

La democracia deliberativa de Habermas como superación intersubjetiva de la aporía entre liberalismo y republicanismismo

Aylton Barbieri Durão. Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil)

Recibido 13/10/2023

Resumen

La descomposición del *ethos* de las sociedades convencionales en la Modernidad escindió la moral y la ética, pero la filosofía del sujeto y la separación metafísica entre derecho natural y positivo conllevaron a una concurrencia entre el liberalismo que fundamentó los derechos humanos del individuo, como sujeto en pequeña escala, en la moral racional, mientras que el republicanismismo ancló la soberanía popular en un pueblo, como sujeto en gran escala, que reconoce los valores éticos de la comunidad, incluso en el debate entre liberalismo y comunitarismo en Norteamérica. Pero, la teoría de la acción comunicativa supera esta recurrente aporía porque posibilita una comprensión intersubjetiva del derecho como responsable por la integración social entre la racionalidad comunicativa del mundo de la vida y la racionalidad estratégica de los sistemas sociales, la política y la economía, pues permite simultáneamente la autonomía privada y la autonomía pública de manera que los agentes sociales actúen por la facticidad o la validez del derecho a nivel de las normas jurídicas, del sistema de derechos.

Palabras clave: Jürgen Habermas, liberalismo, republicanismismo, comunitarismo, derecho, política.

Abstract

Habermas's deliberative democracy as intersubjective overcoming of the aporia between liberalism and republicanism

The decomposition of the *ethos* of conventional societies in Modernity split morality and ethics, but the philosophy of the subject and the metaphysical separation between natural and positive law led to a concurrence between liberalism that founded the human rights of the individual, as a subject in small scale, in rational morality, while republicanism anchored popular sovereignty in a people, as a large-scale subject, who recognizes the ethical values of the community, even in the debate between liberalism and communitarianism in North America. But, the theory of communicative action overcomes this recurring aporia because it enables an intersubjective understanding of law as responsible for the social integration between the communicative rationality of the world of life and the strategic rationality of social systems, politics and the economy, since It simultaneously allows private autonomy and public autonomy so that social agents act for the facticity or validity of the right at the level of legal norms, of the system of rights.

Key words: Jürgen Habermas, Liberalism, Republicanism, Communitarianism, Right, Politics.

La democracia deliberativa de Habermas como superación intersubjetiva de la aporía entre liberalismo y republicanismismo

Aylton Barbieri Durão. Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil)

Recibido 13/10/2023

Habermas ¹ reconoce que la dicotomía entre liberalismo y republicanismismo constituye un problema recurrente en las sociedades occidentales desde principios de la Modernidad por causa del desarrollo de la complejidad social. Según la teoría de la acción comunicativa, la sociedad compleja surgió con la descomposición del mundo de la vida en las sociedades convencionales a principios del siglo XVI. En el mundo de la vida, los individuos utilizan una racionalidad comunicativa orientada para llegar a un entendimiento de fondo sobre la pretensión de validez ilocucionaria presente en los actos de habla. Como consecuencia, se formaron los sistemas sociales especializados, que disponen de una racionalidad estratégica que regula las acciones de los agentes por el cálculo coste/beneficio y la elección de fines en función de los medios disponibles. Entre los sistemas sociales se destacan la economía y la política que regulan las acciones por el medio dinero y poder respectivamente.

Mientras en las sociedades tradicionales el ámbito de los valores mantenidos por costumbre, que permiten definir la propia identidad del individuo y del colectivo, forma una amalgama con los principios morales universalmente aceptados, la descomposición del *ethos* tradicional en la sociedad compleja causa una diferenciación entre los dominios de la ética y de la moral (Habermas, 2023: 124 y ss.). Pues en la sociedad posconvencional, los valores, que componen el ámbito de la ética, se distinguen de las normas morales. Los valores son conceptos del bien que valen única y exclusivamente cuando son seguidos de hecho por las personas, mientras la validez de las normas no depende de que ellas sean realmente obedecidas, sino que puedan

¹ Lista de abreviaturas, Habermas: *Die Einbeziehung des Anderen*, EdA, *Faktizität und Geltung*, FuG, *Theorie des kommunikativen Handelns*, TkH; Rawls: *A Theory of Justice*, TJ, *Political Liberalism*, PL. Todas las traducciones son del autor del artículo

ser juzgadas según criterios racionales por medio de principios o en los discursos prácticos; además los valores pueden ser medidos en una escala de preferencias entre sí y, por eso, aceptan una jerarquización, mientras que las normas morales sólo admiten un código binario, legítimas o ilegítimas, lo que implica, en caso de conflicto, tener que decidir la que posee la razón más fuerte para obligar (Habermas, 2022a: 72-73).

A causa de la descomposición de la eticidad tradicional en el dominio de la ética y de la moral, la política pasó a tener delante de sí dos alternativas de acción; de un lado, se puede privilegiar la autorrealización de la comunidad, buscando un modelo de estado que proteja los valores particulares, como la lengua o la religión, en la medida que fomenta el reconocimiento de la pertenencia a una eticidad concreta, por tanto, defendiendo un estado interesado y no neutral respecto a los valores de la comunidad. Como Habermas piensa que esta política de reconocimiento siempre exige que la soberanía popular sea anclada en los valores propios de un *ethos* particular, entonces, entiende el comunitarismo como una forma del republicanismo y no hace una distinción entre ambas teorías². Por otro lado, se desarrolló un modelo de política basado en los derechos humanos poseídos universalmente por toda la humanidad, con fuerte fundamentación en una moral racional, a partir del cual sólo se puede imaginar un tipo de política neutral con respecto a los valores particulares y una defensa de aquellos principios universales del individuo (Habermas, 2023: 130).

Eso significa que, desde principios de la Modernidad, ocurrió una dicotomía entre el aspecto ético-volitivo y el moral-racional-cognitivo. Esa oposición resultó en un antagonismo entre ética y moral, entre soberanía popular y derechos humanos. Sin embargo, asociar la sociedad compleja con la ruptura entre razón práctica y voluntad soberana, permitió a Habermas reconstruir la historia de la filosofía como una competencia no resuelta entre liberalismo y republicanismo. El republicanismo

² Rawls (1996: 205-206) sostiene una opinión diferente, pues afirma que su teoría de la justicia como equidad es compatible con el republicanismo clásico que demanda la participación activa de los ciudadanos para la defensa de los derechos y las libertades básicos, pero no con el humanismo cívico, como expuesto en el libro de Hans Baron (1955: xxviii), que prosperó en el Renacimiento y cuyas raíces neoaristotélicas, según la cual el hombre es un animal político, exige más que este sentido meramente instrumental de la participación de los ciudadanos para garantizar la libertad, pues considera la participación política como la propia libertad republicana y una forma de vida buena.

relaciona la voluntad soberana con la ética, mientras el liberalismo fundamenta los derechos humanos en una moral racional (Habermas, 2023: 130).

Mientras la interpretación liberal obliga a aceptar los derechos humanos considerados moralmente como objetos dados, anclados en un ficticio estado de naturaleza, para la interpretación republicana la voluntad ético-política de un colectivo que se determina a sí mismo no reconoce nada que no satisfaga su auténtico proyecto de vida. En un caso predomina el momento moral-cognitivo, en el otro el momento ético-volitivo. [Habermas, 2023: 130]

Además, la ruptura entre la razón práctica, que deduce cognitivamente los derechos humanos, y la voluntad soberana, que evalúa las preferencias axiológicas definidoras de la identidad del *self*, acabó asociándose con la filosofía del sujeto y con la herencia de la separación entre derecho natural y positivo de la metafísica medieval. Por consiguiente, tanto el liberalismo como el republicanismo se quedaron prisioneros de la filosofía del sujeto, pues el liberalismo privilegia el sujeto en pequeña escala, el individuo, mientras el republicanismo subraya el sujeto en gran escala, el pueblo. Eso porque el liberalismo ancla la razón práctica en un «yo» aislado que fundamenta los derechos naturales en un presunto estado de naturaleza, los cuales los ciudadanos no tienen más remedio que positivizar en el estado civil; mientras el republicanismo relaciona la voluntad soberana con un pueblo concreto que se reconoce conscientemente por medio de la participación política.

Según Habermas esta persistente dicotomía entre ética y moral, entre derechos humanos y soberanía popular, estalló en el debate norteamericano entre liberalismo y comunitarismo a partir de los años 80 (Habermas, 2022a: 283).

Este debate empieza con la publicación del libro de John Rawls, *TJ*, en 1971, que renueva el sentido del liberalismo. Para la fundamentación de los principios de justicia, Rawls imagina un «mecanismo de representación», que recuerda el contractualismo de la Modernidad (Rawls, 2005: viii, 3, 11, 12) y consiste en ubicar los «representantes» o «partes» que representan las personas en la posición original y someterlos al velo de la ignorancia. Estos representantes desconocen las circunstancias que les tocará nacer y vivir, además sólo disponen de una capacidad de actuar según su propia elección racional (Rawls, 1996: 22 y ss.). Las partes no tienen un sentido de justicia, pero colocadas en el mecanismo de representación, deducen los principios de justicia

únicamente a partir de su autointerés racional, según un tipo de raciocinio «max./min.», pues, como desconocen sus condiciones en la futura sociedad, entonces, prefieren que haya el máximo de beneficios para los menos aventajados³.

Rawls considera que alguna versión del utilitarismo moral predomina en la filosofía política norteamericana contemporánea (Rawls, 2005: vii) y, con el mecanismo de representación, pone los egoístas racionales en condiciones equitativas, que les obliga a elegir racionalmente los principios de justicia. Por tanto, la teoría de la justicia como equidad recuerda el método *more geometrico* de Descartes o los argumentos trascendentales de Kant en la medida en que parte del punto de vista del adversario, el egoísta racional que no reconoce principios de justicia, pues actúa exclusivamente por su autointerés racional, para mostrar que, en las condiciones equitativas del procedimiento, el propio egoísta racional demuestra los principios de justicia; como un escéptico moral, que fundamenta los principios morales, justamente por negarlos⁴.

Según Habermas, el mecanismo de representación de Rawls sintetiza el contractualismo de Hobbes y de Kant (Habermas, 2022a: 107-108), pues remete simultáneamente al modo como los egoístas racionales de Hobbes fundamentan la

³ Entiendo que el tipo de razonamiento max./min. propuesto por Rawls para los egoístas racionales, al contrario de su interpretación, introduce elementos morales en el mecanismo de representación que determinan los principios de justicia, pues un egoísta racional que actúa racionalmente exclusivamente según su autointerés preferiría un raciocinio basado en la libre competencia en que lo más ventajoso para todos sea que no haya ningún beneficio ni siquiera para los menos aventajados, pues todas las formas de intervención en la libre competencia empeora la situación de todos, incluso de los menos favorecidos, por eso, los propios agentes en condición de desventaja, en tanto que egoístas racionales, preferirían no recibir ningún tipo de ayuda. En este sentido, el mecanismo de representación de Rawls comete una *petitio principii*, pues, introduce, en las premisas del argumento, los principios de justicia que desea fundamentar. Por tanto, el raciocinio max./min, ya presupone el principio de la diferencia según el cual las desigualdades tienen que ser siempre en favor de los menos favorecidos. Este principio aparece como la parte (a) del segundo principio de justicia en *TJ* (Rawls, 2005: 302), pero es desplazado para la parte (b) del segundo principio en *PL* (Rawls, 1996: 6). Este cambio tiene importancia en la teoría de la justicia como equidad de Rawls, porque él afirma explícitamente que hay una prioridad en la aplicación de los principios de justicia (Rawls, 2005: 302-3).

⁴ Sin embargo, es posible indagar si el utilitarista constituye el mejor adversario para la teoría de la justicia como equidad, pues, aunque existen muchas versiones del utilitarismo, el utilitarista puede aceptar perfectamente que la elección racional es compatible con una teoría moral. En este sentido, Adam Smith considera que es justamente el egoísmo humano el fundamento del sentimiento moral y Jeremy Bentham defiende que lo útil consiste precisamente en el principio moral de la maximización de la felicidad. En este sentido, al elegir el utilitarista, que ya acepta una teoría moral fundada en el propio egoísmo racional, eso confirma que Rawls estaría cometiendo una *petitio principii*, al introducir, en las premisas del procedimiento, los presupuestos morales basados en el egoísmo racional del utilitarismo, lo que determina la conclusión del argumento.

soberanía en el estado civil, así como recuerda el célebre pasaje de la *Paz perpetua* de Kant, en que un pueblo de demonios, con la única condición de que tengan entendimiento, podrían instituir un estado de derecho, si bien subjetivamente no tendrían que actuar por deber, porque el derecho puede prescindir de la motivación de los agentes para la acción (Kant, *ZeF*, AA 08: 452-3).

Sin embargo, Habermas hace tres críticas al procedimentalismo de Rawls en *TJ*. En primer lugar, cuestiona el diseño del mecanismo de representación, porque los representantes en la posición original de Rawls pueden fundamentar los principios de justicia, pero, como egoístas racionales, solamente buscan la elección racional de los propios intereses y no disponen de un auténtico sentido moral, por eso, no son capaces de comprenderlos como principios de justicia (Habermas, 2022a: 68).

En segundo lugar, Habermas recuerda la crítica de Hart sobre la prioridad del primer principio sobre el segundo y la parte (a) del segundo principio sobre la parte (b). Habermas observa que, en una perspectiva normativa o deontológica, las normas poseen un valor binario, pues pueden ser legítimas o ilegítimas, incluso en el caso de que sean o no sean efectivamente seguidas por los actores, además en caso de conflictos de normas igualmente válidas, es necesario evaluar cual tiene la razón más fuerte para obligar; en perspectiva normativa, es posible establecer una prioridad de los principios de justicia. Sin embargo, los representantes en el mecanismo de representación no disponen de una perspectiva normativa, pues solamente actúan según la elección racional. Por eso, comprenden los principios de justicia simplemente como bienes, no como normas morales, que tienen que ser efectivamente seguidos y para los cuales sólo cabe una jerarquización según la preferencia de los propios actores. En este sentido no es posible exigir una prioridad absoluta de un bien sobre otro, pues la preferencia puede cambiar según las circunstancias (Habermas, 2022a: 73).

En tercer lugar, la forma gradual en que Rawls desarrolla la teoría de la justicia como equidad conduce a un predominio de la autonomía privada del individuo sobre la autonomía pública de los ciudadanos. Eso porque el mecanismo de representación fundamenta los principios de justicia a partir del egoísmo racional de los representantes, los cuales son simplemente racionales e solamente en un segundo momento, saca paulatinamente el velo de la ignorancia, introduce los ciudadanos, que son las personas racionales y razonables, pues tienen también un sentido de justicia y

aceptan las cargas del juicio, así como las instituciones de una democracia constitucional. Eso significa que los ciudadanos de la sociedad bien-ordenada ya encuentran los principios de justicia fundamentados antes del propio ejercicio de la soberanía popular (Rawls, 1996: 47 y ss.). Este predominio de autonomía privada sobre la pública se muestra en la prioridad del primer principio, el de la maximización de la libertad, porque es una versión del principio liberal de iguales libertades subjetivas de acción (Habermas, 2022a: 89; Rawls, 1996: 77).

A lo largo de los años 80, Rawls cambia su punto de vista, lo que resulta en la publicación, en 1993, de *PL*, en que atribuye un valor más destacado a los problemas de estabilidad (Nussbaum, 2015: 5), que de fundamentación, de la teoría de la justicia como equidad⁵. De hecho, ahora reconoce que *TJ* sufre un serio problema de estabilidad (Brooks, 2015: 139). A pesar de preservar el mecanismo de representación de la posición original como forma de fundamentación de los principios de justicia, desarrolla el concepto de consenso entrecruzado o por superposición como forma de explicar que la teoría de la justicia como equidad puede alcanzar el equilibrio reflexivo entre las intuiciones políticas de los ciudadanos que viven en sociedades democráticas; su atención se vuelve ahora, por consiguiente, más hacia las condiciones por las cuales los ciudadanos pueden seguir estos principios en sociedades modernas caracterizadas

⁵ Uno de los cambios más notables ocurre en el segundo principio de justicia, pues Rawls cambia las partes «a» y «b» entre *JT* y *PL*. En *JT*, el principio de la diferencia aparece en la parte «a», mientras que el principio de la igualdad de oportunidad es puesto en la parte «b»; en *PL* el orden de los principios es cambiada y el principio de la igualdad de oportunidad aparece en la parte «a», mientras el principio de la diferencia es puesto en la parte «b». El orden establecido en *PL* es más racional, pues, primero se debe asegurar la igualdad de oportunidad para todos y sólo después, en caso de alguna desigualdad, favorecer los menos aventajados. Sin embargo, el cambio de orden tiene importancia en la teoría de la justicia como equidad, pues, se debe recordar la insistencia de Rawls en que los principios deben ser aplicados en un orden de prioridad. «Las desigualdades económicas y sociales han de ser organizadas de manera que ambas sean: (a) para el mayor beneficio de los menos aventajados, consistente con un principio de ahorro justo, y (b) adscritos a cargos y puestos abiertos a todos bajo condiciones de la justa igualdad de oportunidades» (Rawls, 2005: 302). «Las desigualdades económicas y sociales deben satisfacer dos condiciones: primero, ellas deben ser vinculadas a posiciones y empleos abiertos a todos en condiciones de igualdades equitativas de oportunidades; y segundo, ellas deben redundar en el máximo beneficio para los miembros menos afortunados de la sociedad» (Rawls, 1996: 6). Eso significa que, para Rawls, los principios liberales de la maximización de la libertad subjetiva y de la igualdad de oportunidad pasan a tener prioridad sobre el principio básico del estado de bienestar social, pues supone que la libertad y la igualdad formal ante la ley puede, y de hecho ocasiona, una enorme desigualdad material y, por lo tanto, la justicia solamente puede alcanzarse por medio de una discriminación inversa expresa en la ley, que compense las desigualdades generadas socialmente a que están sometidos los menos afortunados con el propósito de fomentar una igualdad material.

por el hecho del pluralismo. Para Rawls en las sociedades modernas, garantizadas la libertad y la democracia, es más probable que aumente el pluralismo entre las doctrinas generales y comprensivas que poseen distintas concepciones del bien (Rawls, 1996: 36), que se llegue a un consenso sobre una única teoría.

Una doctrina es general cuando abarca una amplia gama de cuestiones y en el límite, todo el ámbito de la filosofía y, es comprensiva, cuando tiene una concepción del bien. Algunas doctrinas generales y comprensivas son, además, razonables cuando aceptan las cargas del juicio (el falibilismo de la razón) y el sentido de justicia, como ocurre en el liberalismo comprensivo de John Stuart Mill o la teoría moral de Kant (Rawls, 1996: 13). Ahora Rawls entiende que incluso la teoría de la justicia como equidad de *TJ* es una doctrina general y comprensiva. Tomar en serio el hecho del pluralismo significa reconocer que doctrinas generales y comprensivas razonables pueden llegar a un consenso entrecruzado en torno a elementos muy fundamentales como las esencias constitucionales y los principios de justicia.

Por fin, la teoría de la justicia como equidad debe ser exclusivamente política y no metafísica (Habermas, 2022a: 95). Rawls afirma que una teoría es metafísica cuando tiene la pretensión de ser verdadera y entiende que la teoría de la justicia como equidad de *TJ* también es una teoría metafísica, mientras una teoría política pretende simplemente llegar a un consenso entrecruzado entre las varias doctrinas generales y comprensivas razonables y, por eso, deja que la verdad de los principios de justicia sea fundamentada a partir de los presupuestos de las propias doctrinas generales y comprensivas razonables (Rawls, 1996: 44).

En este sentido, Rawls pretende fomentar, en la teoría moral, algo semejante a lo que pasó en Occidente con la religión durante la Modernidad. Tras siglos de lucha entre las religiones, principalmente por causa del cisma del cristianismo, las varias doctrinas religiosas razonables aceptaron la idea de tolerancia y establecieron una forma de convivencia pacífica (Habermas, 2022a: 87). El consenso por superposición es una forma de terminar con las disputas entre las doctrinas filosóficas. Sin embargo, hay una diferencia significativa entre la tolerancia y el consenso por superposición, pues la tolerancia religiosa es un simple *modus vivendi*, una vez que los creyentes de una religión consideran que los preceptos pregonados por las demás religiones son falsos y solamente establecen una forma de convivencia pacífica; pero el consenso por

superposición entre las doctrinas morales razonables es más que apenas una forma de convivencia pacífica entre ellas, pues, si la verdad de los principios de justicia no es fundamentada por la teoría de la justicia como equidad, ellos son fundamentados a partir de los propios presupuestos de las doctrinas razonables (Rawls, 1996: 146).

Sin embargo, el principal menoscabo de la autonomía pública proveniente de la concepción meramente política de la justicia como equidad consiste en el propio consenso por superposición, pues la verdad de los principios de justicia es asegurada por los presupuestos de las doctrinas generales y comprensivas razonables, pero, como estas doctrinas expresan las ideas particulares de sus miembros, ellas fundamentan los principios de justicia por argumentos que pertenecen a la razón no-pública que no puede ser objeto de una discusión compartida por todos los ciudadanos y, por tanto, fuera del espacio de la esfera pública.

Habermas piensa, no obstante, que esta concepción meramente política de la justicia como equidad reduce notablemente el ámbito de la razón pública, en primer lugar, porque lo único que queda como objeto de discusión pública son determinadas esencias constitucionales y asuntos de justicia básicos; pues la política tiene que mantenerse neutral acerca de las concepciones del bien de las personas porque eso pertenece a la razón privada o a la razón no-pública⁶. Esta importante reducción del papel de la autonomía pública de los ciudadanos es un rasgo tradicional del liberalismo. Locke, por ejemplo, consideró que el estado solamente puede positivizar los derechos naturales de la persona; el utilitarismo colocó las libertades de los agentes económicos fuera del dominio de la política y el liberalismo de Rawls establece que la política tiene que ser neutral acerca del concepto del bien de los ciudadanos (Habermas, 2022a: 89)⁷.

La publicación de *TJ* de Rawls desata una amplia reacción tanto en el liberalismo con Ronald Dworkin, Bruce Ackermann, Charles Larmore, Brian Barry, etc., así como

⁶ La razón no-pública no es ni privada, ni pública, puesto que es la razón que se presenta en espacios colectivos como las iglesias, por ejemplo, que no pueden ser considerados privados, pues involucran una gran cantidad de personas, pero tampoco son públicos, pues sólo afectan a los miembros de una comunidad religiosa particular y no pueden ser generalizados para todos los ciudadanos (Rawls, 1996: 220).

⁷ Aunque bajo muchos puntos de vista el comunitarismo cuestiona la neutralidad política del liberalismo con respecto a los valores culturales de la sociedad, pues entienden que el liberalismo representa el reconocimiento de la concepción del bien de la cultura regional anglosajona que tiene un efecto de imponerse a otras culturas regionales (Rockefeller, 1994: 90).

del comunitarismo. Las críticas comunitaristas empiezan con la publicación del libro de Michael Sandel *Liberalismo y el límite de la justicia*, en 1982 y prosiguen con Bernard Williams, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer, etc. En otra dirección se puede incluir también a Axel Honneth y Albrecht Wellmer⁸.

El comunitarismo apela a la tradición que proviene de Aristóteles (comunitarismo duro) o a Hegel y Marx (comunitarismo blando) y asocia el ejercicio colectivo de la ciudadanía con la preservación de los valores definidores de la propia identidad. La política, entonces, no debe ser neutral con relación a los valores de la colectividad, al contrario, debe proteger los valores comunes, pues incluso los valores de las mayorías están amenazados en caso de que no sean amparados por la política. La lengua de una comunidad, la religión o etnia dominantes son tan vulnerables que pueden ser cambiadas por la inmigración, por la falta de motivación o por la adopción de un modelo liberal de política. Un estado liberal, que no protege los valores de sus ciudadanos, pone en peligro de extinción estos elementos característicos de la identidad del *self* (Walzer, 1994: 102).

Al contrario del liberalismo que defiende un estado neutral por causa del pluralismo de las visiones de mundo y del comunitarismo duro que relaciona las virtudes cívicas con la pertenencia de las personas a una comunidad homogénea de valores, el comunitarismo blando de Michael Walzer y de Charles Taylor atribuye a las sociedades modernas el multiculturalismo, pues hay múltiples culturas específicas que demandan una «política de reconocimiento igualitario» (Rockefeller, 1994: 87).

Walzer parte de la tradición marxista y se dedica a investigar los criterios de justicia que pueden encontrarse en las sociedades democráticas contemporáneas, especialmente la norteamericana. En lugar de suponer un único principio de justicia como el expuesto en el utilitarismo que considera que lo justo puede ser obtenido por elección racional a partir de lo útil o agradable para el individuo, o incluso la

⁸ El hecho de que Habermas no diferencia entre el comunitarismo y el republicanismismo, pues considera que toda forma de republicanismismo exige que la soberanía popular esté anclada en una entidad concreta y, por eso, la participación política de los ciudadanos presupone su identidad cultural, eso puede generar algunas dificultades de comprensión en la secuencia del artículo. Para tentar evitarlo, dejamos claro que usamos el término republicanismismo cuando comentamos específicamente el pensamiento de Habermas, según la nomenclatura del propio autor, pero usamos comunitarismo cuando nos referimos directamente a la obra de los autores comunitaristas. Sin embargo, en el campo específicamente republicano se puede mencionar a Frank Michelman, John Pocock, Quentin Skinner, Philip Pettit, etc.

perspectiva del deber abierta por las doctrinas de origen kantiano, como el liberalismo de Rawls, él recuerda que lo que se entiende por justicia cambia en función de la esfera en la que el ciudadano se encuentre. Existen varias esferas de justicia y a cada una le corresponde un concepto del bien y un criterio distinto de distribución. De ese modo, en la esfera de la sanidad, el criterio de justicia para la distribución del bien salud es la necesidad, en la educación, el criterio de justicia es la igualdad en la enseñanza fundamental y el merecimiento en los niveles superiores, y en la economía, la libre competencia, etc. (Gutmann, 2003: 99)

Para Walzer no existe un único principio de justicia, porque la sociedad es multicultural o dividida en esferas de justicia, pero eso deja el problema de encontrar un criterio de justicia adecuado para cada esfera (Walzer, 2008: 5). Walzer considera que se puede determinar el medio más justo de distribución por la comprensión del sentido del bien para la esfera correspondiente (Walzer, 2008: 8-9). Evidentemente el sentido de los bienes depende del modo como los ciudadanos interpretan su propia forma de vida. El método que Walzer desarrolla para encontrar el sentido del bien exige que se estudien las prácticas reales de los ciudadanos confrontadas con las opiniones que ellos mismos manifiestan sobre ellas. No se pueden tomar en consideración tan sólo las prácticas, porque en muchos casos ellas no representan lo que piensan los ciudadanos; así, los ciudadanos pueden ser obligados a actuar de una forma injusta, según su punto de vista, pero no dejarán de expresarse por medio de críticas, etc. Por ejemplo, no siempre el criterio de distribución de la salud es la necesidad, porque unos pueden disfrutar mejor de este bien por razones financieras, mientras los más necesitados quedan excluidos del sistema sanitario o no reciben del bien lo adecuado para el tratamiento, pero los ciudadanos manifestarán su insatisfacción con el abuso de la justicia, por lo menos en el ámbito de su vida privada, demostrando que su concepto de justicia permite, como mínimo, la protesta (Miller, 2003: 8-9).

Sin embargo, no es suficiente aceptar la confrontación entre las prácticas y las opiniones, pues los ciudadanos no siempre tienen claro el concepto de justicia, o pueden ser influenciados por otros factores, entonces, hace falta comparar las opiniones de los ciudadanos con criterios de consistencia y coherencia. La consistencia de las opiniones se obtiene observando si el ciudadano encuestado sostiene el mismo

punto de vista en todos los casos semejantes, mientras la coherencia se verifica cuando el ciudadano puede defender su perspectiva a la luz de principios. De este modo, si un hombre blanco americano defiende la tesis de que los blancos tienen derecho a usar todos los medios de comunicación para manifestar su ideología racista en contra de los negros, pero no admite que los negros puedan hacer lo mismo, él es consistente porque sostiene la misma actitud racista en los dos casos, manteniendo una identidad de comportamiento; sin embargo, no es coherente, porque tendría que defender su concepción a partir de alguna versión del derecho a la libertad de expresión, pero en tal caso estaría obligado a admitir el mismo derecho para los racistas negros. Con base en este método, que confronta prácticas con opiniones, pero considera solamente las opiniones capaces de pasar por el criterio de consistencia y coherencia (Miller, 2003: 8-9), Walzer llega a la conclusión de que la mayoría de los ciudadanos norteamericanos defiende una concepción de justicia próxima a una versión democrática del socialismo sin que acepte el término socialismo, el cual estaría dispuesta a rehusar prontamente.

Por fin, Walzer entiende que en sociedades multiculturales no puede haber una igualdad de los ciudadanos con relación a la justicia que pase por alto la pluralidad de los bienes y de las esferas de la justicia. La persona más necesitada de salud, que debe recibir una porción mayor de este bien, puede no ser la que tiene más mérito para recibir una educación mejor de nivel superior, etc. Los ciudadanos deben tener acceso a los bienes según su criterio de distribución, por lo tanto, la igualdad tiene que ser una igualdad compleja.

Nadie puede recibir más de los bienes en todas las esferas de la justicia, pero como en todas las sociedades algunos bienes tienden a prevalecer sobre otros, los que detienen más de un bien pueden disfrutar de privilegios en otras esferas. Así, en sociedades capitalistas desarrolladas, el bien económico prepondera sobre los otros y los detentadores de ventajas financieras suelen tener más del bien salud o educación incluso cuando no son los más necesitados en el primer caso o los más merecedores en el segundo; Walzer califica esta interferencia entre las esferas como «tiranía». En cualquier sociedad puede ocurrir una invasión de las esferas poniendo en peligro la igualdad compleja (Walzer, 2008: 19).

El régimen de igualdad compleja es el opuesto a la tiranía. Establece un conjunto de relaciones tal que la dominación es imposible. En términos formales, la igualdad compleja significa que

ninguna condición del ciudadano en una esfera o con relación a un bien social puede ser desfavorecida por su condición en alguna otra esfera y con relación a algún otro bien. [*Idem*]

Taylor explica que las condiciones en que le toca a uno nacer forman los elementos que posibilitan el reconocimiento de uno mismo; el individuo solamente puede reconocerse a sí mismo a partir de la imagen y de las expectativas que los otros tienen acerca de él, así como de las expectativas que él tiene de los otros y del modo como él piensa que es visto por los otros; el reconocimiento exige una intersubjetividad entre los individuos.

De este modo el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento. Sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás. [Taylor, 1993: 55]

Este reconocimiento penetra a tal punto en la estructura de personalidad que nuestra idea de «yo» depende de ella. Así la devaluación que durante siglos los hombres impusieron a las mujeres actúa tan profundamente que hasta en condiciones de igualdad formal ante la ley o incluso material, las mujeres continúan sufriendo una discriminación motivada por su propia estructura de personalidad. Igual que ocurre con los pueblos colonizados sometidos durante siglos a una política de devaluación de su lengua, su cultura, etc., hasta tal punto que no son capaces de rescatar su propia dignidad porque esta discriminación penetró en su forma de verse a sí mismos. La mejor forma de dominación siempre empieza por la destrucción del reconocimiento de los valores de un grupo, una etnia, un sexo, una raza o una nación (Taylor, 1993: 43-44).

Taylor denomina a su concepción comunitarista «política del reconocimiento» y está particularmente interesado en los problemas de las mayorías católicas y francófonas de Quebec, que son minorías en Canadá. La política liberal de la dignidad de la persona humana, según la cual todos son iguales ante la ley, no es suficiente si no considera que la dignidad implica el reconocimiento de los valores que son fundamentales para un individuo o un grupo; la destrucción de estos valores o su devaluación por otros grupos significa la pérdida del horizonte cultural, rebajando su

reconocimiento y su dignidad; la dignidad de la persona humana exige el reconocimiento de los valores en que le tocó nacer y vivir (Taylor, 1994: 25-26).

Para los comunitaristas, por consiguiente, la política tiene que promover los valores de la comunidad, rechazándose así la concepción neutral del liberalismo que conduce al atomismo social. Según Taylor la política liberal (como la teoría de la justicia de Rawls) se origina de las éticas inarticuladas que surgen en la modernidad occidental por causa del concepto instrumental y utilitarista del hombre; pero, a pesar de ser dominante en las sociedades occidentales modernas y comprenderse a sí misma como una concepción de la justicia adaptada al hecho del pluralismo, la teoría de la justicia como equidad de Rawls, que pretende ser neutral con respecto a las concepciones del bien (Rawls, 1996: 376-377), aparece para Taylor simplemente como una concepción del bien como cualquier otra⁹.

No obstante, las limitaciones hermenéuticas del comunitarismo difícilmente pueden explicar las razones para que sea aceptada una forma de vida en lugar de otra. Para los comunitaristas metafísicos como Taylor, queda al menos la esperanza de la realización de la razón en las condiciones concretas de la historia, lo que podría atenuar la contingencia del origen, pero para los comunitaristas aristotélicos como Williams y MacIntyre, parece no haber otra alternativa que someterse a las costumbres vigentes, pues la razón desde la cual se pretende hacer la crítica social es siempre situada en el contexto de la propia crítica (Habermas, 2022a: 90).

Por otro lado, si deseamos permanecer fieles a la convicción aristotélica de que el juicio moral es limitado por el ethos de un sitio particular, debemos estar preparados para renunciar al potencial emancipatorio del universalismo moral y denegar también la posibilidad de sujetar la violencia estructural inherente en las condiciones sociales basadas en la explotación latente y la represión a la crítica moral irrestricta... Charles Taylor se opone a esta carga con una ética universalista del bien que apela a bienes supremos que trascienden a toda forma particular de vida. Los ejemplos que él propone provienen de Platón, del estoicismo y del cristianismo, es decir, de la tradición que apela a la autoridad de la razón, del derecho natural universal o a la divinidad trascendente. [Habermas, 2022a: 90-91]

⁹ Taylor acusa las éticas inarticuladas de origen kantiano, como la teoría de la justicia de Rawls y la ética discursiva de Habermas, de cometer una contradicción pragmática por defender una concepción del bien entre otras sin que lo reconozcan (Taylor, 2001: 132).

Aunque Habermas interprete de forma diferente, el republicanismo clásico considera que son los propios ciudadanos autónomamente reunidos quienes deben legislar sobre los principios del derecho y de la política a través de la soberanía popular. Los autores clásicos del republicanismo, como Aristóteles, Maquiavelo o Rousseau entienden que una república debe ser instituida por un legislador dotado de virtudes extraordinarias que sea responsable por hacer la constitución de la ciudad. La característica principal del republicanismo clásico es la autodeterminación de los ciudadanos y no el reconocimiento de los valores preexistentes. Los republicanos clásicos tienen una gran admiración por la libertad de los antiguos, no tanto la manifiesta en la democracia ateniense, que Rousseau critica impiedosamente, sino por la expresa en la Lacedemonia y en Roma, donde los ciudadanos, reunidos en asambleas o plebiscitos, elegían a los magistrados y votaban en las leyes. Los republicanos estiman la vida política participativa de los ciudadanos (Rousseau, 2012: 10-13).

No obstante, la nueva versión del republicanismo, especialmente a partir de la interpretación de Pettit, tampoco acepta que el rasgo principal del republicanismo sea el autogobierno. Partiendo de la clasificación de Berlin de la libertad, Pettit considera que los liberales aceptan la libertad negativa, como la no-interferencia, y los populistas defienden la libertad positiva, como autonomía, autodominio, autogobierno, autodeterminación, etc.... (Pettit, 2002: 18), mientras los republicanos suscriben una tercera forma de libertad, que ocupa un espacio vacío entre las dos anteriores, la libertad como no-dominación, pues es perfectamente compatible con la interferencia, desde que ella no resulte en la sujeción de uno mismo, pero no exige la concepción populista de soberanía popular en que uno es libre en la medida que obedece a su voluntad legisladora. Por eso, la libertad como no-dominación consiste en no tener que sujetarse a la voluntad arbitraria de otros con el fin de evitar las puniciones que pueden venir de su desobediencia (Pettit, 2002: 35).

El paradigma de la libertad como no-dominación proviene de la interpretación de Maquiavelo sobre los dos humores en la República Romana, los nobles («*nobili*») que tienen un gran deseo de dominar, y el pueblo («*ignobili*») que solamente desea no ser dominado (Machiavelli, 1971: 19). Esta interpretación olvida que Maquiavelo haya escrito, unas pocas líneas después, que los plebeyos, tras elegir a los tribunos de la

plebe, no se contentaron en elegir solamente un cónsul, pero exigieron los dos, así como reivindicaron todos los demás miembros de las magistraturas, hasta que, en su ansia de poder, empezaron a idolatrar a hombres como Mario con el fin de rebajar a los nobles, lo que determinó la ruina de la República de Roma (Machiavelli, 1971: 19-20).

Habermas, sin embargo, piensa que no se puede distinguir el republicanismismo del comunitarismo porque el desarrollo de la sociedad posconvencional, a principios de la Modernidad, implicó la separación entre una moral racional deontológica y una ética axiológica, como trasparece, por ejemplo, en las perspectivas enfrentadas entre la moralidad kantiana y la eticidad hegeliana, entre los derechos humanos fundados en una moral racional del liberalismo y la soberanía popular anclada en un ethos común del republicanismismo. Por causa de este desarrollo social, el republicanismismo relaciona la participación política de los ciudadanos con una política de reconocimiento de su identidad cultural. Esta política identitaria piensa la comunidad como un sujeto en gran escala y, por eso, mantiene el republicanismismo como prisionero de la filosofía del sujeto (Habermas, 2023: 130).

Pero, la democracia radical de Habermas considera que ya no se dan las condiciones para una democracia directa como la imaginada por los republicanos y es necesario relacionar la soberanía popular con las condiciones modernas de la complejidad social. La democracia radical es el intento de síntesis entre el liberalismo y el republicanismismo, la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, la libertad positiva y la negativa, porque pretende conciliar la soberanía popular, la autodeterminación de los ciudadanos y la democracia con los derechos humanos, la libertad subjetiva de acción y el estado de derecho:

La teoría del discurso establece connotaciones normativas para el proceso democrático más fuertes que los liberales, pero más débiles que el modelo republicano, retomando elementos de ambas partes y relacionándolos de un nuevo modo. [Habermas, 2023: 361]

La democracia radical¹⁰ de Habermas empieza con una reconstrucción de la sociedad moderna a través de la teoría de la acción comunicativa capaz de dar cuenta

¹⁰ Son demócratas radicales también a James Bohman, Jean Cohen, Andrew Arato.

de las fundadas críticas que liberales, comunitaristas y republicanos se hacen mutuamente. En primer lugar, acepta la premisa de Rawls de que las sociedades occidentales modernas son plurales, puesto que, en la democracia, se deben multiplicar las concepciones morales y políticas de las personas, por eso, sólo se puede esperar una convergencia entre las concepciones del bien por medio de la represión. En cierto modo, también Taylor comprende que el individualismo, el atomismo y el pluralismo de valores son características de las sociedades occidentales modernas, al contrario que los comunitaristas aristotélicos, más atentos a la identidad de las costumbres de la comunidad. Pero, Habermas concuerda igualmente con Taylor que las sociedades occidentales modernas, además de pluralistas, son multiculturales en la medida que permiten la convivencia de una multiplicidad de identidades culturales.

Sin embargo, además de plural y multicultural, Habermas añade la tesis desarrollada por la teoría de sistemas de que la sociedad es compleja. Desde *La reconstrucción del materialismo histórico* de 1976, aunque también en *TkH*, de 1981, y en *FuG*, de 1992, Habermas adopta el modelo societario que empieza con la reconstrucción de Weber de la Modernidad como racionalización social dividida en dos etapas, la primera caracterizada por la autonomización de las esferas de valor hasta el siglo XVIII y la segunda por la autonomización de los sistemas de acción racional con relación a fines y con relación a valores en la contemporaneidad (Habermas, 2022b: 299 y ss.), prosigue con la teoría funcionalista de la acción social de Parsons y concluye con la teoría de los sistemas de Luhmann, la cual acepta con evidentes reservas.

Según la teoría de la acción comunicativa, expuesta en *TkH*, en las sociedades convencionales anteriores al proceso de modernización (que en Occidente empieza alrededor del siglo XVI), la estructura de la personalidad, la cultura y la sociedad, que forman los tres componentes del mundo de la vida, están profundamente vinculados a las costumbres practicadas por la comunidad. En la Edad Media cristiana, por ejemplo, se puede esperar una unidad entre la conciencia, los valores, y el comportamiento de los hombres. En el plano de la cultura, el derecho heredado de los romanos y que representa el desarrollo especializado del saber está profundamente involucrado con el derecho consuetudinario, así como el derecho sacro (Habermas, 2023: 128-129).

Pero el proceso de modernización significó la ruptura de la unidad psicológica, cultural y social convencional, pues en primer lugar los valores de la cultura se separan del mundo de la vida y se autonomizan entre sí, constituyendo una esfera de valor cognitiva que da origen a la ciencia moderna, otra evaluativa, fuente del derecho y de la ética, y por fin la expresiva, base del arte. Modificaciones similares ocurren en los otros dos segmentos del mundo de la vida, la estructura de la personalidad y la sociedad. En esta última empieza la separación entre el mundo de la vida regido por la acción comunicativa, como la familia, las relaciones entre vecinos o la escuela y los sistemas sociales basados en la acción estratégica, como suelen ser la economía y la política; pero la colonización siempre creciente de la racionalidad estratégica de los sistemas sociales sobre el mundo de la vida tiende a destruir la acción comunicativa, según la cual las personas actúan cooperativamente en la búsqueda del entendimiento, en favor de la lógica teleológica de la maximización de los beneficios o del mejor resultado en función de los medios escasos que se tiene a disposición. La modernización permite que los sistemas especializados se aparten del mundo de la vida, desarrollen lógicas propias solamente asequibles a un grupo limitado de especialistas y desconocidas para la gran mayoría de la población, las cuales pretenden sustituir el entendimiento por la lógica sistémica (Habermas, 2022b: 470 y ss.). En este modelo societario dicotomizado, los sistemas sociales política y economía generan problemas sistémicos que descargan el uno en el otro, lo que se refleja en la alternancia de poder entre partidos de izquierda, más simpáticos a la regulación de la economía por la política, y de derecha, más afectos a la no intromisión de la política en la libre competencia del mercado.

La complejidad sistémica permite comprender la separación entre el mundo de la vida orientado hacia la racionalidad comunicativa, que tiene como medio la solidaridad de los agentes y los sistemas sociales especializados en la acción estratégica, la economía y la política, que usan respectivamente los medios dinero y poder como mecanismos de integración funcional. El resultado a que llega es la melancólica conclusión de la amenaza representada por la colonización del mundo de la vida, la cual puede poner fin a las relaciones de entendimiento y solidaridad que son medios escasos, porque se pueden preservar, pero no pueden ser regenerados. Incluso el derecho aparece como un sistema especializado que contribuye a la tarea de

colonización del mundo de la vida, fenómeno que se puede observar a través de la constante «juridificación» de las relaciones sociales (Habermas, 2022b: 522 y ss.).

En *FuG*, sin embargo, Habermas cambió de perspectiva e introdujo el derecho en el papel de intermediario entre el mundo de la vida, con su lógica comunicativa, y los sistemas sociales que actúan estratégicamente (Habermas, 2023: 58-60).

Según la nueva versión de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, los hablantes entablan una forma de comunicación en el mundo de la vida a través de actos de habla que llevan asociada una pretensión de validez ilocucionaria, la cual puede tornarse problemática y demandar el tránsito hacia discursos racionales de fundamentación de la validez de las normas de acción, ya sean morales o jurídicas, a partir del principio del discurso que declara que solamente son válidas las normas de acción que merezcan el reconocimiento de todos los implicados, porque la descomposición de la eticidad tradicional en la modernidad, no permite ya la fundamentación de las normas de acción, tanto en la moral como en el derecho, a partir de presupuestos teológicos y metafísicos que ya no se comparten en común, sino a través de la idea de autolegislación de los propios involucrados (principio de universalización) o mediante la democracia emprendida por los propios ciudadanos (principio de la democracia) (Habermas, 2023: 142).

Sin embargo, a pesar de que tanto las normas morales como las jurídicas tienen como finalidad resolver los conflictos interpersonales de acción, el desarrollo de la complejidad social en la sociedad moderna llevó a una diferenciación funcional entre la moral y el derecho. Con la modernización social, el mundo de la vida regido por la racionalidad comunicativa se escindió y permitió que se desarrollaran sistemas sociales, entre los cuales destacan la economía y la política, que se orientan por la racionalidad estratégica. Por eso, la moral se convirtió en una sabiduría incapaz de imponerse sobre los actores que se comportan estratégicamente, mientras que el derecho se transformó en un sistema social responsable de la integración social en la medida en que permite traducir el lenguaje comunicativo del mundo de la vida al lenguaje estratégico de los demás sistemas (Habermas, 2023: 145).

Para realizar la función de integración social en las sociedades complejas el derecho moderno adoptó la forma jurídica que Habermas obtiene de la reconstrucción del concepto kantiano de legalidad con los medios de la teoría de la acción; por eso, el

derecho moderno (1) exige de los actores sociales el comprometimiento de su arbitrio, pero no de su voluntad, con la ley, es decir, exclusivamente la capacidad de cumplir la ley mediante razones estratégicas, exonerándoles de la convicción racional o el respeto por la ley, (2) regula únicamente la materia que se refiere a las relaciones externas entre las personas y (3) puede imponer coercitivamente el comportamiento conforme con la ley (Habermas, 2023: 136).

La forma jurídica explica, por un lado, la tensión interna entre facticidad y validez que se manifiesta, en primer lugar, a nivel de la norma jurídica, puesto que los destinatarios del derecho pueden cumplirla a causa de la coerción implícita en su vigencia social o por la convicción que procede del reconocimiento de su legitimidad y, por otro, porque el derecho moderno permite la mediación entre el mundo de la vida y los sistemas funcionales, puesto que los actores orientados por la racionalidad comunicativa del mundo de la vida siguen las normas jurídicas por el reconocimiento de su legitimidad, mientras que los actores regidos por la racionalidad estratégica de los sistemas calculan, según la racionalidad con relación a fines, los costes y beneficios de cumplirla como un hecho social (Habermas, 2023: 163-164).

Por eso, la norma jurídica posee facticidad y puede ser seguida a partir de la libertad subjetiva de acción por destinatarios que simplemente actúan estratégicamente, al mismo tiempo que posee validez y puede ser seguida por el reconocimiento intersubjetivo de la legitimidad de la ley, en la medida que los ciudadanos son los propios autores de la ley. El derecho tiene una doble cara, de un lado, la positividad que puede ser imputada por la coacción y, de otro, la legitimidad obtenida de los procedimientos democráticos, que permite al ciudadano dar su libre consentimiento a la ley. La reconstrucción habermasiana del concepto de legalidad a partir de la teoría de la acción le permite mostrar cómo el derecho debe poder ser seguido coactivamente por sujetos que actúan estratégicamente, revelando su positividad o facticidad, o legítimamente por sujetos que dan su libre asentimiento al derecho producido por ellos mismos (Habermas, 2023: 46 y ss.); esa doble cara del derecho le permite ejercer la función de intermediario entre los sistemas especializados, donde vale la acción estratégica y el mundo de la vida con sus relaciones de solidaridad, porque él puede traducir los lenguajes sistémicos a los naturales y viceversa.

Sin embargo, existe también una tensión interna entre facticidad y validez en los discursos jurídicos de fundamentación de las normas que conduce a diferencias entre la autolegislación moral y la jurídica. La autonomía moral resulta de una sola pieza, pues la norma moral que resulta aprobada en los discursos morales tiene que cumplirse por respeto a la ley, mientras que la autonomía del derecho se divide en la autonomía privada, que permite a los actores sociales el uso de la libertad subjetiva de acción, y la autonomía pública que demanda el empleo de la libertad comunicativa. Entonces, la norma jurídica concede a los destinatarios del derecho tanto la libertad de elegir las razones para seguir la ley como la libertad para realizar su propia concepción del bien, aunque también posibilita cumplirla por convicción o por respeto a la propia ley cuando los actores sociales reconocen su legitimidad.

Pero justamente por causa de esta doble forma de autonomía, desde Hobbes, los derechos subjetivos constituyen el paradigma del derecho moderno (Habermas, 2023: 164). Pues, después del derrocamiento del derecho natural teológico y racional, solamente la democracia puede conferir legitimidad a la ley, lo que supone cambiar la perspectiva del destinatario a la del autor de las normas jurídicas; sin embargo, el proceso democrático de producción de leyes también tiene que permitir a sus autores la libertad subjetiva de elegir los motivos para aprobar las leyes según la autonomía privada, así como la posibilidad de alcanzar racionalmente un consenso sobre la legitimidad de la ley comprometido, en última instancia, con la solidaridad engendrada por la acción comunicativa en el mundo de la vida. En consecuencia, al contrario que en la autolegislación moral, en la autolegislación jurídica, los ciudadanos, en el papel de autores de la ley, pueden perseguir intereses privados y no tienen que ser todos motivados por la búsqueda del entendimiento (Habermas, 2023: 164).

Entonces, en la autolegislación jurídica, el principio del discurso se convierte en el principio de la democracia entremezclado con la forma jurídica, lo que posibilita una génesis lógica de los derechos que permite deducir abstractamente los derechos subjetivos fundamentales a iguales libertades subjetivas de acción, a la pertenencia a una comunidad jurídica y a la protección de los derechos individuales que garantizan la autonomía privada de los sujetos jurídicos, así como los derechos fundamentales de participación y comunicación que posibilitan el ejercicio de la autonomía pública de

los ciudadanos en la producción del derecho. Por lo tanto, los derechos subjetivos y los derechos de participación y comunicación resultan, simultáneamente, de la intersubjetividad del proceso de autolegislación emprendido por los propios ciudadanos. Eso permite conectar los derechos humanos con la soberanía popular y, por eso, ni la autonomía pública de los ciudadanos es restringida por derechos naturales de los individuos, ni la autonomía privada de las personas es instrumentalizada por los fines del soberano (Habermas, 2023: 161). Según esta interpretación sobre la génesis lógica de los derechos, los derechos humanos aparecen como cooriginarios con la soberanía popular.

Sin embargo, por causa de la filosofía de la conciencia, la conexión interna entre derechos subjetivos y derechos políticos, quedó velada desde principios de la Modernidad y esos derechos se revelaron como concurrentes. En la tradición del derecho natural racional, el liberalismo privilegia la autonomía privada de los individuos, pues los derechos subjetivos representan derechos humanos fundamentados en la persona moral y, consecuentemente, constituyen un imperio de la ley que salvaguarda las libertades individuales frente a las intromisiones del estado, mientras que el republicanismo, por otro lado, valora la autonomía pública, pues entiende que el ejercicio de la soberanía popular del pueblo unido no puede cometer injusticias en contra de sí mismo, aunque solamente se puede esperar el civismo de los ciudadanos a partir de una homogeneidad de costumbres, la cual tiene que ser sustituida por la coerción en estados grandes y heterogéneos (Habermas, 2022a: 287).

Por eso, el modelo societario de la teoría de la acción comunicativa demuestra la necesidad de un concepto de política al mismo tiempo más exigente que el paradigma liberal, pero más débil que los paradigmas comunitarista o republicano.

El liberalismo imagina un concepto de derecho, de ciudadanía y de política que privilegia el derecho privado sobre el público, el estado de derecho sobre la democracia activa de los ciudadanos y la instrumentalidad de la política sobre la libertad comunicativa. Para los liberales en general, los derechos humanos, al menos en tanto que derechos fundamentales que pertenecen al individuo, tienen primacía sobre los derechos políticos instituidos por el estado; incluso el liberalismo de Rawls afirma la prioridad de las libertades básicas, por eso, como señala Habermas, el primer

principio de justicia de Rawls es una reformulación del principio de los derechos a iguales libertades subjetivas de acción (Habermas, 2023: 110).

El liberalismo acentúa el espacio de la vida privada y propone un concepto neutral de estado, pues las concepciones del bien no pertenecen a la razón pública; en este sentido, establece una imagen más realista del hombre en las condiciones modernas, pero reduce el papel de la ciudadanía, en la medida en que determina el ámbito donde la política no puede inmiscuirse. Por último, la política tiene que aparecer para el liberalismo como una esfera marcada por la lucha por intereses privados no susceptibles de consenso, donde son indispensables los derechos liberales de defensa del individuo contra la intromisión del estado o como el dominio de disputas entre concepciones del bien, que sólo permite llegar a un consenso entrecruzado entre doctrinas razonables en torno a algunas cuestiones nucleares como los principios de justicia, cuyo valor de verdad tiene que ser determinado a partir de las propias doctrinas razonables (Habermas, 2022a: 90-91).

Por otro lado, la complejidad social torna impensable tanto el modelo comunitarista, especialmente en su versión neoaristotélica más dura, como el proyecto de una república fundamentada en una soberanía popular extremadamente activa, puesto que esta exige un concepto de ciudadanía mucho más virtuosa de lo que se puede esperar de los hombres modernos tremendamente preocupados con sus intereses privados, pues al fin y al cabo, las condiciones sistémicas exigen actuar según la lógica del coste/beneficio, para la cual nadie está obligado a conectar su voluntad, ni con las reglas del mercado, ni con las leyes político-jurídicas y mucho menos con los valores de la comunidad. La lógica sistémica posibilita un amplio espacio para la libertad negativa o la libertad de los modernos, o como Habermas denomina «las libertades subjetivas de acción». El ciudadano en las democracias modernas dispone de un enorme espectro de libertad privada que el modelo comunitarista de la vinculación a los valores o la política del reconocimiento parecen anacrónicamente rehusar; así como la participación activa de los ciudadanos en la vida pública, exigida por los republicanos, pretende más de lo que éstos pueden ofrecer, una vez que están profundamente involucrados con sus formas particulares de vida. Por eso, la admiración de Hegel por la democracia ateniense, la cual exigía un tipo de virtud ciudadana que él no encontraba ya en el sistema de las necesidades, como denominó

la economía capitalista, resultó en su defensa del imperio alemán (Wellmer, 1996: 46 y ss.).

Por otro lado, los republicanos insisten, con razón, que el concepto de soberanía popular correctamente entendido no implica que la política pueda instrumentalizar los derechos humanos, pues la política no es simplemente el libre juego de fuerzas en conflicto y la democracia es seguramente más que la elección racional entre partidos contrapuestos; una verdadera soberanía popular debe asentarse sobre lo que Habermas, reconstruyendo el concepto de política de Arendt, llama «libertad comunicativa» en oposición a las libertades subjetivas de acción. La libertad comunicativa consiste en la capacidad que tienen los ciudadanos de llegar a un acuerdo razonado por medio de la libre discusión de temas y argumentos, es decir, una formación democrática de la opinión y la voluntad (Habermas, 2023: 182 y ss.).

Además, Habermas afirma que tanto las normas jurídicas como el sistema de derechos resultante de la autolegislación de los ciudadanos representan una forma de socialización horizontal entre los actores sociales que solamente puede institucionalizarse mediante la socialización vertical que constituye el estado de derecho, lo que establece una conexión interna entre derecho y política (Habermas, 2023: 169-70).

La conexión entre derecho y política en el estado de derecho puede sugerir la imagen equivocada de una relación equilibrada y autosuficiente entre el derecho positivo y el poder político; sin embargo, la modernización social emprendida en Europa Occidental a comienzos de la Modernidad, que desmanteló la fundamentación teológica y metafísica, demostró que la política dispone de un poder de violencia latente que puede simplemente servirse del medio jurídico para ejercer la dominación legal, lo que implica que el derecho positivo puede instrumentalizarse a partir del poder político del legislador (Habermas, 2023: 180).

La conexión entre derecho y política puede reconstruirse desde los comienzos de la civilización humana a partir de la antropología, pues el derecho y la política solamente pueden cumplir sus funciones específicas de regular los conflictos de acción y definir programas colectivos de acción, respectivamente, mientras también ejecuten funciones recíprocas el uno con respecto al otro, puesto que el derecho presta a la política su propio medio, la capacidad de gobernar a través de leyes, mientras que la política

confiere al derecho la fuerza para imponerse coercitivamente. Por eso, la tensión interna entre facticidad y validez aparece una vez más a nivel del estado democrático de derecho: el derecho se manifiesta como un polo normativo, mientras que la política se caracteriza por la facultad instrumental de ejercer poder, aun cuando viene expresada en el lenguaje jurídico (Habermas, 2023: 172-173).

Habermas describe el proceso de circulación del poder legítimamente producido en el estado democrático del derecho a través de la política deliberativa. Desde la perspectiva normativa, el poder comunicativo generado por los ciudadanos mediante el uso de sus libertades comunicativas en el mundo de la vida tiene que transformarse en el poder administrativo utilizado por las instituciones políticas del propio estado de derecho y neutralizar, así, el poder social procedente de los intereses particulares de los grupos de presión (Habermas, 2023: 351).

La política deliberativa afronta, evidentemente, una serie de momentos de inercia como señalan, por un lado, la teoría de la decisión racional, que recuerda los costes para hacer una elección racional entre individuos motivados por el propio interés, y la teoría de sistemas, que entiende el estado de derecho (por causa de la complejidad social) como un sistema social que simplemente puede constituir un entorno para los demás y no regula la sociedad como un todo. Estos momentos de inercia caracterizan la tensión externa entre facticidad y validez, pues exponen las contradicciones entre el modelo normativo de política y la realidad de las sociedades modernas. Por consiguiente, Habermas considera necesario realizar una traducción sociológica de la política deliberativa a partir de las reflexiones de B. Peters, que supone una estructura política del estado de derecho dividido entre un centro y una periferia, así como dos modelos de elaboración de problemas (Habermas, 2023: 395).

El centro se compone de las instituciones del estado de derecho que toman decisiones, como el Parlamento y el Gobierno, encargados, respectivamente, de elaborar en forma de leyes el poder comunicativo de los ciudadanos y aplicar el poder administrativo, que resulta originariamente del poder comunicativo, mientras que la periferia constituye la esfera pública en que los ciudadanos llegan al entendimiento entre sí sobre temas relevantes que surgen de una esfera privada preservada de la interferencia de los sistemas sociales en forma de poder comunicativo. Por consiguiente, la circulación oficial del poder exige que los temas provenientes de la

esfera pública se transformen en poder comunicativo, traspasen las barreras interpuestas por las instituciones del estado de derecho y se conviertan en poder administrativo; sin embargo, esta pretensión aún es demasiado fuerte para la sociedad moderna, a causa de los momentos de inercia que dificultan la comunicación de los ciudadanos y la toma de decisión de las instituciones políticas; por eso, el funcionamiento normal del poder procede del centro a la periferia, lo que constituye una circulación contraria al mantenimiento de la complejidad social, pero en situaciones extraordinarias los propios ciudadanos pueden movilizarse a través de la opinión pública y determinar el flujo de la circulación del poder. Por consiguiente, la política deliberativa espera más de los ciudadanos que la mera evaluación privada de intereses según el modelo liberal, pero menos que el civismo del modelo republicano (Habermas, 2023: 395 y ss.).

Bibliografía

- Baron, Hans (1955), *Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton, Princeton University Press.
- Brooks, Thom (2015), «The Capabilities Approach and Political Liberalism», en Thom Brooks y Martha Nussbaum, *Rawls's Political Liberalism*. New York, Columbia Univ. Press, pp. 139-174.
- Gutmann, Amy (2003), «Justice across the spheres», en David Miller y Michael Walzer, *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford, Oxford University Press, pp. 99-119.
- Habermas, Jürgen (2023), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 8. Aufl. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2022a), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, 5. Aufl. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2022b), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 12. Aufl. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2 v.
- Kant, Immanuel (2007), *Zum ewigen Frieden*, en *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*, pp. 341-386, [1795], <<http://kant.korpora.org/Inhalt8.html>>, [10/10/2023].
- Machiavelli, Niccolò (1971), *Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio*. Firenze, Sansoni.
- Miller, David (2003), «Introduction», en David Miller y Michael Walzer, *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford, Oxford University Press, pp. 1-16.
- Miller, David y Walzer, Michael (2003), *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford, Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha (2015), «Introduction», en Thom Brooks y Martha Nussbaum, *Rawls's Political Liberalism*. New York, Columbia Univ. Press, pp. 1-56.
- Pettit, Philip (2002), *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford, Oxford University Press.

- Rawls, John (2005), *A theory of justice: Original Edition*. Cambridge, Massachusetts/London, England, Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John (1996), *Political Liberalism*. New York, Columbia Univ. Press.
- Rockefeller, Steven, (1994), «Comment», en Charles Taylor y Amy Gutmann, *Multiculturalism and «The politics of recognition»*. Princeton University Press, pp. 87-98.
- Rousseau, Jean-Jacques (2012), *Ouvrages de politiques*, en *Collection complète des oeuvres*, vol. 1, Genève, 1780-1789, in-4.º, édition en ligne <www.rousseauonline.ch>, version du 7 octobre 2012, <<http://www.rousseauonline.ch/Text/volume-1-ouvrages-de-politique.php>>, [10/10/2023].
- Taylor, Charles (2001), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1994), «The Politics of Recognition», en Charles Taylor y Amy Gutmann, *Multiculturalism and «The politics of recognition»*. Princeton University Press, pp. 25-74.
- Walzer, Michael (2008), *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York, Basic Books.
- Walzer, Michael (1994), «Comment», en Charles Taylor y Amy Gutmann, *Multiculturalism and «The politics of recognition»*. Princeton University Press, pp. 99-103.