liberalismo atribuye prioridad a los derechos individuales. Al no resultar posible en las sociedades modernas establecer una concepción dominante de lo bueno que constituya la base de la vinculación social, los “derechos y libertades deben tener primacía respecto a toda ordenación colectiva de la convivencia y a todas las tradiciones e identidades culturales, étnicas y religiosas”⁸⁴. La ciudadanía liberal se concibe a partir del sujeto libre, portador de esos derechos individuales.

Los derechos individuales se consideran originarios y prepolíticos, debiéndose definir un ámbito de libertad negativa (libertad de los modernos) en el que no interfieran los demás ni el Estado. Con este objetivo, se ponen límites a los contenidos del discurso público.

El *status* de ciudadano viene definido precisamente por esos derechos subjetivos, de modo que los individuos, “en su papel de ciudadanos políticos, pueden controlar si el poder del Estado se ejerce en interés de los ciudadanos como personas privadas” (TMD:4). Los ciudadanos, que gozan de una autonomía previa como personas, mediante el proceso político controlan la actividad del Estado. El poder democrático del

⁸² Habermas, Jürgen (1994): *Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa*, 13. Las siguientes citas de esta obra se referencian como TMD y página.

⁸³ Velasco, Juan Carlos (2003): 112, y Guerra, María José (2015): 116.

⁸⁴ Peña, Javier (2000): *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*, 129.

Estado no es originario, sino que deriva de los sujetos individuales mediante el pacto político.

Los ámbitos privado y público están claramente deslindados, resultando prioritario el primero, que deberá ser respetado por el segundo.

● La posición del republicanismo respecto a estos puntos es distinta a la sostenida por el liberalismo. Antes de resaltar sus características, conviene señalar que Habermas en muchos de sus textos parece integrar las concepciones *comunitaristas* y *republicanas*, que muchos autores diferencian. Esto provoca cierta perplejidad cuando, después de posicionar su democracia deliberativa como un tercer género, entre la democracia liberal y la republicana, se autodefine en otras ocasiones como republicano. Resulta útil, con este objetivo de clarificación, señalar algunas de sus características diferenciadoras, aunque para algunos autores el republicanismo no sea más que una variante del comunitarismo. Como señala Peña, “ciertamente, los *republicanos* comparten con los comunitaristas el énfasis en la comunidad y la crítica del individualismo liberal, así como la demanda del compromiso del ciudadano con su comunidad”⁸⁵, pero existen diferencias sustantivas, ya que en el comunitarismo el ciudadano está integrado en una comunidad prepolítica que posee una eticidad propia, con valores compartidos que le permiten crear su identidad, mientras que “los republicanos entienden la comunidad como *ciudad*, resultado de una tarea común de construcción, no preexistente a ella; y la vida social no como comunión en ciertos valores, sino como *participación* en ciertas instituciones”⁸⁶. Con estas aclaraciones conceptuales nos resultará más fácil situar la posición de la democracia deliberativa de Habermas y admitir que la misma puede ser calificada, como él mismo lo hace, como cercana al republicanismo.

En el republicanismo también se introduce la distinción entre lo privado y lo público, pero se prioriza el segundo ámbito. Existe un predominio de la libertad positiva (libertad de los antiguos), entendida como participación y autogobierno y como no dominación. La democracia para esta concepción significa la “autoorganización política de la sociedad en conjunto” (FV: 373), de modo que, a partir de la existencia de un consenso de fondo que emana de la comunión en unos valores éticos y culturales, la ciudadanía se convierte en comunidad política consciente de sí misma y en sujeto de la

⁸⁵ Peña, Javier (2000), 130.

⁸⁶ Peña, Javier (2000), 131.

acción colectiva. La política se concibe en este marco como “autodeterminación democrática de ciudadanos deliberantes” (FV: 374). Idealmente, se eliminarían los problemas de dominación, dado que ésta se materializa en la que los ciudadanos libres e iguales ejercen sobre sí mismos.

El *status* de ciudadano queda definido por ellos mismos, constituidos en comunidad. Al concretar colectivamente los derechos de participación y comunicación, los ciudadanos definen el marco de libertades positivas. Aunque, en principio, dada la distinción que se mantiene entre lo público y lo privado, los contenidos del discurso público serían limitados, sin embargo, nada impide, si lo exige la voluntad general conformada por la comunidad de ciudadanos, que el ámbito de lo público se vea significativamente aumentado.

- Como se ha apuntado, respecto a la ciudadanía, Habermas se distancia claramente de la concepción liberal, pero no tanto de la republicana. La no identificación con ésta última se produce “porque entiende la ciudadanía republicana como pertenencia a una comunidad ética y cultural autogobernada, y en particular se aparta de lo que llama “lectura comunitarista de la tradición republicana”... El republicanismo genuinamente entendido se desprendería del lastre comunitarista de sus orígenes para desembocar en una concepción procedimental de la democracia basada en la deliberación de los ciudadanos autónomos”⁸⁷ (que es precisamente su democracia deliberativa).

El *status* de ciudadano queda definido por todo el sistema de derechos fundamentales, pero su papel como sujeto de la acción política ha cambiado, dado que las formas de argumentación que caracterizan a la democracia deliberativa “no [son] susceptibles de ser atribuidas a ningún sujeto, ni en formato pequeño ni en formato grande... la idea de soberanía popular... queda interpretada en términos intersubjetivistas” (FV: 377).

En la democracia deliberativa no se establecen límites previos entre lo público y lo privado: “los temas de la agenda pública se definen en la deliberación pública”⁸⁸. Para Habermas, tanto la libertad negativa como la positiva son importantes; ambas son interdependientes y cooriginarias. El sistema de derechos fundamentales de Habermas incluye, en los cinco grupos en que se estructura, tanto los derechos subjetivos como los políticos y sociales.

⁸⁷ Peña, Javier (2000), 204 - 205.

⁸⁸ Guerra, María José (2015): 116.

2) *Diferencias en la concepción y en el ejercicio de la soberanía popular*

- Para la concepción liberal, el poder estatal, que procede ciertamente del pueblo, solo se ejerce directamente por él en contadas ocasiones: en las elecciones y en los referendums plebiscitarios; quienes lo desempeñan son los órganos de gobierno determinados constitucionalmente. No hay un ejercicio efectivo de la soberanía popular.

- La concepción republicana se apoya, en cambio, en el concepto de *soberanía popular* formulado por Rousseau, quien consideraba que el titular de la misma era el pueblo, los ciudadanos como sujetos libres e iguales. La soberanía, como concentradora del poder absoluto, no era delegable. Por ello, “el poder constituyente se basa en la práctica de la autodeterminación de los ciudadanos, no de sus representantes”⁸⁹, y es el pueblo quien ejerce el poder.

- En ambos supuestos, Habermas encuentra que la soberanía se concentra en un sujeto – pueblo o en órganos que asumen competencias constitucionales, lo que resulta típico de la filosofía del sujeto. Pero esta exigencia de concreción subjetiva resulta superflua “en las formas comunicativas sin sujetos que regulan el flujo de la información discursiva de la opinión y de la voluntad” (IO: 245). En esta concepción, la soberanía debe ser interpretada de manera intersubjetiva. Se trata de una soberanía popular que “se repliega sobre los procedimientos democráticos y la implementación jurídica de sus exigentes presupuestos comunicativos solo para hacerse valer como poder generado comunicativamente” (IO: 245).

Pero la soberanía en este modelo se manifiesta en una doble vía:

- de modo informal, en espacios públicos en que actúa la sociedad civil, independientemente de los subsistemas administración (poder político) y economía (poder económico). En este ámbito se explicitan los problemas de integración de la sociedad que requieren solución política.

- de modo formal, en las acciones del sistema político institucionalizadas jurídicamente en términos de Estado de derecho.

3) *Virtudes cívicas; democracia elitista o democracia participativa; papel de los derechos políticos de participación.*

- El modelo liberal no requiere que los ciudadanos muestren grandes virtudes cívicas, porque la soberanía de éstos solo se ejerce directamente en las elecciones y plebiscitos, estando el resto del tiempo delegada en sus representantes políticos. En las

⁸⁹ Habermas, Jürgen (1999): *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*, 245. Las siguientes citas de esta obra se referencian como IO: página.

democracias representativas, únicas posibles en las sociedades actuales, la mayor parte de las acciones políticas corresponden al poder institucionalizado (en su configuración triple de poder legislativo, ejecutivo y judicial). Este hecho ha favorecido la configuración de democracias elitistas, en las que, al ser la mayor parte de los ciudadanos inactivos políticamente, la lucha y el ejercicio del poder se dirime entre élites. Los ciudadanos olvidan los *input* de la política y solo se centran en los *output* (cf. FV: 374) que, en forma de bienes y servicios públicos, les ofrecen las élites políticas. Una consecuencia clara de esto va a ser la cristalización de un sistema de poder administrativo que pretende regularse a sí mismo de modo autónomo. Se trata de “un sistema administrativo que opera con relativa independencia de la sociedad, que se busca y procura él mismo la necesaria lealtad de la población y que fija más o menos él mismo cuáles van a ser las funciones políticas meta” (FV: 410-411).

En esta concepción liberal, los derechos políticos de participación desempeñan un papel menos importante que los derechos subjetivos, porque cumplen una mera función instrumental al servicio de los intereses privados.

- En cambio, el modelo republicano “requiere ciudadanos que ejerciten la virtud cívica en el transcurso de sus acciones públicas”⁹⁰, porque todos juntos deben definir el bien común, deben autodeterminarse democráticamente. Esta ciudadanía debe ser participativa y, por tanto, estará más centrada en los problemas del *input*, de cómo se configuran, deciden y ejecutan las políticas públicas, que en el *output* de los resultados públicos. En el límite, la participación requerida puede ser tan absoluta que la democracia revista una forma asamblearia.

Los derechos políticos se convierten en un fin en sí mismos y no están al servicio de los intereses privados. Entre estos derechos, “el derecho de voto interpretado como libertad positiva se convierte en paradigma de los derechos en general” (TMD: 5) y la participación resulta esencial pues gracias a ella los ciudadanos, como un sujeto colectivo, determinan el interés público, el bien común, al que se deben subordinar los intereses privados.

- El modelo de la democracia deliberativa está más cercano, en este aspecto participativo, al modelo republicano. Como éste, “también necesita ciudadanos preparados en la deliberación capaces de desentenderse de sus intereses privados”⁹¹. La propia lógica del discurso propicia relegar, al menos parcialmente, esos intereses o, al

⁹⁰ Guerra, María José (2015): 116.

⁹¹ Guerra, María José (2015): 116.

menos, enmascararlos, de modo que cobren más peso los intereses universalizables en las argumentaciones orientadas al entendimiento. El resultado se considera más racional que cuando el mismo se basa solo en negociaciones estratégicas. Como señala Habermas:

“Este procedimiento democrático establece una conexión interna entre las consideraciones pragmáticas, los compromisos, los discursos de autoentendimiento y los discursos relativos a justicia y fundamenta la presunción de que bajo las condiciones de un suficiente suministro de información... y de una elaboración de esa información, ajustada a la realidad de esos problemas, se consiguen resultados racionales” (FV: 372).

La exigencia de virtudes públicas, más allá de las necesarias para la argumentación en los espacios públicos de opinión, no es tan amplia como en el modelo republicano. Habermas suple esta menor participación con una potenciación de los vectores de procedimentalización e institucionalización.

Los derechos políticos resultan fundamentales en la democracia deliberativa, aunque el ámbito de ejercicio de la participación se limite con respecto al del modelo republicano.

4) *Naturaleza, función y legitimación del poder político.*

- En el modelo liberal, el poder político acaba siendo algo ajeno a los ciudadanos. Estado y sociedad están separados, aunque mantienen su conexión gracias al proceso democrático. La política se centra en el Estado, pero el poder de éste queda limitado por una constitución que explicita los derechos fundamentales de los ciudadanos, la división de poderes políticos y su sometimiento al ordenamiento jurídico.

El proceso político viene determinado “por la competición entre actores colectivos que actúan estratégicamente con el fin de conservar sus posiciones de poder o de hacerse con tales posiciones” (TMD: 6). La función del poder político es meramente instrumental, al servicio de la armonización de los intereses individuales. Resulta fundamental anular “ese potencial de perturbación que representaría un poder del Estado que impidiese el tráfico social espontáneo de las personas privadas” (FV: 374). Ya en positivo, su función es crear las condiciones favorables para el desarrollo de una sociedad centrada en la economía.

El proceso de formación de la voluntad democrática tiene como función “*legitimar* el ejercicio del poder político” (IO: 243). El gobierno elegido –por mayoría- deberá

justificarse, rindiendo cuentas *a posteriori* de su actuación, ante los representantes políticos de la oposición, en el parlamento, y ante la opinión pública de los ciudadanos.

- En la concepción republicana, “el poder reside en la acción de la ciudadanía” y “la política es un fin en sí misma y confiere dignidad a la ciudadanía”⁹². La función de formación de la voluntad política democrática consiste en constituir la sociedad como una comunidad política y revitalizar el pacto fundacional. El gobierno es parte de esa comunidad que se administra a sí misma, no un poder estatal separado, sino un poder constituido.

Es función del poder político el desarrollar la autopercepción de la sociedad como comunidad ética, unificada por su integración en una determinada concepción del bien y un mundo de la vida.

La legitimación del poder no plantea problemas en esta concepción política, porque deriva de la sublimación de la idea de soberanía ciudadana.

- En la democracia deliberativa, el poder político es poder comunicativo, surgido inmediatamente de la acción de una ciudadanía que actúa discursivamente en la esfera pública informal y, mediatamente, a través de los procesos institucionalizados que deben seguir sus representantes políticos, en el parlamento. Este poder se vuelve operativo por medio del derecho, transformándose en poder administrativo.

Las funciones del poder político se ven crecientemente ampliadas. A las tareas tradicionales de integración social y de provisión de bienes y servicios públicos, se unen las nuevas de supervisión pública de las negociaciones entre los sistemas sociales (funciones de integración sistémica). Tal supervisión busca mantener la conexión del sistema económico y del propio sistema político administrativo con el mundo de la vida.

Como ya hemos analizado en capítulos anteriores, Habermas apoya la legitimación del poder político en el principio del discurso que, en este ámbito de acción, se manifiesta como poder comunicativo.

5.3.- Principales características y elementos estructurales de la democracia deliberativa habermasiana

5.3.1 Principales características de la democracia deliberativa

Ya hemos señalado muchos de los rasgos que caracterizan a la democracia deliberativa al compararla con los modelos tradicionales de democracia liberal y republicana. Conviene ahora, siguiendo a Habermas, hacer otra aproximación más

⁹² Guerra, María José (2015): 116.

conceptual, resaltando el núcleo procedimental del proceso democrático. “En el procedimiento democrático se nos presenta de forma paradigmática el contenido ideal de la razón práctica; y las formas de institucionalización del procedimiento democrático constituyen el criterio por el que se mide la realización del sistema de derechos” (FV: 379).

Los profundos cambios sociales influyen decisivamente en la configuración del modelo democrático. La existencia de una sociedad policéntrica, con grandes organizaciones dotadas de amplio poder social que defienden competitivamente sus intereses; el crecimiento de las burocracias públicas; el aumento de la complejidad social y su correlato de gobiernos elitistas y tecnocráticos que se relacionan con la masa de ciudadanos apáticos, constituyen hechos impuestos por la realidad social que condicionan la operacionalización de las reglas de juego del sistema democrático.

Habermas, en el análisis del contenido normativo del procedimiento democrático, parte de la teoría de la democracia de Bobbio, a la que califica de “minimalista” porque “sigue una estrategia deflacionista” (FV: 379). Las democracias, para poder ser calificadas como tales, deben cumplir un “mínimo procedimental”:

- Conseguir la participación política del mayor número de ciudadanos,
- aplicar la regla de la mayoría para las decisiones públicas,
- garantizar los derechos de comunicación, y
- proteger la esfera privada.

Este “mínimo” ya existe en las sociedades democráticas actuales, en las que hay:

- garantía de los principales derechos de libertad,
- elecciones periódicas con diversidad de partidos y sufragio universal, y
- decisiones adoptadas, en base al principio de la mayoría, tras un libre debate.

Habermas asume estas posiciones, pero las juzga insuficientes⁹³ para fundamentar su concepción procedimentalista de la democracia. Prefiere para ello seguir el “procedimiento ideal” de deliberación y toma de decisiones propuesto por Cohen. Idealmente, este procedimiento deliberativo implica razonabilidad, libertad, igualdad y búsqueda de consenso, y se concreta en diversos postulados (cf. FV: 382-383):

(a) Las deliberaciones se producen en la forma argumentativa, es decir, utilizando un procedimiento reglado de intercambio de informaciones y razones.

⁹³ Por ejemplo, Habermas considera, respecto de la regla de la mayoría, como ya lo había señalado Dewey, que lo importante en ella no es el resultado sino el procedimiento, “la mejora de los métodos y condiciones del debate, de la discusión y de la persuasión” (FV: 380-381).

(b) Las deliberaciones son inclusivas y públicas (no se excluye a ninguno de los potencialmente afectados).

(c) Igualdad de oportunidades de acceso y participación en la formulación de propuestas y su crítica.

(d) Ausencia de coacciones externas e internas, salvo “la coerción sin coacciones del mejor argumento” (FV: 382).

(e) Las deliberaciones buscan el acuerdo racionalmente motivado. Si éste no se logra en el tiempo requerido por el contexto, se impondrá la necesidad de resolver aplicando la “regla de la mayoría”. Esta regla presume una racionalidad, que es falible, que puede servir de base racional para las decisiones colectivas.

(f) “Las deliberaciones políticas se extienden a la totalidad de las materias que pueden regularse en interés de todos por igual” (FV: 382). En principio no hay materias excluidas de la deliberación, incluidas las tradicionalmente consideradas como privadas, pero ello no significa que el ámbito político deba ser omnicomprensivo porque, como nos señala Habermas:

“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” (FV: 400).

(g) Los valores del mundo de la vida heredado se pueden someter críticamente a la deliberación intersubjetiva.

La deliberación aporta innegables ventajas a la democracia: aumenta la legitimidad política; mejora la calidad de los acuerdos, logrando que sean más justos y racionales; se orienta hacia el bien común, al centrarse en las cuestiones de principios más que en la defensa de intereses; y mejora las virtudes ciudadanas de tolerancia y cooperación.

Para Cohen, la deliberación está vinculada, más que a la discusión o al intercambio de información al “razonamiento público”, porque los debates y discusiones también se dan en las comunicaciones estratégicas, no solo en las orientadas al entendimiento. Cohen considera que el razonamiento público se corresponde con el uso de razones válidas. Esta validez descansa en la aceptabilidad, más que en la veracidad.

Habermas hace suyos los postulados del modelo de Cohen, pero se diferencia en dos puntos esenciales que tienen que ver con el dominio de aceptabilidad de los

argumentos y con el grado de participación de los ciudadanos. Coinciden en su defensa de la democracia deliberativa, dado que ambos consideran que “Los ciudadanos comparten el compromiso de resolver los problemas de elección colectiva mediante el razonamiento público y tienen a sus instituciones básicas por legítimas en la medida en que éstas establecen un marco para la deliberación pública libre” (FV: 381). Pero se diferencian respecto al:

1) Dominio de aceptabilidad de los argumentos y los acuerdos.

Esta aceptabilidad puede basarse en dos motivos distintos: (a) en la aplicación de un procedimiento discursivo imparcial y (b) en que se ha alcanzado un contenido compartido dentro de una determinada concepción de la vida y del bien. Aunque en las sociedades pluralistas actuales ya no se comparten valores, Cohen cree que la democracia no solo debe tener bases procedimentales, sino también sustantivas, porque la deliberación, mediante el “razonamiento público”, permite determinar el bien común (o tender hacia él). Lo importante no es que para participar en el proceso deliberativo haya que abandonar las preferencias propias, sino que la propia dinámica de ese proceso hace que se produzca un cambio de preferencias en atención a la fuerza de los mejores argumentos. En cambio, Habermas es algo escéptico sobre las verdaderas posibilidades de alcanzar acuerdos compartidos, y centra su modelo en el primer motivo, es decir, en la existencia y aplicación de procedimientos democráticos institucionalizados.

2) Grado de participación política

Habermas y Cohen tienen claro que la soberanía reside únicamente en el pueblo y en que deben ser los ciudadanos los que participen en y legitimen el ejercicio del poder político. Las diferencias surgen en la concreción del grado de participación ciudadana. Cohen es partidario de una participación directa en las decisiones públicas. Su propuesta se concreta en su modelo DDP, de “*poliarquía directamente deliberativa*” (*Directly Deliberative Polyarchy*), según el cual la participación ciudadana, además de ser deliberativa y autónoma, debe ser también institucional. Las instituciones deben posibilitar el ejercicio efectivo de la participación. Cohen considera que la participación se debe hacer ya efectiva en los niveles políticos locales y que, después, deberá extenderse a los niveles superiores mediante procesos de configuración federal. Habermas, en cambio, no ve viable un modelo directo participativo. Defiende una participación ciudadana centrada en la esfera pública de la sociedad civil, en la que se realiza libre y autónomamente la deliberación y en la que se genera el poder

comunicativo. Pero la toma de decisiones se efectúa después en un centro político institucional. Habermas define así un modelo de “política de doble vía”, configurado a partir del eje periferia-centro, que exige explicar cómo se produce en el mismo el proceso de circulación del poder y que necesariamente lleva a dar un peso fundamental a los procedimientos y a la articulación institucional en la configuración de la democracia. Son estos elementos estructurales del modelo de Habermas, los que describimos en los siguientes apartados.

5.3.2 Una política de “doble vía”: el centro y la periferia

Habermas, siguiendo el modelo desarrollado por B. Peters, concibe el sistema político como un eje con dos nodos, centro y periferia (cf. FV: 435 y ss.). Con ello abandona la tradicional concepción republicana de una sociedad centrada en el Estado, sustituyéndola por un modelo de democracia descentralizado.

Por un lado, existe el centro, constituido por los poderes políticos legislativo, ejecutivo y judicial, sometido en su actuación a los procedimientos democráticos del Estado de derecho. Contiene elementos de poder comunicativo y de poder administrativo. Su función principal es la formación de la voluntad común y su implementación como acción política.

Como sistema político institucional, debe huir de dos riesgos potenciales, igualmente nefastos: el riesgo de caer en la irrealidad de una socialización puramente comunicativa, como simple eco de un mundo de la vida centrado en sus componentes voluntaristas de contenido ácrata romántico, y el riesgo de someterse a la lógica de la racionalización burocrática al servicio de la racionalización económica. Su vocación es lograr tanto la integración social como la funcional. Para conseguir la primera, el sistema político formal debe buscar la solución de conflictos, la reproducción de las formas de vida y la definición de las identidades ciudadanas. Para la integración funcional, lo que se espera del sistema político es que, dentro de un marco de neutralidad e imparcialidad, consiga llevar a cabo las funciones de regulación y control que exige la coordinación de los diversos sistemas sociales, con el fin de mantenerlos conectados con el mundo de la vida, evitando su funcionamiento sistémico autónomo⁹⁴. Pero la creciente complejidad de la sociedad hace que cada vez resulten más problemáticas y más costosas dichas funciones regulativas sobre los sistemas sociales.

⁹⁴ El subsistema económico tiende a liberarse de todo control político, autorregulándose con la lógica propia del mercado y de su medio, el “dinero”; el subsistema administrativo se guía por la racionalidad burocrática, bajo el impulso de su medio, el “poder”. Ambos deben ser controlados por el poder comunicativo.

Además, es preciso tener presente que el impulso democrático no nace en el propio centro institucional, sino en la periferia, en la que se genera el poder comunicativo.

La periferia constituye el otro nodo del eje político. Se trata de la esfera pública no institucional, informal, que constituye un sistema organizado en red. En estos escenarios libres y espontáneos de comunicación discursiva es donde nace y se concreta la opinión pública, se plantean y tematizan los diversos problemas sociales y se transmiten para su resolución al centro político. La periferia constituye un ámbito en que se asienta la sociedad civil; un espacio libre de interferencias estatales y del mercado. Profundizaremos en un próximo apartado en la importancia crucial que tiene para Habermas esta periferia del sistema político, como esfera social, en el modelo de la democracia deliberativa.

5.3.3 El circuito de circulación del poder político: el modelo de esclusas.

La relación entre el centro y la periferia no es de control de aquel sobre ésta, sino de conexión y permeabilidad. El sistema político formal e institucionalizado recibe impulsos e influencias de la esfera informal de la sociedad civil en la que desarrollan su participación libremente los ciudadanos. Siguiendo el modelo de B. Peters, Habermas considera que “los procesos de comunicación y decisión del sistema político articulado en términos de Estado de derecho se ordenan conforme a un eje centro-periferia, vienen estructurados por un sistema de esclusas” (FV: 435). La circulación se produce en ambos sentidos, pero el proceso legitimador va en la dirección periferia-centro. “La idea de democracia descansa en última instancia en que los procesos de formación de la voluntad política, que en el esquema aquí bosquejado tiene un *status* periférico o intermediario, deben resultar determinantes para la evolución política” (FV: 436). Los flujos de comunicación deben originarse en la periferia, planteando los problemas sociales y, a partir de la opinión pública así conformada, deben circular por los canales políticos, pasando “las esclusas de los procedimientos democráticos y de los procedimientos propios del Estado de derecho” (FV: 437), para acceder al centro institucional del poder político, responsable de la adopción de las decisiones públicas y de su implementación. Como nos señala Habermas,

“el flujo de comunicación entre la formación de la opinión pública, los resultados electorales institucionalizados y las resoluciones legislativas tienen por fin garantizar que la influencia generada en el espacio de la opinión pública y el poder generado comunicativamente se transformen a través de la actividad legislativa en poder utilizable administrativamente” (FV: 375).

Vemos en este texto sintetizado el proceso de creación y circulación del poder político en una sociedad democrática.

Habermas señala que, junto con esta circulación “oficial” del poder, también se da una contracirculación impulsada por la facticidad social, que puede poner ciertamente en peligro la primera. Pero Habermas reconoce que “muchas de esas comunicaciones circulares y que fluyen en dirección opuesta sirven a descargar la circulación oficial de su inevitable complejidad” (FV: 437).

Existen dos modos de funcionamiento de esta circulación de poder político: uno normal y otro extraordinario. El normal discurre conforme a rutinas: los problemas sociales se plantean en la periferia y se tratan y resuelven por el centro burocrático conforme a patrones establecidos. “Desde puntos de vista normativos, lo decisivo es solamente qué constelaciones de poder quedan reflejadas en estos patrones, y conforme a qué modo se las puede *cambiar*” (FV: 437). Pero en ocasiones surgen conflictos, crisis, que exigen un modo *distinto de operar*, un modo extraordinario, en el que ya no resultan válidas las rutinas. “Entonces pueden los parlamentos y tribunales, a los que *formalmente está reservado* el trato constructivo o reconstructivo con razones normativas, *determinar también fácticamente* la dirección en que circula la comunicación” (FV: 438). En la consideración de este modo extraordinario de elaborar y de resolver problemas, Habermas introduce dos supuestos distintos, de los que resultan también implicaciones diferentes. El primero supone aceptar que la periferia es capaz de introducir los temas problematizados a través de las esclusas del sistema parlamentario o judicial; para lograr dicha efectividad, se precisa contar con espacios públicos potentes y autónomos, conectados a un mundo de la vida desarrollado en sus estructuras. El segundo depende más del proceso de la progresiva diferenciación funcional de los sistemas, que lleva a un debilitamiento del “nexo entre los distintos ámbitos parciales decentrados, que se vuelven autónomos; y así, crece la necesidad de integración que da carácter endémico a las crisis y hace menester procesos de aprendizaje acelerados” (FV: 438).

5.3.4 **La Öffentlichkeit: la importancia de la esfera pública y de la opinión pública.**

El papel de la Öffentlichkeit u opinión pública es fundamental en el diseño del modelo democrático de Habermas. Se trata del primer pilar teórico construido por nuestro filósofo ya en 1962, en su trabajo presentado para la habilitación docente. Su *Historia y crítica de la opinión pública* describía la importante función que la

“publicidad burguesa” desde el siglo XVIII tuvo en la consolidación del modelo liberal democrático. Posteriormente integrará este pilar en el modelo de democracia deliberativa, haciéndole cumplir funciones sustanciales. Ya era consciente entonces de los peligros que amenazan a la opinión pública (influencia del poder político y del económico, que buscan dirigirla conforme a sus intereses respectivos, y poder creciente de los medios de comunicación de masas), y que la llevan a convertirse en una “publicística manipulativa”⁹⁵. Lo que nació como el producto de “un público políticamente racionante” (HCOP: 266), ha acabado convertido en instrumento de dominación.

Habermas incorpora la *Öffentlichkeit* a su modelo deliberativo, aún admitiendo que “la opinión pública es en realidad una ficción; sin embargo,... hay que entender la realidad constitucional del Estado social como el proceso en cuyo decurso se realiza una publicidad políticamente activa, esto es, en cuyo decurso el ejercicio del poder social y de la dominación política se someten efectivamente al mandato democrático de la publicidad” (HCOP: 269).

Como hemos visto, Habermas distingue entre procesos formales e informales en la génesis de la opinión pública y en la concreción de la voluntad política. Los informales se producen mediante las acciones comunicativas de la sociedad civil, efectuadas en el “espacio público”. Se trata de un espacio de comunicación en que se forma la opinión pública. Su función es actuar “como *caja de resonancia* de las materias de las que trata el sistema político. Contiene *sensores no especializados*, cuya función consiste en percibir e identificar los problemas relevantes, tematizándolos en forma convincente y de modo influyente”⁹⁶. Se trata de un espacio formado por todos los ciudadanos y sus asociaciones y organizaciones libremente constituidas, que se caracteriza porque:

- no está regulado institucionalmente (aunque se precisa que el sector público garantice su libre funcionamiento, manteniendo el marco de los derechos fundamentales);
- no actúa siguiendo procedimientos formales;
- presenta una estructura en red, sin un centro jerárquico;
- no hay restricciones en la comunicación;

⁹⁵ Cf.: Habermas, Jürgen (1981): *Historia y crítica de la opinión pública*, 261 y ss. Las siguientes citas de esta obra se referencian indicando HCOP: página.

⁹⁶ Greppi, Andrea (2006): *Concepciones de la democracia en el pensamiento político moderno*, 118.

- permite articular las identidades colectivas y manifestar las necesidades sociales.

“Es un espacio ubicuo, que no puede ser descrito como institución o como organización. No se identifica con ningún entramado particular de normas, ni con un sistema social especializado”⁹⁷. Esta configuración totalmente abierta y libre les permite a los ciudadanos “acceder a esferas básicas de entendimiento, asegurando *el anclaje social* de los discursos que regulan la circulación oficial del poder”⁹⁸.

Mientras que tradicionalmente en el sistema social se habían diferenciado dos esferas, la privada y la pública, Habermas introduce a la *sociedad civil* como tercera esfera. Tendríamos por tanto,

- Un sector público institucional, cuyo medio organizador es el *poder*,
- Un sector privado, el de la economía, cuyo medio es el *dinero*, y
- Un sector privado público, la sociedad civil, cuyo medio es la *solidaridad*.

La sociedad civil constituye un sistema público informal, no institucionalizado, delimitando un espacio libre de interferencias políticas y económicas. Sin embargo, se trata de una esfera o sector no autonomizado sino intermediador, dado que desempeña tal función relacional entre el Estado y la economía. La *solidaridad* cobra su fuerza de interacción social integradora, primeramente y de modo directo, en la deliberación, y posteriormente, de modo indirecto, mediante su influencia en la determinación de la voluntad colectiva.

En esta esfera social, situada en la “periferia” del sistema político, se genera el poder comunicativo en su configuración informal. Después, este poder se formaliza canalizándose hacia el sistema político institucional, donde reviste forma jurídica y acaba convirtiéndose en poder administrativo. Es en la esfera de la opinión pública donde deliberativamente se tematizan los problemas de los ciudadanos y se hacen llegar al sistema político formalizado e institucionalizado, que es quien debe adoptar las decisiones adecuadas para su resolución. Además, desempeña la fundamental función de atribuir legitimidad democrática al sistema político.

La formación de la opinión pública se realiza por la sociedad civil en los espacios públicos autónomos, en forma de una comunicación en red de carácter informal, no institucionalizada ni jerarquizada. En este ámbito multinodal se discute argumentativamente sobre todas las materias consideradas relevantes para la sociedad y

⁹⁷ Greppi, Andrea (2006), 118.

⁹⁸ Greppi, Andrea (2006), 117.

que precisan regulación, decisión y acción colectivas. Posteriormente, las deliberaciones se producen ya en un marco institucionalizado: en los órganos parlamentarios y en el gobierno-administración. Los parlamentos deben adoptar las decisiones de mayor nivel: aprobar las líneas de acción política y las leyes. El gobierno-administración las deberá después concretar y aplicar, realizando la acción política. Las instituciones de este nivel deben permanecer permeables a la opinión pública, configurada en la esfera de la sociedad, y recoger los temas que han cristalizado como problemas en dicha esfera para buscar una solución colectiva. De este modo, “la formación informal de la opinión desemboca en decisiones electorales institucionalizadas y en resoluciones legislativas por las que el poder generado comunicativamente se transforma en un poder empleable en términos administrativos” (TMD: 15).

La opinión pública que surge en las acciones comunicativas informales y no institucionalizadas del espacio público, queda constituida como poder comunicativo (dotado de racionalidad discursiva), pero no puede “actuar” en el ámbito público, facultad que queda reservada al poder político administrativo legitimado por los ciudadanos en las elecciones. Sin embargo, la opinión pública no se limita a controlar *a posteriori* el ejercicio de ese poder político, dado que su función incluye también la transmisión previa de la problemática sentida por la sociedad para centrar y priorizar las decisiones políticas. A través de estos mecanismos, “los procedimientos y presupuestos comunicativos de la formación democrática de la opinión y de la voluntad funcionan como las más importantes esclusas para la racionalización discursiva de las decisiones de un gobierno y una administración sujetos al derecho y a la ley” (IO: 244).

5.4.- El patriotismo constitucional y la democracia posnacional: respuestas a los retos del pluralismo, la multiculturalidad y la globalización.

A finales de los años 80 la historia sufre un vuelco, “se ha puesto otra vez en movimiento, se acelera, incluso se recalienta. Nuevos problemas desplazan a las viejas perspectivas” (FV: 619): el fin del modelo soviético, la reunificación alemana, el proceso de construcción de la Unión Europea, el avance imparable de la globalización económica. Ante estos acontecimientos, el Estado nacional deviene obsoleto y la democracia, en su formulación de Estado social de bienestar se ve comprometida: “los procesos democráticos, articulados en términos de Estado nacional, van irremediablemente a la zaga de una integración económica efectuada en términos supranacionales” (FV: 619). En paralelo se están produciendo gigantescos movimientos migratorios, huyendo de las guerras y del hambre, lo que ha agudizado la tensión entre

las concepciones políticas asociadas a una homogeneidad de valores y formas de vida, dejando como única salida razonable una concepción política basada en principios universalistas de justicia. Con todo ello, se ha abierto el camino hacia una “sociedad posnacional” porque “la forma clásica de Estado nacional se encuentra en disolución... Esta formación estatal aseguró las condiciones-marco en las que pudo desarrollarse a nivel mundial el sistema económico capitalista” (FV: 620-621) y, paralelamente, en respuesta a los problemas generados, articuló el Estado social y democrático de derecho, con capacidad para controlar y regular los desarrollos autónomos sistémicos. Esta función regulativa y correctora de la democracia llevada a cabo por los Estados nacionales se ha vuelto estéril con la globalización económica.

Habermas enfoca los nuevos problemas económicos y políticos haciendo uso de su modelo de democracia deliberativa fundada en la teoría discursiva, pero reformulando y ampliando algunos conceptos y diseños institucionales. Vamos a analizar brevemente el concepto del *patriotismo constitucional* y el de *democracia posnacional*.

5.4.1 El *patriotismo constitucional* como respuesta al problema de la multiculturalidad.

La multiculturalidad y el creciente pluralismo de valores plantean radicalmente el problema de la identidad colectiva de una comunidad política, de cómo debe definirse ésta. Históricamente esta identidad se ha configurado mediante el uso *ético* de la razón práctica. Habermas defiende un uso más universalizado, un uso moral. Frente a las tesis de Taylor y de los comunitaristas en general, que sostienen que “los principios universalistas de los Estados democráticos de derecho necesitan de algún tipo de anclaje político-cultural” (FV: 628), Habermas defiende posiciones radicalmente diferentes. Apartándose decididamente del histórico nacionalismo alemán e inspirándose como alternativa en las sociedades multiculturales de Estados Unidos y Suiza, apuesta por una democracia con caracteres de universalidad que solo pueden venir conferidos por los procedimientos institucionalizados, no por una homogeneidad sustancial. La democracia “no necesita en modo alguno apoyarse en una procedencia u origen étnico, lingüístico y cultural, común a todos los ciudadanos. Una cultura política liberal solo constituye el denominador común de... un patriotismo de la Constitución” (FV: 628). Según Habermas, los ciudadanos no deben defender un patriotismo comunitarista, sino más bien republicano. “Como el republicanismo, el patriotismo constitucional separa el

ideal político de la nación de ciudadanos de la concepción del pueblo como una comunidad prepolítica de lenguaje y cultura”⁹⁹.

Este patriotismo constitucional¹⁰⁰ potencia a la vez la pluralidad e integridad de las diversas formas de vida que conviven en una sociedad multicultural. “El *patriotismo constitucional* constituye la forma de identidad más adecuada para sociedades complejas y plurales”¹⁰¹. En estas sociedades complejas los individuos asumen múltiples pertenencias, se ven sometidos a dependencias diversas y configuran unas identidades personales compuestas. Por ello, las identidades colectivas resultantes deben asumir rasgos cada vez más genéricos, prácticamente limitados a la comunión en los derechos humanos y en los derechos políticos de participación recogidos en las normas constitucionales.

Por tanto el patriotismo constitucional representa una forma postconvencional de identidad colectiva, basada en una adhesión no emotiva sino razonada, a los valores de libertad y de lealtad política a las instituciones constitucionales. El patriotismo constitucional sirve para cohesionar de un modo democrático estas formas de vida tan heterogéneas, porque “la nación de ciudadanos encuentra su identidad no en comunidades étnico-culturales, sino en la práctica de los ciudadanos que ejercen activamente sus derechos democráticos de participación y de comunicación” (FV: 622).

5.4.2 La *democracia posnacional*, un modelo político en clave cosmopolita.

El patriotismo constitucional también permite abrirse a una democracia posnacional que ahora resulta necesaria ante la insuficiencia del estado nacional. El desarrollo del Estado de bienestar ha estado siempre asociado al contexto de los Estados-nación. En dicho marco ha sido posible configurar un Estado social de derecho que ha conciliado las exigencias de los ciudadanos con las restricciones sistémicas de la economía, y ha posibilitado solucionar o por lo menos atenuar los “fallos del mercado” (sin caer, por ello, en los “fallos de la burocratización” y del ocaso de la democracia que acompañaron a las experiencias históricas del socialismo real). Pero este escenario ha cambiado ya radicalmente. Debido a la globalización económica los estados soberanos no pueden ya responder a los actuales desafíos (quiebra del estado fiscal, problemas de sostenibilidad del Estado del bienestar, creciente desigualdad económica, problemas

⁹⁹ Peña, Javier (2000), 204.

¹⁰⁰ El concepto de patriotismo constitucional fue introducido por Dolf Sternberger en 1979, en Alemania, para designar una nueva identidad colectiva radicalmente alejada del nacionalismo, basada en la aceptación de las instituciones democráticas establecidas en la Constitución.

¹⁰¹ Velasco, Juan Carlos (2003), 130.

ecológicos no solucionables a nivel nacional, tensiones bélicas...). Los cambios sociales y económicos producidos con la globalización, al romper los controles que establecía la democracia nacional sobre la lógica sistémica de la economía, multiplican los efectos colonizadores sobre el mundo de la vida y “afectan al funcionamiento y a la legitimidad de las democracias constituidas a partir del Estado-nación”¹⁰². Con ello, “los principios fundamentales de la democracia liberal, es decir, el autogobierno, el *demos*, el consenso, la representación y la soberanía popular se vuelven problemáticos” (CP: 84). “Las sociedades actuales, constituidas en torno al Estado-nación pero rebasadas en sus capacidades... no tienen más remedio que “abrirse” a una sociedad mundial que se les ha impuesto a través de la economía” (CP: 85).

Dado que no resulta posible ni deseable volver a una configuración westfaliana de los Estados-nación como agentes omniabarcadores de lo social y lo político, habrá que explorar las posibilidades de un gobierno democrático cosmopolita. Sin embargo, “la realización política del cosmopolitismo... parece topar por su parte con la dificultad de desarrollar formas viables de integración e interacción política... y con la aparente imposibilidad de articular un “nosotros” en un ámbito indefinido territorialmente, diverso culturalmente, y atravesado por antagonismos de hondas raíces y problemáticas consecuencias”¹⁰³. Para muchos, la única opción realista consiste en efectuar una “adaptación a los imperativos que vienen dados por el mantenimiento de la competitividad de la economía nacional en el contexto de una economía globalizada” (CP: 85). Otros autores, en cambio, son partidarios de abrirse a una dimensión posnacional, bien sea institucionalizando un gobierno mundial o, por lo menos, considerando “el ámbito de lo político y la acción política con una *perspectiva cosmopolita*, es decir, teniendo como horizonte de referencia fáctico y normativo de las acciones y relaciones políticas el conjunto de la humanidad”¹⁰⁴. Sin embargo, las dificultades y objeciones a la institucionalización “no bastan para impedir que se afirme la necesidad y la posibilidad de dar pasos en esa dirección, yendo más allá de la visión del cosmopolitismo como mera perspectiva”¹⁰⁵.

Veamos ahora cuál es la propuesta de democracia cosmopolitca de Habermas. Él es partidario de un avance institucional acudiendo a “la fuerza civilizadora de la

¹⁰² Habermas, Jürgen (2000): *La constelación posnacional*, 85. Las siguientes citas de esta obra se recogen como CP: página.

¹⁰³ Peña, Javier (2010): *La ciudad sin murallas. Política en clave cosmopolita*, 276.

¹⁰⁴ Peña, Javier (2010), 285.

¹⁰⁵ Peña, Javier (2010), 287.

juridificación democrática más allá de las fronteras nacionales”¹⁰⁶. ¿Será esto posible? La respuesta es positiva si, apoyándonos en el concepto de patriotismo constitucional, somos capaces de crear una identidad colectiva supranacional que sea compatible con el pluralismo de las diferentes identidades nacionales.

Habermas, siguiendo la estela ya lejana dejada por Kant en sus obras: *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*, de 1784, y *La paz perpetua*, de 1795, se posiciona entre los defensores de una democracia cosmopolita¹⁰⁷. Algunas propuestas son más radicales, como las de Archibugi y Held, quienes en 1995, en su libro *Cosmopolitan Democracy*, planteaban la necesidad de crear un gobierno mundial, con instituciones y normas de ese ámbito. Otras propuestas son más matizadas, posiblemente en consideración a las múltiples objeciones que se han planteado a un cosmopolitismo político radical¹⁰⁸. Habermas defiende una extensión de la democracia, saltando las barreras nacionales, y configurando un diseño institucional cosmopolita, porque solo un gobierno mundial democrático que haga un “uso público de la razón” aplicando el principio del discurso y que asuma un compromiso radical con los derechos humanos y la paz mundial, podrá tratar de solucionar los graves problemas humanos del presente.

Habermas encuentra que este proyecto posnacional, aunque aún no sea a nivel mundial, se encuentra empíricamente ensayado en el proceso de construcción de la Unión Europea: “La entidad sin precedentes históricos representada por la Unión Europea se ajustaría a la perfección al perfil de una sociedad mundial políticamente constituida” (CE: 81). En el tema de la Unión Europea, Habermas ha adoptado posiciones beligerantes contra los euroescépticos y a favor de una constitucionalización formal de las instituciones y reglas de funcionamiento político.

El modelo europeo lo ha proyectado al diseño democrático de unas nuevas Naciones Unidas. Según nuestro filósofo, la Constitución mundial democrática de una comunidad de *ciudadanos del mundo* debe integrar una Carta de derechos humanos, como derechos subjetivos, y en cuanto a los derechos políticos, de participación, debería buscar una articulación similar a la diseñada en la Unión Europea, con “una cooperación constituyente entre ciudadanos y Estados” (CE: 82). En la actual configuración de la

¹⁰⁶ Habermas, Jürgen (2012): *La Constitución de Europa*, 78. Las siguientes citas de esta obra se hacen señalando CE: página.

¹⁰⁷ Entre otros: Archibugi, Held, Kaldor, Falk, Benhabib, Pogge...

¹⁰⁸ Peña, en *La ciudad sin murallas* (2010), agrupa las críticas u objeciones en cuatro tipos, según provengan de los campos *realista*, *comunitarista*, *internacionalista* o *democrático*; cf. Ob.cit. páginas 265 a 275.

Unión, existe una “división de la soberanía entre los sujetos constituyentes, esto es, entre los ciudadanos y los pueblos de Estado” (CE: 78-79).

Además de los avances en la juridificación democrática se precisaría ampliar el espacio deliberativo, posibilitando una esfera pública mundial, de modo que la opinión pública de toda la Humanidad “dote de energía democrática a la institucionalización cosmopolita”¹⁰⁹. Durante bastante tiempo, debido a las muy desiguales posiciones de partida, se mantendrían las tensiones entre los proyectos igualadores de los *ciudadanos del mundo* y los más conservadores, de los *ciudadanos de los Estados*. Además, resultaría difícil eliminar estas tensiones porque “la unión de los ciudadanos del mundo mediante circuitos comunicativos del espacio público mundial *ya no está incorporada en el contexto de una cultura política común*” (CE: 85).

Lo que propone Habermas es una universalización inmediata de los derechos humanos a nivel mundial, pero una implementación más compleja de los derechos políticos (derechos de los ciudadanos y de los Estados) y más lenta de los derechos sociales, debido a que “no puede ser cumplido por el momento el exigente requisito de unas “condiciones de vida unitarias” para todo el planeta” (CE: 90).

Habermas configura dos niveles políticos diferentes:

- Una política de derechos humanos y de seguridad para garantizar la paz, que recaería en el ámbito de una organización mundial, tipo Naciones Unidas.
- Una política interior mundial, referida a cuestiones de distribución y nivelación económica, que sería llevada a cabo por medio de un sistema de negociación transnacional, pero no directamente por el gobierno mundial, aunque estaría supervisada e impulsada por éste. El objetivo sería “*la creación a medio plazo de un orden social más justo*” (CE: 90). Se trata de un objetivo a medio plazo porque “un orden mundial... debe tener en cuenta 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*” (CE: 90).

Con este diseño, Habermas integra dentro de un planteamiento posibilista el objetivo ambicioso del logro de una ciudadanía del mundo de sujetos libres e iguales, con el realismo que impone una situación mundial aún muy alejada de tan deseable meta.

¹⁰⁹ Guerra, María José (2015), 131.

CONSIDERACIONES FINALES

Después de este proceso de inmersión en el pensamiento político de Habermas, es preciso dar por concluido este Trabajo Fin de Grado, aunque el interés por el tema esté más abierto que nunca. Conviene pues expresar algunas breves consideraciones sobre lo señalado y apuntar algunas de las líneas críticas que se le han planteado a la democracia deliberativa.

- Habermas emprende el ambicioso proyecto de reformular la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, basando toda su filosofía práctica o teoría de la acción social en un nuevo paradigma, el de la acción comunicativa. El fin último que persigue es el de actualizar y seguir defendiendo el desarrollo de la racionalización como medio para lograr la emancipación y plena realización de la Humanidad, como habían pretendido la Ilustración y la Modernidad. La racionalización ya no puede fundamentarse en un retorno a teorías religiosas o metafísicas, ni en la filosofía monológica de la conciencia, pero tampoco en la racionalidad instrumental de la economía o en la racionalidad utópica de ninguna ley histórica inevitable, sino tan solo en el desarrollo de la acción comunicativa orientada al entendimiento.

- La cima de su teoría de la acción social se encuentra en una apuesta decidida por una democracia radical, la democracia deliberativa. Este modelo político, apoyándose en tal base discursiva, y sirviéndose de la fundamentación normativa que aporta la ética discursiva y de la estructura procedimental e institucional que proporciona el derecho, debe servir para dar respuesta a los múltiples problemas que tiene la Humanidad, para cuya resolución se requiere dicha acción política.

- En esta etapa posmetafísica y posconvencional, en la que el manantial de la conciencia se ha secado o aparece enturbiado, no cabe otro camino más que el dialógico. Solo la interacción comunicativa puede fundamentar la racionalidad práctica, sea ésta moral, jurídica o política. Habermas encuentra que la racionalidad de los consensos conseguidos deliberativamente descansa en el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez. Estas pretensiones son siempre susceptibles de crítica, y la racionalidad de los acuerdos deriva de que se han alcanzado únicamente bajo la coacción de la fuerza de mejor argumento.

- Habermas formula una teoría de la sociedad concibiendo ésta desde dos polos: el mundo de la vida y el sistema. El primero constituye el sustrato simbólico, cultural y de valores de la sociedad, que estructura la personalidad de sus miembros y el conjunto de

sus instituciones. Aporta sentido a la acción práctica y posibilita la integración social. En esta etapa posmetafísica, su reproducción solo puede lograrse por medio de la acción comunicativa, aplicando en ella los presupuestos del principio del discurso. En cuanto al sistema –subsistema económico y subsistema administrativo–, su función es la reproducción material de la sociedad. Su objetivo es lograr una integración funcional, aunque sus elementos tienden no solo a autonomizarse, separándose del mundo de la vida, sino a someter a éste a su lógica instrumental. Se trata de dos perspectivas, la del mundo de la vida y la del sistema, que resultan imprescindibles y complementarias.

- Habermas no concibe la moral –su ética discursiva– como algo ajeno a la política, pero ello no implica que la acción política no sea independiente de la normatividad moral. Dada la pluralidad social, la moral debe limitarse a defender unos principios de justicia que sean universalmente admitidos. Esta universalidad solo se puede determinar discursivamente. El que resulten aceptables para todos –lo que será posible si se juzgan imparciales–, exige fijar intersubjetivamente reglas de procedimiento y establecer instituciones que posibiliten la acción social.

- El derecho para Habermas es un potente medio para alcanzar la institucionalización y organización del sistema político, para procedimentalizar el ejercicio del poder y para posibilitar el control sobre los sistemas sociales, También sirve para dar consistencia operativa a la ética discursiva, recibiendo a cambio de ella, por la vía política de la participación democrática, la legitimación que precisa. Está en permanente tensión entre su facticidad (positivación jurídica) y su validez (su generación democrática del derecho).

- Habermas infiere un sistema de derechos fundamentales, en el que integra armónicamente los derechos subjetivos, políticos y sociales, a partir de la teoría del discurso. La autonomía privada (derechos subjetivos) y la autonomía pública (soberanía popular y derechos políticos) son cooriginarias, confiriendo ambas legitimidad al sistema jurídico.

- La democracia deliberativa parte de la aceptación de la realidad del pluralismo social y, por tanto, de la convicción de que resulta imposible alcanzar un consenso basándose en la comunión en una determinada concepción del bien, en un concreto mundo de la vida. Se trata de un enfoque político normativo que no acepta como deseables las concepciones de la democracia elitista competitiva, basadas en la “public choice” o en la teoría económica de la democracia, pero tampoco considera que en los conflictos

políticos no sea posible alcanzar algún acuerdo razonable, como sostienen corrientes de pensamiento político radical tanto de derecha como de izquierda.

- Habermas acepta las reglas del juego político de la democracia liberal, pero incorporando un mecanismo participativo fuerte que, originado en la esfera pública y configurado como poder comunicativo informal, acaba influyendo en los representantes políticos que conforman el sistema de poder institucionalizado, primero como poder comunicativo formal y, después, transformado en poder administrativo. El circuito de poder queda así legitimado democráticamente y estructurado jurídicamente, dado que el poder comunicativo emanado de la esfera social pública legitima la producción de las normas jurídicas y éstas posibilitan la articulación del poder comunicativo como poder administrativo y la conexión última del mundo de la vida con el sistema. Se trata de una “política de doble vía”, con una periferia y un centro, y de un complejo sistema de esclusas –constituido por un conjunto de instituciones y procedimientos dotados de imparcialidad- que permiten la circulación del poder, logrando tanto su legitimidad como su eficacia.

- Desde su permanente apertura a la realidad social del mundo moderno, Habermas ha enriquecido su modelo de democracia deliberativa introduciendo en él el concepto de *patriotismo constitucional* y explorando su extensión a un marco cosmopolita, para dar respuesta a los problemas del pluralismo y de la globalización.

Un modelo tan ambicioso que, al mismo tiempo, integra los condicionantes que impone la realidad –como se aprecia en la consideración de las restricciones que exige el sistema, que hay que respetar si se quiere lograr la reproducción material de la sociedad- y las somete, sin embargo, a la normatividad que nace de la acción comunicativa, que permite la reproducción simbólica del mundo de la vida, gracias a lo cual toda la acción práctica queda validada, no ha estado libre de críticas. Las objeciones le han llegado a Habermas desde todos los campos:

- Los comunitaristas y nearistotélicos han hecho suyas las críticas que Hegel planteó a la moral kantiana, considerando que la ética discursiva de Habermas es también, como aquella, cognitivista, deontológica, universalista y formalista. El núcleo de sus objeciones se basa en la excesiva abstracción de la normatividad de Habermas, que hace que no atienda debidamente los problemas concretos que se presentan en la realidad social.
- Los liberales radicales no aceptan el modelo de democracia deliberativa porque para ellos la racionalidad política solo se apoya en los intereses

individuales y en la lógica instrumental desarrollada por las organizaciones del sistema económico.

- Los “nuevos” realistas-populistas, como Chantal Mouffe y sus seguidores, consideran que se trata de una idealización que olvida la conflictiva realidad del poder. Esta pensadora política reconoce que, al abrir la deliberación a todos los temas y a todos los afectados, Habermas no elude el antagonismo y el conflicto, que son consustanciales con la política. Pero se trata de una apertura falsa, en la medida en que queda anulada al someterla a una procedimentalización institucionalizada. Mouffe critica la democracia deliberativa porque excluye el enfrentamiento *agonal* con los adversarios, dado que en la acción política no se está buscando realmente de un modo cooperativo el entendimiento.

Con este planteamiento, Mouffe y sus seguidores populistas cuestionan todas las instituciones del Estado de derecho porque están excesivamente basadas en la democracia representativa, la separación de poderes y la garantía de los derechos fundamentales, y esto hace que se escamotee el ineliminable enfrentamiento por el poder. Frente a este modelo que pivota sobre el Estado de derecho, que es también el de la democracia deliberativa, Mouffe presenta una lógica democrática radical entendida como poder directo del pueblo sin tales reglas procedimentales e institucionales y sin el soporte básico de tales derechos subjetivos. Esta pensadora considera que se debe constituir una voluntad colectiva “que establezca una sinergia entre la multiplicidad de movimientos sociales y de fuerzas políticas cuyo objetivo es la profundización de la democracia... Concebido de manera progresista, el populismo, lejos de ser una perversión de la democracia, constituye la fuerza política más adecuada para recuperarla y ampliarla”¹¹⁰. Mouffe renuncia a la posibilidad de lograr un consenso razonable, arrastrada por su concepción *agónica* de amigos/adversarios, que en su formulación de “los de abajo” frente a “los de arriba” parece ya definitivamente el planteamiento antagónico originario de Schmitt, de amigos/enemigos.

El pensamiento de Habermas es sin duda radicalmente opuesto a estas derivas populistas revestidas del bello ropaje de la democracia. Para él, la

¹¹⁰ Mouffe, Chantal (2016): “El momento populista”, en El País, viernes 10 de junio de 2016.

democracia debe ser procedimental y servirse, respetándolo, del Estado de derecho. Como nos señala: “el procedimiento... del cual obtienen su legitimidad las resoluciones producidas de conformidad con él, lo entenderé como la estructura nuclear de un sistema político diferenciado, articulado en términos de Estado de derecho” (FV: 381).

Habermas es consciente de los riesgos de la deliberación, que aumente la ineficacia política, que no propicie en muchas ocasiones el consenso sino un mayor desacuerdo, que la argumentación pueda ser utilizada estratégicamente, y tampoco ignora que el conflicto y el antagonismo son consustanciales con la realidad política. Pero también cree que la deliberación sirve para expresar la autonomía de los ciudadanos, para desarrollar sus potencialidades, para facilitar los acuerdos y para legitimarlos.

Independientemente de estas críticas y objeciones, nos podemos plantear la cuestión de si un modelo normativo como el propuesto por Habermas tiene viabilidad política o no es más que un planteamiento utópico. Se puede reconocer este componente sin que ello suponga reducir su valor, porque dicho modelo de discusión abierta y sin coacciones es una suerte de “idea regulativa”, en sentido kantiano. En su función de tipo ideal constituye una utopía deseable que nos sirve de contraste con las realidades políticas existentes y nos alienta a mejorar su funcionamiento. La tensión entre *facticidad* y *validez* reaparece de nuevo aquí bajo la forma de “lo real” existente y “lo ideal” deseado, que actúa como referente normativo.

BIBLIOGRAFÍA

- CORREDOR, Cristina (1999): *Filosofía del lenguaje. Una aproximación a las teorías del significado del siglo XX*, Ed. Visor, Madrid.
- CORTINA, Adela (2008): “La ética discursiva”, en Victoria Camps (Ed.): *Historia de la ética. 3 La ética contemporánea*, ed. Crítica, Barcelona, 3ª edición, pp. 533-581.
- GREPPI, Andrea (2006): *Concepciones de la democracia en el pensamiento político moderno*, Ed. Trotta, Madrid.
- GUERRA, María José (2015): *Habermas: la apuesta por la democracia*, Ed. Bonalitra Alcompas, Barcelona.
- HABERMAS, Jürgen (1981): *Historia y crítica de la opinión pública*, Ed. Gustavo Gili, Barcelona (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1962, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main)
- HABERMAS, Jürgen (1985): *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ed. Península, Barcelona (*Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, 1983, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main)
- HABERMAS, Jürgen (1987): *Teoría de la acción comunicativa. I- Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus Ediciones, Madrid. (*Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, 1981, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main)
- HABERMAS, Jürgen (1987): *Teoría de la acción comunicativa. II- Crítica de la razón funcionalista*, Taurus Ediciones, Madrid. (*Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 1981, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main)
- HABERMAS, Jürgen (1988): *Ensayos políticos*, Editorial Península, Barcelona. (*Kleine Politische Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main)
- HABERMAS, Jürgen (1991): *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Ed. Paidós, Barcelona. (*Moralität und Sittlichkeit*, 1987, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main)

- HABERMAS, Jürgen (1994): *Tres modelos de democracia: sobre el concepto de una política deliberativa*, Ed. Episteme, Valencia, Colección Eutopías, Documentos de trabajo, vol. 43.
- HABERMAS, Jürgen (1998): *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Ed. Trotta, Madrid. (*Factizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 1992 y 1994, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main)
- HABERMAS, Jürgen (1999): *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*, Ed. Paidós, Barcelona. (*Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main)
- HABERMAS, Jürgen (2000): *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Ed. Paidós, Barcelona. (*Die postnationale Konstellation*, 1998, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main)
- HABERMAS, Jürgen (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso*, Ed. Trotta, Madrid. (*Erläuterungen zur Diskursethik*, 1991, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main)
- HABERMAS, Jürgen (2002): *Verdad y Justificación*, Ed. Trotta, Madrid. (*Wahrheit und Rechtfertigung*, 1999, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main)
- HABERMAS, Jürgen (2012): *La constitución de Europa*, Ed. Trotta, Madrid, (*Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, 2011, Suhrkamp Verlag, Berlín)
- KANT, Immanuel (2010): *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Ed. Gredos, Madrid, (en edición de RBA Coleccionables, Barcelona 2014).
- MCCARTHY, Thomas (1987): *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Ed. Tecnos, Madrid (*The Critical Theory of Jürgen Habermas*, 1978)
- PEÑA, Javier (2000): *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*, Ed. Universidad de Valladolid, Serie Filosofía, Colección “Acceso al saber”, Valladolid.
- PEÑA, Javier (2010): *La ciudad sin murallas. Política en clave cosmopolita*, Ed. El Viejo Topo, Barcelona.
- SANCHO, Carmen (2003): “Un modelo diferente de democracia: la democracia deliberativa. Una aproximación a los modelos de J. Cohen y J. Habermas”, en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, nº 122, octubre-diciembre 2003, pp. 201-232.

- SOTELO, Ignacio (1997): “El pensamiento político de Jürgen Habermas” en Gimbernat, José Antonio (Ed.): *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 143-197.
- VALLESPÍN, Fernando (2009): “Teoría del discurso y acción comunicativa”, en Máiz, Ramón (comp.): *Teorías políticas contemporáneas*, Ed. Tirant lo Blanch, 2ª edición, pp. 135-161.
- VELASCO, Juan Carlos (1999): “Introducción” a Habermas, Jürgen: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Ed. Paidós, Barcelona, pp. 11-22.
- VELASCO, Juan Carlos (2003): *Para leer a Habermas*, Alianza Editorial, Madrid.
- VELASCO, Juan Carlos (2013): *Habermas: el uso público de la razón*, Alianza Editorial, Madrid.