

LA FILOSOFÍA DE JÜRGEN HABERMAS COMO FUNDAMENTO DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA*

JÜRGEN HABERMAS' PHILOSOPHY AS FOUNDATION OF DELIBERATIVE DEMOCRACY

ENRIQUE CEBRIÁN ZAZURCA
Universidad de Zaragoza

Fecha de recepción: 6-7-11
Fecha de aceptación: 30-1-12

Resumen: *El presente artículo lleva a cabo un acercamiento a uno de los conceptos clave en el actual debate político-jurídico, como es el de democracia deliberativa. Los análisis en torno a la deliberación política rara vez tratan de situar a esta en su marco histórico y teórico, empobreciendo así en muchas ocasiones las reflexiones y las propuestas que apuestan por el componente deliberativo. En estas páginas existe la voluntad de corregir, siquiera mínimamente, esta situación, poniendo en relación las tesis deliberativas con la obra del filósofo alemán Jürgen Habermas. La filosofía habermasiana, y de manera fundamental en el ámbito europeo, ha cimentado el concepto de democracia deliberativa, que ha terminado por convertirse en el fruto político por excelencia de toda una trayectoria intelectual. Este artículo se detiene en los hitos de ese proceso, con la intención de resaltar el hecho de que hablar de democracia deliberativa equivale a hacerlo de una sólida construcción teórica, de cuyo olvido no puede esperarse nunca una solvente traducción práctica.*

Abstract: *This article studies one of the most important concepts in the present political-legal debate: the concept of deliberative democracy. Usually, analyses around political deliberation don't place it in its historical and theoretical frame, impoverishing deliberative reflections and proposals. This essay wants hardly to correct this situation, relating deliberative theses with the works of the German philosopher Jürgen Habermas. Habermasian philosophy, specially*

* El presente artículo se enmarca dentro de los trabajos del Grupo de Investigación consolidado "Nuevas vías de participación política en democracias avanzadas" (Gobierno de Aragón - S102).

in Europe, has consolidated the concept of deliberative democracy, becoming the main result of a whole intellectual path. This article studies the stages of this process, stressing the idea of deliberative democracy as a strong theoretical construction, necessary to achieve an appropriate practical translation.

Palabras clave: democracia, deliberación, razón, discurso
Keywords: democracy, deliberation, reason, discourse

La democracia deliberativa constituye una senda doctrinal harto transitada en los últimos años. Creemos, por ello, que se trata de un camino el de la deliberación democrática que debe comenzar a recorrerse por el principio. Esta afirmación, que con toda justicia podría ser calificada como una obviedad, no es empero emitida en balde. Muy elevado es el número de trabajos que, de unos años a esta parte, han visto la luz, dedicados al tema de la deliberación democrática. Pero –salvo excepciones– pocos de entre ellos son los que verdaderamente tratan de situar el asunto en sus justas coordenadas intelectuales y escasos asimismo los que lo explican haciendo referencia a su origen. De esa manera, son muchas las ocasiones en las que el importante objeto de estudio *democracia deliberativa* acaba ante nuestros ojos como una realidad desdibujada, poco consistente, endeble; un compendio en ocasiones de pueriles manifestaciones de buena voluntad, de crítica deslavazada de las instituciones existentes y de pérdida de contacto con la realidad. Todo lo cual ha dado pie a la existencia de refutaciones del modelo deliberativo, algunas de ellas acertadas, según pensamos. Por todos estos motivos –y partiendo de la convicción de que las propuestas deliberativas encierran un encomiable potencial de perfeccionamiento democrático del sistema representativo y de que, por ello, debe trabajarse en aras de su fomento y perfeccionamiento–, nos parece de especial importancia y necesidad el llevar a cabo una labor destinada a rastrear el origen del concepto *democracia deliberativa*. Este –en su formulación más sólida y en el ámbito geográfico-intelectual más cercano al nuestro– se encuentra en la obra del filósofo alemán Jürgen Habermas (Düsseldorf, 1929)¹. Habermas,

¹ La primera utilización del concepto *democracia deliberativa* la encontramos en el trabajo de J. M. BESSETTE “Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government”, en R. A. GOLDWIN y W. A. SCHAMBRA (eds.), *How Democratic Is the Constitution?*, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington D. C., 1980. No obstante, se trata este de un breve escrito, muy centrado en la esfera estadounidense, dedicado a resaltar el elemento deliberativo presente en los sistemas representativos.

educado en los postulados neomarxistas de la Escuela de Fráncfort², viene escribiendo una obra filosófica atenta a los más diversos temas: la Filosofía del Lenguaje, la Sociología, la Teoría del Estado y del Derecho, etc.³. Su presencia activa en las controversias intelectuales de nuestro tiempo se ha convertido en una constante, cincelando una figura de pensador que –lejos de la sola reclusión en las aulas y en los manuales de especialización– participa en el debate público y en los medios en los que este se manifiesta.

Como decimos, la obra de Habermas presenta unos perfiles enciclopédicos, tanto en lo que respecta a productividad, como en lo que atañe a la variedad de los asuntos que despiertan su interés⁴.

En nuestra opinión la más profunda y convincente fundamentación teórica de la democracia deliberativa, tal y como decimos, se halla en la obra de Jürgen Habermas (quien antes de esa fecha de 1980, además, había comenzado a colocar las primeras piedras de lo que más adelante terminaría siendo el edificio de la *democracia deliberativa*).

Estableciendo una amplia genealogía, Manuel Arias Maldonado afirma: “El modelo deliberativo no representa tanto una novedad como un desarrollo: la democracia ateniense, con la igualdad y libertad de palabra constitutiva de la misma; el rechazo de los mandatos imperativos defendido por parte de los delegados en las asambleas constituyentes americana y francesa; o la defensa de la deliberación a partir de la esencial falibilidad humana desarrollada por Stuart Mill; o la teoría de un John Dewey, son algunos antecedentes históricos del actual modelo deliberativo”, en M. ARIAS MALDONADO, “Democracia y sociedad del riesgo. Deliberación, complejidad, incertidumbre”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 122, octubre-diciembre de 2003, pp. 233-268 (p. 239).

² Para una puesta de relieve de las diferencias que Habermas mantiene con otros miembros de tal Escuela, vid. D. HELD, *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1980.

³ Sin embargo, en una entrevista concedida en 1995 a Barbara Freitag y Gregorio Paulo Rouanet, decía Habermas lo siguiente: “Debo confesar que desde 1989 por primera vez he lamentado sinceramente no ser economista. Estudié tres semestres de economía y después la abandoné. Fue entonces cuando me dediqué a Marx. Siempre tuve conciencia de que no saber economía era una laguna importante. Pero hoy con la globalización de las relaciones de producción ha surgido una situación bastante diferente... Vivimos una globalización de los mercados financieros, una globalización de los mercados de capital que afecta a las condiciones de producción... que pierden su carácter nacional. No soy un técnico en esta materia, pero todo ello me parece muy serio”, cit. en I. SOTELO, “El pensamiento político de Jürgen Habermas”, en J. A. GIMBERNAT (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997, pp. 196-197.

⁴ Prueba de esto que aquí afirmamos pueden ser las siguientes citas, escogidas entre múltiples ejemplos en el mismo sentido:

Margarita Boladeras ha escrito, refiriéndose a Jürgen Habermas, que “a los sesenta años era ya un clásico de nuestro tiempo”, que, no obstante, “sigue produciendo y reformulando su obra”, en M. BOLADERAS CUCURELLA, *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 11.

Richard J. Bernstein ha reproducido las palabras de George Lichtheim quien, hablando de la labor habermasiana, se ha referido a “el trabajo de un erudito cuya competencia profesional se extiende desde la lógica de la ciencia a la sociología del conocimiento, vía Marx, Hegel y las fuentes más recónditas de la tradición metafísica europea... En una época en la que casi todos sus colegas han conseguido controlar con mucho esfuerzo una parte del campo, él se ha adueñado de la totalidad, tanto en lo referente a la profundidad como a la amplitud. No hay nada que se le escape, ni tampoco evade ningún tipo de dificultades o la enunciación espúrea (sic) de conclusiones que no estén apoyadas por la investigación: tanto si refuta a Popper, examina minuciosamente el pragmatismo de Charles Peirce, investiga los antecedentes medievales de la metafísica de Schelling, o pone al día la sociología marxista, existe siempre el mismo dominio misterioso de las fuentes, unido a un envidiable talento para aclarar los complicados problemas lógicos. Parece haber nacido con una facultad para digerir el tipo de material más difícil y transformarlo después en totalidades ordenadas”, cit. en R. J. BERNSTEIN, “Introducción”, en A. GIDDENS, J. HABERMAS, M. JAY, T. McCARTHY, R. RORTY, A. WELLMER y J. WHITEBOOK, *Habermas y la Modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988, p. 13.

Fernando Vallespín se extiende todavía más declarando que Habermas “es uno de los más grandes e influyentes pensadores contemporáneos. Desde siempre supo 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. A su condición de prestigioso profesor une así su carácter de polémico y activo intelectual. Y gran parte de su obra debe interpretarse como la plasmación teórico-académica de todo un conjunto de inquietudes suscitadas por el devenir de las sociedades occidentales desarrolladas. En pocos autores contemporáneos nos encontramos con esa extraordinaria capacidad para estar siempre presente en el debate intelectual y para dejarse ver a la vez en el espacio público como verdadera “conciencia moral” de nuestra sociedad. Otro de sus rasgos característicos es su “multifuncionalidad”. La variedad de sus intereses teóricos impide que pueda ser enmarcado dentro de un área de especialidad. En la tradición de sus maestros de la Escuela de Francfort se ha visto siempre a sí mismo como un “filósofo social”. Pero sus magníficas aportaciones a ámbitos más especializados de diversas disciplinas (Teoría Moral, Filosofía del Derecho, Teoría Sociológica, Ciencia Política, etcétera) hacen que su nombre sea una referencia ineludible en la discusión contemporánea dentro de todas y cada una de ellas. A ello hay que añadir su increíble capacidad para incorporar sugerencias provenientes de diversos enfoques teóricos que luego sabe ensambalar limpiamente a su propia teoría”, en F. VALLESPÍN OÑA, “Habermas en doce mil palabras”, *Claves de Razón Práctica*, núm. 114, julio-agosto, 2001, pp. 53-63 (p. 53) (entrecorridos en el original).

Thomas McCarthy, en el “Prefacio” de su imprescindible *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, opina que “apenas si existe un área de las humanidades o de las ciencias sociales que no haya experimentado la influencia de su pensamiento; es un maestro, lo mismo en extensión que en profundidad, de un amplio espectro de temas especializados. Pero sus contribuciones a la filosofía y a la psicología, a la ciencia política y a la sociología, a la historia de las ideas y a la teoría social se distinguen no solamente por su envergadura sino por la unidad de perspectiva que las informa. Esta unidad deriva de una visión del hombre, de nuestra historia y de nuestras perspectivas, que está enraizada en la tradición del pensamiento alemán desde Kant a Marx, una visión que extrae su fuerza tanto de la intención político-moral que la anima como de la forma sistemática en que esa visión se articula”, en T. McCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 11.

No obstante, nos detendremos aquí tan solo en aquellas construcciones intelectuales referidas al concepto *democracia deliberativa*, así como –muy brevemente– en aquellas que nos permitan llegar a tal concepto desde su origen y por las sendas adecuadas.

1. RAZÓN Y DECISIÓN

A la hora de acercarnos a la obra de Jürgen Habermas, con la intención de presentar en último extremo su construcción de la *democracia deliberativa*, consideramos que existe un conjunto de conceptos especialmente útil y válido como punto de partida del camino a emprender: nos referimos a los conceptos de *razón* y *decisión*.

En su obra *Teoría y praxis*, Habermas apela a “la acción práctica de una teoría (...) que (...), gracias a penetrantes representaciones de una crítica tenaz, impulsa hacia adelante el interés de la razón por la mayoría de edad, por la autonomía en el obrar y por la liberación del dogmatismo”⁵.

No hemos de olvidar en este punto que Jürgen Habermas disiente de sus compañeros francfortianos en la pesimista visión –herencia weberiana– que estos mantienen en lo relativo al moderno proceso de racionalización⁶.

Ignacio Sotelo afirma que “... en lo que respecta a la política, Habermas no sólo ha expresado sus opiniones personales en la prensa periódica, cuando lo ha creído conveniente, sino que ha desarrollado, junto con su filosofía social, una política, sobre la que se aguantan estas opiniones”. No obstante, sostiene acto seguido Sotelo que “(e)stando siempre presente, tanto en el filósofo, como en el ciudadano, la preocupación política, con todo, hay que señalar en estos últimos años un mayor resquemor, y a veces hasta desinterés, por las cuestiones políticas del día, mientras que, por decirlo así, se ha politizado su filosofía, al desembocar en una primariamente política...”, en I. SOTELO, “El pensamiento político de Jürgen Habermas”, en J. A. GIMBERNAT (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, cit., p. 145.

Por último, Juan Carlos Velasco escribe: “Dada la variedad de intereses perseguidos por Habermas, no es de extrañar que sean muchos más numerosos quienes conocen con detalle tan solo determinados aspectos de su trabajo, bien sea en calidad de sociólogo, filósofo moral, teórico del derecho, filósofo del lenguaje, epistemólogo, politólogo, crítico social, analista político o simplemente como reputado polemista”, en J. C. VELASCO ARROYO, *Para leer a Habermas*, Alianza, Madrid, 2003, p. 9.

⁵ J. HABERMAS, *Teoría y praxis. Ensayos de filosofía social*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1966, p. 130.

⁶ Demostrativas de la opinión general de la Escuela de Fráncfort a este respecto son las siguientes palabras de Fernando Vallespín: “Así, el intento por superar las fuerzas de la naturaleza que nos había prometido el conocimiento científico nos ha enfrentado, por el contrario,

a una creciente erosión de las mismas condiciones de vida natural del hombre; el proyecto humanista de ilustración teórica se enfrenta ahora a un desarrollo científico impulsado por imperativos instrumentales y comerciales y a una poderosa cultura de masas manipuladora; la supuesta meta liberal de la autonomía individual se ha concretado en una autonomía del Yo represiva (Marcuse) en la que la libertad subjetiva se confunde con la “inter-nalización” de fines externos”, en F. VALLESPÍN OÑA, “Habermas, en doce mil palabras”, cit., p. 53 (entrecomillado en el original).

En relación con esto, Daniel Innerarity ha escrito que “es cierto que la idea moderna de racionalización ha adquirido –desde que Max Weber la formulara con toda su ambigua significación– una resonancia amenazante: vinculada a la extensión de la burocracia, el control técnico y el cálculo instrumental, presagiaban un sistema social difícilmente compatible con los supuestos de emancipación que la habían impulsado”, en D. INNERARITY GRAU, “Habermas y el discurso filosófico de la Modernidad”, *Daimon: Revista de Filosofía*, núm. 1, La obra de Jürgen Habermas: Propuestas para una recepción, 1989, pp. 217-224 (p. 218) (este artículo fue también publicado en *Persona y Derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, núm. 21, 1989, pp. 9-22).

Para una visión más amplia y detallada de la creencia francfortiana en la crisis de la Ilustración y en el fracaso de la Modernidad, vid. G. FRIEDMAN, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986. Ha de aclararse, para evitar posibles dudas, que George Friedman no se dedica en esta obra al pensamiento de Jürgen Habermas, quien no aparece en ella. La razón de ello probablemente deba buscarse en el hecho de que aquel utilice un concepto excesivamente estricto de *Escuela de Fráncfort*, considerando únicamente insertos en ella a los autores de la *primera generación* de la Escuela y, fundamentalmente, a Adorno, Horkheimer, Benjamin y Marcuse.

Si esto es así, Friedman no se aleja de la forma de pensar del propio Jürgen Habermas, quien –como ha puesto de manifiesto Juan Carlos Velasco– “en ningún caso se ha mostrado muy dispuesto a reconocerse ni como epígono ni como discípulo personal de tales maestros [se refiere, fundamentalmente, a Adorno y a Horkheimer]”. Habermas –escribe Velasco– va más allá, ya que pone en cuestión, incluso, la existencia de una escuela como tal, opinando que sería más correcto hablar de “teorías críticas” y de “variantes disidentes de ese tronco común denominado marxismo”, en J. C. VELASCO ARROYO, *La teoría discursiva del derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2000, pp. 10-11.

Sirvan, por todas, para adentrarse en este concreto debate en torno a la Modernidad, las obras originales que lo suscitaron: M. HORKHEIMER y T. W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2005 (publicada originariamente en 1947), obra esta en la que Horkheimer y Adorno decretan que la Ilustración se ha convertido en un concepto carente ya de toda fuerza liberadora. Y, como respuesta a esta tesis, vid. “La modernidad: un proyecto inacabado”; se trata de una conferencia pronunciada por Habermas en Fráncfort el 11 de septiembre de 1980, con motivo de la concesión del “Premio Adorno”, y que está recogida en J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, Ediciones Península, Barcelona, 1988; y vid., asimismo, J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989. En estas obras, Habermas defiende su postura de que la Modernidad, lejos de haber fracasado y pese a admitir errores cometidos en su nombre, no ha sido activada en toda su potencialidad;

Habermas no suscribe el sentir mayoritario de la Escuela de Fráncfort, según el cual la Ilustración y la razón serían las causantes de “las nuevas formas de alienación y barbarie”, pensando por el contrario que todo ello se debe a una “realización defectuosa o inconsecuente” del proceso racionalizador.⁷ Habermas –con su visión no apocalíptica⁸– nos guía en el desbroce del camino contra el dogmatismo, a través del pensamiento de los que él denomina “decididos esclarecedores”⁹. Estos habrían representado la unión entre razón y decisión hasta la aparición en escena –a partir de la segunda mitad del siglo XIX– de movimientos como el positivismo, el pragmatismo y la filosofía analítica. En este momento, razón y decisión quedan aisladas la una de la otra. La racionalización queda reducida a técnica y la irracionalidad pasa así a apoderarse en gran medida del ámbito de la praxis. De esta manera, queda establecida una distinción entre *conocer* y *valorar*: el primer término apunta a una comunicación racional de técnicas, mientras que el segundo lo hace a una elección irracional, quedando los valores, las normas y las decisiones bajo el dominio de las interpretaciones filosóficas. Ante este estado de cosas, se erige el pensamiento habermasiano, muy crítico con la filosofía positivista. Habermas declara que el positivismo es incapaz de tener conciencia de que él mismo implica lo que hacia fuera combate: la razón decidida. Esto tiene lugar –apunta nuestro autor– debido a que, si la ciencia pretende poner en cuestión el dogmatismo, ello “sólo es posible en forma de una ciencia que se refleja y se pretende a sí misma como una meta, o sea,

la postmodernidad (Foucault, Derrida,...) que contra ella se ha levantado no hace sino acabar abonando tesis y actitudes conservadoras. Por lo que hace a la postura de Horkheimer y Adorno, hemos de aclarar, no obstante, pese a lo que pudiera desprenderse de nuestras someras palabras, que, en su *Dialéctica de la Ilustración*, tratan precisamente de salvar en lo posible lo que pudiera quedar del concepto *Ilustración*; su tesis acerca del fracaso de la Modernidad trata de ser un diagnóstico, nunca un deseo, ni un proyecto.

⁷ F. VALLESPÍN OÑA, “Habermas, en doce mil palabras”, cit., p. 54.

“Creo que debemos aprender de los extravíos que han acompañado al programa de la Modernidad y de los errores del desvariado programa de superación en lugar de dar por perdida la Modernidad y su proyecto”, en J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, Ediciones Península, Barcelona, 1988, p. 279.

⁸ Este carácter, basado en una actitud afirmativa, encontraría su precedente, dentro de la primera generación de la Escuela de Fráncfort, en Herbert Marcuse. Así lo ha destacado Juan Carlos Velasco en J. C. VELASCO ARROYO, *La teoría discursiva del derecho*, cit., pp. 9-10.

⁹ J. HABERMAS, *Teoría y praxis*, cit., p. 136.

Habermas está pensando en Paul Thiry d’Holbach, Fichte, Schelling, Hegel y Marx; vid.

nuevamente a la manera de una razón decidida”¹⁰. Continúa Habermas: “Si, en cambio, renuncia a la fundamentación, el conflicto entre la razón y el dogmatismo sigue siendo en sí mismo cosa de dogmática; la indisolubilidad del dogmatismo sería admitida desde un comienzo”¹¹.

Por lo tanto, tal y como venimos afirmando, Habermas sostiene que la crítica ideológica que el positivismo lleva a cabo termina, inevitablemente, en una forma de razón decidida y en una apuesta por una progresiva racionalización.

En definitiva, Jürgen Habermas concluye demandando una recuperación de la convergencia entre razón y decisión y alertando acerca del “peligro de una civilización exclusivamente técnica que prescindiera del nexo de la teoría con la praxis. Semejante civilización –prosigue Habermas– se vería amenazada por la dicotomía de la conciencia y por la escisión de los hombres en dos clases: en ingenieros sociales y moradores de hospicios cerrados”¹².

Adelantando algunas claves importantes de las tesis de Habermas, hemos de afirmar –con Margarita Boladeras– que “para Habermas la razón es *logos*, argumentación, trama discursiva que articula las acciones de los individuos”¹³. Para el filósofo alemán, la razón será *razón comunicativa*, frente a la *razón instrumental*. O, como ha escrito Daniel Innerarity, “su pensamiento [el de Jürgen Habermas] se orienta en la línea de un intento de restablecer la racionalidad a partir del paradigma de los procesos discursivos. Lo que confiere un especial vigor al proyecto de Habermas es precisamente el haber acogido al lenguaje y a la acción comunicativa como el instrumento más eficaz para superar aquella separación entre razón teórica y razón práctica, entre una lógica de los hechos y una lógica de las decisiones que se produce en los siglos XVI y XVII”¹⁴.

2. JÜRGEN HABERMAS Y LA ÉTICA KANTIANA

Seguimos nuestro camino sin perder de vista el destino: la tesis de la *democracia deliberativa* elaborada en el pensamiento de Jürgen Habermas. Para poder comprender correctamente este concepto, es necesario que hagamos otro

¹⁰ Id., p. 144.

¹¹ Id., p. 144.

¹² Id., pp. 160 y 161.

¹³ M. BOLADERAS CUCURELLA, *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticas*, cit., p. 43.

¹⁴ D. INNERARITY GRAU, “Habermas y el discurso filosófico de la modernidad”, cit., p. 219.

alto en el camino de la historia de la filosofía. Se trata de una parada especialmente importante para comprender la construcción de nuestro autor: nos referimos a la obra de Immanuel Kant, concretamente, a sus postulados éticos.

La ética kantiana es punto de partida indiscutible para comprender la ética habermasiana y, en último término, para arribar con éxito al puerto de la *democracia deliberativa*. Habermas recorre la estela dejada por Kant, partiendo de los postulados establecidos por este y tratando de superar los problemas planteados en su ética¹⁵.

La ética de Kant es una ética formalista –en el sentido de que la atención se centra tan solo en la forma del obrar– y autónoma –puesto que se basa únicamente en sí misma o, lo que es lo mismo, se basa en una voluntad acorde con lo universal–. En Kant existe un *a priori* moral, que determina que lo principal de una ética no es sino la libertad de que los sujetos se den sus propias normas.

Este *a priori* del que hablamos se identifica con el deber, se trata de un querer el deber *per se*, de una convicción racional no impulsada por móviles considerados espurios (como puedan ser, por ejemplo, el interés personal o el bienestar); sino por ese amor al deber, ese amor a la ley, entendida no como un texto positivo concreto, sino como ley moral, esto es, como expresión de la razón. Kant supera un criterio de utilidad y sitúa en su lugar este criterio del rigor moral. En esta superación se adivina, en cierta manera, la impronta dejada por Jean-Jacques Rousseau en el filósofo de Königsberg: ambos desdeñan lo útil. Este desdén, no obstante, se manifiesta de manera contrapuesta en ellos: Rousseau concibe una libertad equiparable a esa autonomía natural no manchada por la cultura, por la socialización; mientras que Kant rechaza precisamente esa naturaleza en su defensa del rigor, de la forma de la ley¹⁶. Mientras Rousseau procede de manera sintética, partiendo

¹⁵ A la hora de presentar a grandes rasgos, como aquí hacemos, las notas dominantes de la ética kantiana, nos ha sido de gran ayuda la correspondiente Lección del excelente Manual del profesor Antonio Escotado, y a sus páginas remitimos para hallar una exposición más clara y detallada del tema: A. ESCOTADO ESPINOSA, *Filosofía y metodología de las ciencias sociales*, UNED, Madrid, 1989, pp. 323-325.

¹⁶ El profesor Rubio Carracedo ha escrito que “es obvio que tanto la moral de Rousseau como la de Kant son autónomas por definición, pues ambas parten del principio de la dignidad humana, que sólo es inteligible prácticamente como autonomía moral; de ahí también que ambos se opongan a la moral utilitarista de la Ilustración”; en J. RUBIO CARRACEDO, “Rousseau y Kant: una relación proteica”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 133, julio-septiembre de 2006, pp. 9-37 (p. 16).

del hombre natural, Kant reconoce hacerlo analíticamente, partiendo del hombre civilizado¹⁷.

De esta manera, la ética formal de Kant no son juicios lo que enuncia, sino un *imperativo categórico*. Las éticas materiales –aquellas que establecen una jerarquía de bienes– formulan juicios o imperativos hipotéticos que “representan la necesidad práctica de una acción posible, como medio de conseguir otra cosa que se quiere (o que es posible que se quiera)”¹⁸. Sin embargo, “el imperativo categórico sería el que representase una acción por sí misma, sin referencia a ningún otro fin, como objetivamente necesaria”¹⁹.

El *imperativo categórico* que enuncia la ética de Kant queda formulado de la siguiente manera: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal”²⁰.

Sin embargo, es precisamente este *imperativo categórico* el concepto que – dada su posición clave en la ética de Kant– más problemas y más críticas ha levantado entre un buen número de los estudiosos de esta.

Como hemos visto, la ética kantiana –a través de la formulación concreta del *imperativo categórico*– establece que la felicidad subjetiva e individual ha de coincidir con la felicidad universal. Esta situación ideal la resuelve Kant apelando a la trascendentalidad. La tarea de la ética es tan infinita que solo puede ser llevada a cabo por un alma inmortal. Será, pues, un *fatum* divino el que informe los comportamientos morales de los seres humanos. La presencia de Dios será una presencia inherente a esos comportamientos. Este es uno de los motivos por los que la ética kantiana plantea una imposibilidad a la hora de su traducción a la praxis, a la hora de su traducción al plano de los hechos.

¹⁷ Immanuel Kant fue un extraordinario lector de Rousseau y la influencia de este sobre aquel –pese a haber sido causa de inúmeros debates– parece quedar fuera de toda duda. Esta influencia es muy clara en materia antropológica, moral y educativa y casi inexistente en cuanto a teoría política y jurídica. Sin embargo, merece destacarse el hecho de que Kant no desecha sin más el pensamiento político de Rousseau, sino que lo traduce a términos morales: un claro partidario del despotismo ilustrado, como lo era Kant, *desactivó* la construcción democrática rousseauiana, conduciéndola al ámbito de la moral. Para un análisis más detallado de estas y otras ideas en torno a la relación Rousseau-Kant, vid. id.

¹⁸ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, p. 61.

¹⁹ Id., p. 61.

²⁰ I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires, 1977, p. 36.

Un segundo impedimento en cuanto a traducción práctica presentado por el pensamiento ético de Kant es la individualidad radical de todo comportamiento humano. Felicidad individual y felicidad universal son términos sinónimos, por lo que se hace del todo innecesario el entablar cualquier tipo de diálogo social con el fin de buscar los elementos comunes de una moral. Al no existir ese diálogo, la ética queda reducida a mero monólogo.

Son estos dos factores, estos dos *fallos* de aplicación práctica, los que marcan el punto de partida desde el que Jürgen Habermas trata de *corregir* – tras las huellas de la tradición hegeliana– la ética kantiana²¹. Para ello, Habermas trata de no presentar como argumento fundamental el del deber, sino el de la razón. Ha de ser esta, y no tanto aquel, la que mueva a los individuos a hacer algo, la que explique el porqué de una acción. Esta racionalidad es intersubjetiva, ya que nace de la discusión de todos los interesados, con el objetivo de perfilar las normas morales que se van a dar. De este proceso de diálogo y de consenso lo que nace igualmente es una felicidad universal, que se ajusta, a su vez, a la dimensión subjetiva del bien. A través de este proceso, de esta intersubjetividad, Habermas supera de una manera clara el monologuismo kantiano. Pero no solo eso, sino que también deja atrás el que hemos identificado igualmente como lastre de la ética de Kant: el peso de la trascendentalidad²². En Habermas, es la presencia del discurso entre actores y su valor capital el que juega el rol que en Kant quedaba reservado a la trascendentalidad. De este modo, la traslación práctica de la ética queda enormemente facilitada; ya que deja de ser necesario apelar al expediente de lo trascendental, que queda sustituido por el discurso. Diremos, con Javier Muguerza, que aquello que se ha producido es “una trans-

²¹ Karl-Otto Apel apunta, y Jürgen Habermas se hace eco de ello, una tercera diferencia entre las éticas kantiana y habermasiana o, dicho de otra manera, otra *mejora* de esta sobre aquella: “la ética del discurso [se trata, como en breve veremos, de la ética habermasiana (también de la ética apeliana)] abandona la doctrina de los dos reinos; renuncia a la distinción categorial entre reino de lo *inteligible*, al que pertenecen el deber y la voluntad libre, y el reino de lo *fenoménico*, que abarca entre otras cosas las inclinaciones, los motivos puramente subjetivos y también las instituciones del Estado y de la sociedad”, en J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 114 (cursivas en el original).

²² Ha escrito Jürgen Habermas: “La ética del discurso amplía frente a Kant el concepto deontológico de justicia a aquellos aspectos estructurales de la vida buena que desde el punto de vista general de socialización comunicativa cabe destacar de la totalidad concreta de las formas de vida siempre particulares, sin caer por ello en las tenazas metafísicas del neoaristotelismo”, en *id.*, p. 113.

formación lingüística del trascendentalismo gracias a la que la razón trascendental de Kant vendría a ser entendida como “razón dialógica”²³.

En palabras de Thomas McCarthy –uno de los exégetas más competentes de la obra de nuestro autor–, “el modelo discursivo de Habermas representa una reinterpretación procedimental del imperativo categórico de Kant: más que atribuir como válida a todas las 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”²⁴.

En este sentido, Manuel Jiménez Redondo ha escrito que “Habermas puede (...) decir que lo que el “principio moral” contiene no es la forma de una norma, la forma de una “ley” [como dice Kant en la segunda parte de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*], sino la forma de la argumentación de la que resulta lo que cabe considerar que tenga la validez objetiva práctica de una norma de una ley”²⁵.

En este punto de la explicación, ha de decirse que no han faltado, empero, reacciones críticas que –pese a reconocer las mayores facilidades de la ética habermasiana en cuanto a aplicación práctica– han visto en ella una reproducción del mismo error que se le achacaba a la ética kantiana, viendo en el perfil un tanto idealizado y utópico que se le otorga al discurso un remedo de la denunciada trascendentalidad²⁶. En cualquier caso –se muestre cada cual más o menos próximo a esta crítica– lo que resulta innegable es que no es comparable el papel de la trascendentalidad con el del discurso, resultando este infinitamente más operativo.

Es de este modo como Habermas trata de *mejorar* la ética kantiana, facilitando su traducción práctica, y es así como también nos sitúa –a la es-

²³ J. MUGUERZA, “Ética y comunicación (Una discusión del pensamiento ético-político de Jürgen Habermas)”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 56, abril-junio, 1987, pp. 7-63 (p. 22) (entrecorillado en el original) [este trabajo fue posteriormente publicado en J. M. GONZÁLEZ y F. QUESADA (coords.), *Teorías de la democracia*, Anthropos, Barcelona, 1988].

²⁴ T. MCCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, cit., p. 377.

²⁵ M. JIMÉNEZ REDONDO, *El pensamiento ético de J. Habermas*, Episteme, Valencia, 2000, p. 26 (entrecorillados en el original).

²⁶ “Desde diversos frentes se le ha acusado [a la construcción habermasiana] de incurrir en los mismos defectos que ya señalara Hegel en la moral kantiana, particularmente los de formalismo y universalismo abstracto”, en C. GÓMEZ SÁNCHEZ, “La Escuela de Frankfurt: J. Habermas”, en F. VALLESPÍN OÑA (ed.), *Historia de la Teoría Política* (6), Alianza, Madrid, 1995, p. 251.

pera de desarrollar más adelante algunos elementos de su propia ética- en el punto de partida para emprender el análisis de la que sin duda es una de las tesis fundamentales en el proceso de construcción de su concepto de democracia deliberativa: nos referimos a su *teoría de la acción comunicativa*²⁷.

3. LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA

El título de este apartado toma su nombre de una de las obras capitales de la producción habermasiana, probablemente solo comparable en magnitud y penetración a su posterior *Facticidad y validez*²⁸.

La obra *Teoría de la acción comunicativa* constituyó, en el momento de su elaboración y publicación, una empresa sistematizadora del edificio teórico de Habermas²⁹.

²⁷ No podemos cerrar este apartado sin hacer antes una aclaración de algunas de las cosas que aquí hemos escrito, concretamente acerca de lo relativo a las críticas vertidas al monologuismo de la ética de Kant. Reproduciremos, para ello, las siguientes palabras esclarecedoras del profesor Jiménez Redondo: “El lector no debería incurrir aquí en el error de “tomar el rábano por las hojas” cuando Habermas critica, por ejemplo, el carácter monológico del “principio categórico” de Kant, ni entender que Habermas está sólo cantando las excelencias de la comunicación. Pues desde Sócrates hasta Kant, y también ya antes de Sócrates y también después de Kant, fue hablando, discutiendo y argumentando como los hombres se entendieron siempre sobre lo que sea verdad y lo que sea justicia, o sobre lo que en un caso dado pueda considerarse verdadero o justo. Y ni a Sócrates ni a Kant se les hubiera ocurrido poner tal cosa en cuestión. Kant incluso escribió [para “uso público de la razón”] varios libros sobre ello, libros sobre los que todos seguimos hablando y discutiendo (entre nosotros y también con Kant) en orden a entendernos sobre los importantes temas de los que Kant habla. E incluso lo que Kant dice en “¿Qué es Ilustración?” sobre la necesidad del “habla argumentativa” es más contundente y convincente que todo lo que sobre ello ha escrito y dicho Habermas. Pero lo que ni a Sócrates ni a Kant se les pasó por la cabeza fue pensar que el concepto mismo de verdad y paralelamente el concepto de justicia hubieran de explicarse en términos de comunicación o pudieran reducirse a términos de comunicación. Y precisamente ello es lo que pretende Habermas”, en M. JIMÉNEZ REDONDO, *El pensamiento ético de J. Habermas*, cit., pp. 27-28 (entrecomillados en el original).

²⁸ J. HABERMAS, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1998.

²⁹ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa (I y II)*, Taurus, Madrid, 1987 (existe nueva edición en Trotta, Madrid, 2010). Para un conocimiento exacto de la estructura de esta obra, vid. M. BOLADERAS CUCURELLA, *Comunicación, ética y política*, cit., pp. 74-79.

Partiendo de esta obra –y con el fin de llegar a nuestro puerto, que no es otro que el del concepto habermasiano de *democracia deliberativa*– nos centraremos aquí en una exposición del concepto de *acción comunicativa*, así como en los elementos principales de la teoría de la comunicación.

En el primer tomo de su *Teoría de la acción comunicativa*, Jürgen Habermas incluye un epígrafe en el que –bajo el título de “Introducción provisional del concepto de “acción comunicativa””– lleva a cabo una presentación del mismo³⁰.

Habermas introduce un modelo comunicativo de acción que “presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos”³¹.

Para Habermas, las ventajas de este modelo comunicativo de acción son, por esta razón, evidentes frente a otros posibles modelos de acción. El modelo teleológico o estratégico de acción trata de conseguir la finalidad de influir en los demás con el lenguaje, a través de un claro egocentrismo. El modelo normativo busca, a través del lenguaje, una transmisión de valores culturales previamente consensuados. Y, por último, el modelo de acción dramática hace un uso del lenguaje que reduce al mismo a un efectismo estético y lo despoja de valor cognitivo y comunicativo. Cada uno de estos modelos hace lo que señalamos y ha de quedar claro que solo hace eso; es decir, son completamente unilaterales, solo comprenden una función del lenguaje, solo potencian un tipo de comunicación.

Por el contrario, el modelo comunicativo comprende todo ello, comprende todas las funciones del lenguaje. Con la acción comunicativa, “los

Poco después de la publicación de *Teoría de la acción comunicativa*, vio la luz otra obra de Habermas –presentada como complemento y aclaración, y también como respuesta a las objeciones planteadas por aquella–, cuya consulta resulta asimismo esclarecedora; me refiero a J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989.

Vid., también, J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, Barcelona, 1985.

³⁰ En las líneas que siguen aparecerá un análisis resumido, a modo de explicación, de las tesis de Habermas a la hora de introducir este concepto. Para acudir a la fuente original, vid. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1987, pp. 136-146.

³¹ Id., pp. 137-138.

hablantes integran en un sistema los tres conceptos de mundo que en los otros tipos de acción aparecen en solitario o en parejas, y presuponen ese sistema como un marco de interpretación que todos comparten, dentro del cual pueden llegar a entenderse³². De esta manera, en este modelo se hacen presentes el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo.

“En los procesos cooperativos de interpretación –escribe Habermas– ninguno de los implicados tiene un monopolio interpretativo³³. Las partes han de incluir, en el ejercicio de su labor de interpretación, la interpretación de la situación y del mundo que tiene el otro o los otros. Se logra así que “su mundo externo y “mi mundo externo, sobre el trasfondo de “nuestro mundo de la vida, queden relativizados en función de “el mundo³⁴. Sin embargo, Habermas aclara que no siempre ha de llegarse, a través de este proceso, a soluciones estables y unívocas; siendo, precisamente, esas cualidades de estabilidad y univocidad las excepciones que confirman una regla marcada por “una comunicación difusa, frágil, constantemente sometida a revisión y sólo lograda por unos instantes³⁵, una comunicación, en definitiva, basada más en la suposición y en la búsqueda que en la seguridad.

No obstante todo esto, Habermas es consciente de que este modelo comunicativo de acción puede entrañar riesgos: el de que la acción social se vea reducida a una operación interpretativa y el de que *actuar* acabe por ser sinónimo de *hablar* y, consiguientemente, *interacción* lo sea de *conversación*. Tratando de evitar que se cumplan estos peligros, Habermas aclara que “el entendimiento lingüístico es sólo el mecanismo de coordinación de la acción, que ajusta los planes de acción y las actividades teleológicas de los participantes para que puedan constituir una interacción³⁶. No deja lugar a dudas nuestro autor cuando afirma que “el modelo comunicativo de acción no equipara acción y comunicación. El lenguaje –prosigue– es un medio de comunicación que sirve al entendimiento, mientras que los actores, al entenderse entre sí para coordinar sus acciones, persigue (sic) cada uno determinadas metas³⁷. Los actos del habla coordinan las interacciones propias de la *acción comunicativa*, pero esos actos y esas interacciones no son coincidentes.

³² Id., p. 143.

³³ Id., p. 145.

³⁴ Id., p. 145 (entrecomillados en el original).

³⁵ Id., p. 145.

³⁶ Id., p. 138.

³⁷ Id., p. 145.

En definitiva, “el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión”³⁸. Y una condición indispensable para que ese entendimiento, efectivamente, pueda tener lugar será la de que todo acto de habla soporte las cuatro “pretensiones de validez” –en la terminología habermasiana– a las que ha de someterse; estas son: 1) pretender la verdad, 2) pretender la rectitud, 3) pretender veracidad y 4) pretender inteligibilidad. Jiménez Redondo ha detallado a qué se refiere Habermas con estas cuatro pretensiones: 1) “no tenemos más remedio que pretender *verdad* para el contenido proposicional de lo que decimos o para las suposiciones de existencia de lo que decimos”, 2) “no tenemos más remedio que pretender *rectitud* para nuestra acción en el contexto normativo que se supone vigente”, 3) “no tenemos más remedio que pretender *veracidad* en el sentido de que lo que decimos es lo que pensamos y lo que queremos decir” y 4) “por lo menos de entrada, no tenemos más remedio que pretender también *inteligibilidad* de los medios lingüísticos empleados”³⁹.

En definitiva, como ha escrito Innerarity refiriéndose a la “intuición fundamental” de Jürgen Habermas, “la teoría crítica sólo puede adoptar hoy la forma de una teoría de la comunicación”⁴⁰.

4. LA ÉTICA DEL DISCURSO⁴¹

Acabamos de ver las características fundamentales del concepto de *acción comunicativa*. La exposición de tal construcción aparece como paso pre-

³⁸ Id., p. 143.

³⁹ M. JIMÉNEZ REDONDO, *El pensamiento ético de J. Habermas*, cit., pp. 14-15 (cursivas en el original).

⁴⁰ D. INNERARITY GRAU, “Habermas y el discurso filosófico de la Modernidad”, cit., p. 220.

⁴¹ Jürgen Habermas es autor de un texto –“Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”–, dedicado a su hija Judith y publicado en *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, que trae causa de la “Howison Lecture” dictada en Berkeley en 1988. Con referencia a esta lección, escribe Habermas en el “Prólogo” a *Aclaraciones a la ética del discurso*: “Desde entonces se debería haber hablado, para ser más exactos, de una “teoría discursiva de la moral”; sin embargo, mantengo el uso lingüístico, que ya goza de carta de naturaleza terminológica, de “ética del discurso””, p. 9. No seremos, por tanto, nosotros, desde luego, quienes tratemos de corregir al filósofo de Düsseldorf y de ser más puristas que él mismo con respecto a su obra; es por ello que encabezamos este Epígrafe con el título de *Ética del discurso*, expresión convertida ya –como se ven en moneda corriente, y que es la que en estas páginas vamos a utilizar.

vio necesario en nuestro caminar hacia el concepto de *democracia deliberativa*. La siguiente parada en nuestro recorrido es la que representa la ética habermasiana; su explicación es fundamental para entender las líneas maestras de la democracia deliberativa en Jürgen Habermas y constituirá el último alto en el camino antes de alcanzar nuestra meta.

Hemos de acudir a Thomas McCarthy para aclarar, en primer lugar, la distinción existente entre el concepto visto de *acción comunicativa* y el de *discurso*, que califica a la ética en Habermas.

La *acción comunicativa* –señala McCarthy– responde a una “actitud cotidiana”, perteneciente al mundo de la *doxa* (opinión), acrítica, y con unas pretensiones de validez que se aceptan de manera más o menos irreflexiva e ingenua. Por el contrario, el *discurso*, inserto en la órbita del *episteme* (conocimiento), nace de una actitud teórica, científica, crítica, reflexiva, etc. y “su validez es considerada hipotética”⁴².

Dentro del pensamiento de Habermas, nos interesa detenernos en lo relativo al discurso práctico, esto es, a la moralidad.

Unas páginas más arriba hemos establecido una comparación entre la ética de Immanuel Kant y la de Jürgen Habermas. Hemos visto cómo la ética habermasiana es deudora de la kantiana y hemos visto también cómo Habermas trata de superar los lastres de la ética de Kant apelando a la razón y al discurso⁴³.

Expuesto el concepto de *acción comunicativa*, retomamos aquí de nuevo el hilo de las explicaciones acerca de la ética de Jürgen Habermas para poner de relieve –con las palabras certeras de McCarthy– la que es la intención principal de nuestro autor en este punto: “A Habermas le importa, sobre todo, mantener (contra los no cognitivistas) que las cuestiones prácticas pueden ser decididas racionalmente, y evitar, sin embargo, los escollos conectados con las tentativas tradicionales, ontológicas y naturalistas, de asimilar o de reducir las pretensiones de rectitud normativa a pretensiones de verdad. Su posición es que las innegables diferencias entre la lógica de la argumen-

⁴² T. MCCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, cit., pp. 337-338.

⁴³ Jiménez Redondo aclara “que toda tentativa de hacer un uso directamente normativo de la “ética del discurso”, y en general, de los “elementos normativos” reformulados, habrá de resultar vacía e ideológica”. Esta precaución nace del “soberano desprecio hegeliano del moralismo abstracto” que Habermas aplica a “la filosofía moral, política y jurídica de Kant”, en M. JIMÉNEZ REDONDO, “Introducción”, en J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 17 (entrecorillado en el original).

tación teórica y la de la argumentación práctica no son tales como para desterrar a esta última del ámbito de la racionalidad; que las cuestiones práctico-morales pueden ser decididas “mediante razón”, mediante la fuerza del mejor argumento; que el resultado del discurso práctico puede ser un resultado “racionalmente motivado”, la expresión de una “voluntad racional”, un consenso justificado, garantizado, o fundado; y que, en consecuencia, las cuestiones prácticas son susceptibles de “verdad” en un sentido lato de este término⁴⁴.

Lo que Habermas defiende es un modelo de discurso práctico en el que las normas morales puedan adquirir el calificativo de verdaderas, en la medida en que hayan sido previamente consensuadas y racionalizadas, llegando “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”⁴⁵. “(N)o puede admitirse otra coerción –diremos con palabras de Jürgen Habermas– que la resultante de los mejores argumentos”⁴⁶.

Las normas morales “deben ser capaces –escribe Habermas– de ordenar el reconocimiento motivado racionalmente de *todos* los sujetos capaces de expresión y de acción, más allá de los confines históricos y culturales de cada mundo social particular”⁴⁷.

“La ética discursiva justifica el contenido de una moral del igual respeto y la responsabilidad solidaria para con todos”, señala Habermas⁴⁸. Nuestro autor apunta también a la conjugación de “la autonomía de individuos incanjeables y de su inserción en formas de vida intersubjetivamente compartidas”⁴⁹.

Jiménez Redondo aclara que “la “ética del discurso” es una ética “cognitivista” y una ética “universalista”. Lo primero quiere decir que ha de poder

⁴⁴ T. McCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, cit., pp. 359-360 (entrecomillados en el original).

⁴⁵ Id., p. 361.

⁴⁶ J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, cit., p. 104.

⁴⁷ “Moral norms must be able to command the rationally motivated recognition of all subjects capable of speech and action, beyond the historical and cultural confines of any particular extension of the social world”, en J. HABERMAS, “From Kant’s Ideas of Pure Reason to the “Idealizing” Presuppositions of Communicative Action: Reflections on the Detranscendentalized “Use of Reason””, en W. REHG y J. BOHMAN (eds.), *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory. Essays in honor of Thomas McCarthy*, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 2001, p. 32 (cursiva en el original).

⁴⁸ J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 70.

⁴⁹ J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, cit., p. 113.

decir cómo se fundamentan los juicios morales; lo segundo, que el criterio que da para ello no expresa las intuiciones de una determinada cultura, sino que tiene una validez universal. Además, es una ética “deontológica”, lo cual quiere decir 1) que abstrae de las cuestiones de la “vida buena”, limitándose al aspecto de “justicia” de las normas y formas de acción, y 2) que no confunde la “verdad” de un enunciado con la “justicia” o “rectitud” de una norma, esto es, da razón de una pretensión “universal” de validez que no es la pretensión de “verdad proposicional”⁵⁰.

En este escenario en el que nos movemos resulta sumamente interesante conocer cuál es la razón que Jürgen Habermas aduce para justificar la aparición y defensa de una ética discursiva. Admite el filósofo alemán cómo –de una u otra manera y con una mayor o menor extensión– la discusión acerca de los comportamientos y las normas morales ha estado siempre presente a lo largo del tiempo en las diversas sociedades y agrupaciones humanas. No obstante, antes del advenimiento de la Modernidad, existía siempre como *substratum* y legitimación última un acuerdo en torno a las normas morales más elementales, proporcionado –fundamentalmente– por las enseñanzas teológicas. Periclitado este modelo, el pluralismo aparece como nota constitutiva fundamental de las modernas sociedades. Es entonces cuando ha de buscarse un sustituto de ese acuerdo de raíz: “El ausente “bien trascendente” –escribe Habermas– puede compensarse ahora sólo de modo “inmanente” en virtud de una de las condiciones ínsitas en la práctica deliberativa”⁵¹. Cuando se hace referencia a esta condición, lo que se quiere decir es que, en vez de situarse el campo del consenso en determinados contenidos de una moral, el acuerdo se traslada, autorreferencialmente, a las formas. De esta manera, ese consenso básico estará constituido por la puesta en práctica de un proceso discursivo a la hora de establecer unas normas morales, y no por los concretos contenidos que estas puedan enunciar⁵². Esto hace, en último término, declarar a Habermas que “una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de in-

⁵⁰ M. JIMÉNEZ REDONDO, “Introducción”, en HABERMAS, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, cit., pp. 46-47 (entrecomillados en el original).

⁵¹ J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, cit., p. 73 (entrecomillados en el original).

⁵² “En la medida en que las razones últimas han dejado de ser plausibles, las condiciones formales de justificación cobran fuerza legitimante por sí mismas y las premisas del acuerdo racional se elevan a la categoría de principio”, en D. INNERARITY GRAU, “Habermas y el discurso filosófico de la Modernidad”, cit., p. 222.

tereses y orientaciones valorativas *de cada cual* podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados⁵³.

Asimismo, escribe Habermas que “el discurso práctico, en virtud de sus exigentes propiedades pragmáticas, puede garantizar una formación de la voluntad común, transparente a sí misma, de suerte que se dé satisfacción a los intereses de cada individuo sin que se rompa el lazo social que une objetivamente a cada uno con todos”⁵⁴.

Cuando Habermas se refiere a esta práctica de la argumentación lo hace comparándola con “una competición *cooperativa* a la búsqueda de los mejores argumentos” y llama la atención acerca de la necesidad de que, en ese proceso de argumentación, estén presentes determinadas propiedades. Estas son, principalmente, las siguientes: 1) no pueden ser excluidas de la participación aquellas personas que puedan contribuir de manera relevante en ella; 2) todos han de tener las mismas oportunidades para efectuar sus aportaciones; 3) los participantes han de decir lo que opinan; 4) no deben existir coacciones, ni internas, ni externas, que interfieran en la comunicación⁵⁵.

“En las argumentaciones –escribe Habermas– los participantes han de partir de que en principio todos los afectados participan como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que no puede admitirse otra coerción que la resultante de los mejores argumentos”⁵⁶.

Unas páginas atrás nos referíamos a las *pretensiones de validez* necesarias para la *acción comunicativa*. Esas cuatro pretensiones a las que hacíamos referencia –verdad, rectitud, veracidad e inteligibilidad– es menester que estén presentes también en el discurso; no en vano Habermas entiende este como una forma de reflexión de la *acción comunicativa*.

En definitiva, podríamos resumir el *principio de discurso* en la siguiente máxima: “Es legítima aquella y sólo aquella norma de acción que pudiera ser aceptada por todos los posibles afectados por ella como participantes en discursos racionales (como siendo en bien de todos por igual)”⁵⁷.

⁵³ J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, cit., p. 74 (cursivas en el original).

⁵⁴ Id., p. 111.

⁵⁵ Id., pp. 75-76 (cursiva en el original).

⁵⁶ Id., p. 104.

⁵⁷ Jiménez Redondo ha puesto de manifiesto las críticas a las que se ha sometido el último inciso de esta máxima, en base a que su argumentación acaba convirtiéndose siempre en una tautología. Sin embargo, este autor no secunda estas críticas, opinando “que Habermas tiene razón. Pues si es *in extremis* y a falta de otro principio material cuando los supuestos mismos

Pasados los años, en *Aclaraciones a la ética del discurso*, Jürgen Habermas conversa con sus críticos y trata, en palabras suyas, de llevar a cabo “una re-
censión crítica global” de la ética discursiva. Es en este momento cuando hace hincapié en algunas de las ideas que hemos expresado aquí y cuando aclara todavía más, si cabe, cuál es el mecanismo procedimental presente en su ética. La cita es extensa, pero esclarecedora: “A quien desee contemplar algo desde el punto de vista moral no le es lícito salirse del contexto intersubjetivo de los participantes en la comunicación que contraen relaciones interpersonales y que solamente en esa actitud performativa pueden comprenderse como destinatarios de normas obligantes. La validez controvertida de normas solo se puede tematizar desde la perspectiva de la primera persona del plural, en cada caso por “nosotros”, pues las pretensiones normativas de validez están necesitadas en cada caso de “nuestro” reconocimiento. No ganamos un punto de vista imparcial dando la espalda al contexto de interacciones mediadas lingüísticamente y abandonando toda perspectiva de participante, sino solamente mediante una *universal superación de las barreras* a las que están sometidas las perspectivas de participante individuales. Cada uno de nosotros tiene que poder ponerse en la situación de todos aquellos que resultarían afectados por la realización de una acción problemática o por la puesta en vigor de una norma controvertida. Lo que G. H. Mead recomienda como asunción ideal de roles no puede ser practicado por cada uno por separado y *privatim*, sino por nosotros *en conjunto* como participantes en un discurso público”⁵⁸.

En definitiva, podemos concluir, con Habermas, que el principio fundamental de la *ética del discurso* es “que solamente les es lícito reivindicar validez a aquellas reglas morales que podrían recibir la aquiescencia de todos los afectados como participantes en un discurso práctico”⁵⁹.

del habla argumentativa se ofrecen como principio moral, ello supone (es la idea de Habermas) que lo primero que una norma aceptable ha de plasmar son las condiciones de perfecta simetría implicadas en toda argumentación, y no se ve en qué podría consistir tal plasmación sino en algo así como en que la norma “ha de ser en bien de todos por igual”, en M. JIMÉNEZ REDONDO, *El pensamiento ético de J. Habermas*, cit., p. 27.

⁵⁸ J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 160-161 (entrecuillados y cursivas en el original).

⁵⁹ Id., p. 161.

Un conjunto de propuestas como esta –sostiene Innerarity– “ha sido rehabilitado en la actualidad tras la aparición de los que han sido llamados “*the new contractarians*”: la Escuela de Erlangen (Lorenzen, Schwemmer, Kambartel), John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan suelen ser citados como los más representativos”. No es este lugar para detenernos en el análisis

5. LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA EN EL PENSAMIENTO DE JÜRGEN HABERMAS

Llegamos por fin a nuestro repetidamente anunciado destino: la exposición de las líneas maestras que dan forma a las tesis defensoras de una democracia de corte deliberativo en el pensamiento de Jürgen Habermas.

Esperamos que el viaje haya servido para pertrecharnos de ciertos instrumentos que habrán de sernos de utilidad y sin los cuales la mera presentación del concepto, en la versión adánica del mismo que algunos tratan de ofrecer, habría quedado muy escasa y falta de base. Estos, recordémoslos, podrían sintetizarse en los siguientes: 1) importancia del concepto de razón, unido de manera especial al concepto de decisión, lo que equivale a razón decidida, razón argumentada o razón discursiva o intersubjetiva; 2) es precisamente esa razón discursiva la que está en condiciones de determinar el comportamiento moral, hallándose las cuestiones morales, dicho de otro modo, sujetas a discusión razonada o consensuada en el marco de un discurso público que garantice las condiciones de igualdad y libertad de todos los participantes en el mismo, que serán todos aquellos que tengan algo que decir; 3) importancia del lenguaje como medio para hacer efectivos los fines expuestos.

El camino que venimos recorriendo nos ha conducido –a través de pasos concatenados de manera lógica⁶⁰– hasta el ansiado destino de la habermasiana democracia deliberativa.

de las tesis de estos *nuevos contractualistas*; sirvan como resumen de lo que les une entre sí y, a su vez, de lo que les une con el pensamiento habermasiano, las siguientes palabras: “A juicio de Habermas el surgimiento del contractualismo pone de manifiesto la universalidad que caracteriza a la comprensión occidental del mundo. Nos encontramos en una etapa del desarrollo social en la que las pretensiones de validez de las normas solamente pueden encontrar reconocimiento si satisfacen la presunción de que resistirían a un modo de justificación universalista, es decir, a un proceso de formación discursiva de la voluntad. De este modo, el ideal ilustrado podría aspirar a ser recogido en una ética de tradición kantiana en el (sic) que las normas se justifiquen por medio de una adhesión potencial generalizable en el discurso libre bajo el compromiso vinculante de respetar las condiciones del hablar racional”, en D. INNERARITY GRAU, “La publicidad de la razón: sobre la génesis de la teoría crítica de la comunicación”, en J. YARCE (ed.), *Filosofía de la comunicación*, Eunsa, Barañain-Pamplona, 1986, pp. 273-274.

⁶⁰ Nos referimos a la ilación de las explicaciones del pensamiento de Jürgen Habermas –realizadas en las páginas anteriores– acerca de aquellas cuestiones relacionadas de una u otra manera con su concepto de democracia deliberativa. Estas explicaciones tratan de seguir una línea lógica y ordenada, dividida en pasos que son consecuencia del anterior y condición del siguiente; pese a que existen, no obstante esta ordenación lógica, redes de interrelación en lo referente a diversas ideas entre cada uno de los pasos que hemos establecido.

Una vez llegados a la meta, y entrando ya en materia, hemos de aclarar que la explicación de la democracia deliberativa en Habermas es el paso siguiente a la explicación de su *ética del discurso*, pero también es, simplemente, la traslación de los elementos fundamentales de esta al campo de la política. Se produce así un salto de la moral a la política, una política que por fuerza habrá de ser democrática, y no solo eso, sino que habrá de ser democrática mediante deliberación. Cuando hablamos de *traslación* y de *salto de la moral a la política*, ha de entenderse que nos referimos a los modos y no al fondo de cuestión ética alguna. Carlos Gómez Sánchez lo ha dejado claro al escribir que “Habermas se ha mostrado remiso a una traducción política concreta: la aplicación del principio de la ética del discurso al ámbito político sólo puede ser indirecta. Pues intentar moralizar directamente los sistemas jurídico, político y económico supondría un retraso en el proceso de diferenciación de la Modernidad. Más bien habría de lograrse a través de la formación de la voluntad, en una publicidad abierta y autónoma con respecto al sistema político, en procesos informales de opinión no institucionalizada, que pueden tener una influencia indirecta en las instituciones”⁶¹. Es muy importante aclarar esto cuanto antes, ya que debemos dejar asentado que Habermas en ningún caso pretende insertar determinados contenidos morales en la política, sino solo trasladar los procedimientos de una a otra esfera humana. O, dicho de otro modo, el componente moral de la actividad política termina en el procedimiento deliberativo. La deliberación política es moral en el sentido de que utiliza el mismo método de acuerdo que el relativo para establecer las normas morales en una sociedad democrática. E, incluso, el propio procedimiento deliberativo puede considerarse moral en sí mismo, en tanto en cuanto supone la sujeción voluntaria a una condición normativa tendente al debate racional en torno a los asuntos de interés político entre los ciudadanos de una comunidad⁶²; pero no se trata, en ningún caso, de una *contaminación* de las libres decisiones políticas por parte de alguna solución moral determinada o de algún tipo de ideología concreta⁶³.

⁶¹ C. GÓMEZ SÁNCHEZ, “La Escuela de Frankfurt: J. Habermas”, en F. VALLESPÍN OÑA (ed.), *Historia de la teoría política*, cit., p. 256.

⁶² Vid., a este respecto, J. HABERMAS, “Further Reflections on the Public Sphere”, en C. CALHOUN, (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, The Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, Massachusetts, 1996, pp. 447-448.

⁶³ Refiriéndose a las relaciones entre Derecho y moral, afirma Jürgen Habermas lo siguiente: “Pero esa moralidad que no solamente se enfrenta al derecho, sino que también se instala en

Habermas había establecido como elemento fundamental de su ética la cooperación a la hora de buscar el mejor argumento. Y en esa cooperación, en esa búsqueda, habían de participar todos los que en ella tuvieran algo que decir. Y esa participación tenía que producirse en igualdad de oportunidades, sin cortapisas ni coacciones de ningún tipo y expresando cada uno de los participantes su verdadera opinión acerca de las cuestiones sometidas al debate. Aquellas decisiones consensuadas discursivamente pasaban a ser normas o *verdades morales*⁶⁴.

Este esquema –no por reducido a sus elementos más básicos menos cierto– será ahora traducido al ámbito puramente político. De esta manera, las anteriores normas morales se ven sustituidas por decisiones de tipo *político*. Ya no serán (únicamente) los patrones morales del comportamiento humano en sociedad los que queden bajo la regulación y delimitación nacida de procesos de deliberación, sino que esta práctica deliberativa va a servir ahora para hacer nacer las decisiones fundamentales de organización política de una sociedad, la manera en que los ciudadanos quieren ordenar su vida pública democrática. El propio medio de adopción de decisiones se convierte también en parte del fondo. De este modo, la democracia deliberativa “(c)onsiste, en suma, en vincular la resolución racional de conflictos políticos a prácticas argumentativas o discursivas en diferentes espacios públicos”⁶⁵.

el derecho mismo, es de naturaleza procedimental; se ha desembarazado de todo contenido normativo determinado y ha quedado sublimada en un procedimiento de fundamentación y aplicación de contenidos normativos posibles”, en J. HABERMAS, *Facticidad y validez*. cit., p. 559.

Y unos años antes, y aun centrándose tan solo en la esfera moral, afirmaba Habermas: “*The discourse-concept of morality (...), deprives practical reason of all specific normative contents and sublimates it in the form of a procedure for justifying possible normative contents*”, en J. HABERMAS, “Towards a Communication-Concept of Rational Collective Will-Formation. A Thought Experiment”, en E. PATTARO (ed.), *Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law*, vol. 2, núm. 2, julio de 1989, pp. 144-154 (p. 149) (cursiva en el original).

⁶⁴ Ya Hegel, referencia indiscutible para entender el pensamiento habermasiano, puso de manifiesto, criticando el Romanticismo, y tal y como se encarga de recordarnos Daniel Innerarity, “que la verdad sólo puede obtenerse discursivamente, a través de un proceso que supere la inmediatez”, en D. INNERARITY GRAU, “La publicidad de la razón: sobre la génesis de la teoría crítica de la comunicación”, cit., p. 263.

⁶⁵ F. VALLESPÍN OÑA, “Teoría del discurso y acción comunicativa en Jürgen Habermas”, en R. MÁIZ (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2001, p. 156.

La deliberación y el debate sirven (o están, al menos, en condiciones de hacerlo) para matizar, cambiar, fortalecer o abandonar las posiciones políticas de los participantes. Esta es la carga moral del debate; en ningún caso, ya lo hemos afirmado, la moralidad afecta al contenido concreto de postura política alguna⁶⁶. Como seguidamente veremos, en el pensamiento habermasiano, “la referencia a la moral queda sustituida por una conexión *inmediata* entre el principio democrático y el principio del discurso”⁶⁷.

No obstante, antes de continuar con la exposición, es necesario llevar a cabo alguna puntualización. El concepto de *verdad moral* –que es el modelo que traslada Habermas a la esfera política– ha sido un concepto revisado posteriormente por nuestro autor. De este modo, el filósofo alemán ha puesto de relieve lo insuficiente de un concepto discursivo de verdad frente a posibles situaciones futuras⁶⁸. Asimismo, en un viaje que va de las teorías epis-

⁶⁶ Esto aleja a Jürgen Habermas de las posturas mantenidas por otros *deliberativistas*, como por ejemplo Carlos Santiago Nino, quien afirma: “A mi entender, la estructura de un diálogo en el cual los participantes evitan discutir sobre la corrección moral de diferentes soluciones no es acertada”, en C. S. NINO, *La constitución de la democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona, 1997, p. 142.

Esta contraposición puede observarse también en J. BOHMAN, “Survey Article: The Coming Age of Deliberative Democracy”, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 6, núm. 4, 1998, pp. 400-425 (p. 412).

Esta neutralidad moral acerca al filósofo alemán a las posiciones de autores liberales como JOHN RAWLS (*El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996) o BRUCE ACKERMAN (“Why Dialogue?”, *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXVI, núm. 1, enero de 1989, pp. 5-22). Pero, si bien se da una coincidencia en lo respectivo a la neutralidad, existen diferencias en las aludidas capacidades transformadoras que Habermas concede al diálogo, y que están ausentes de una teoría como la rawlsiana del *overlapping consensus* [vid. J. HABERMAS / J. RAWLS, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós - Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1998; F. VALLESPÍN OÑA, “Introducción. Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas”, en id. y T. MCCARTHY, “Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo”, en J. A. GIMBERNAT, J. A. (ed.), *La filosofía política y moral de Jürgen Habermas*, cit.].

Para otra comparación entre la postura de Habermas y la de Rawls, vid. A. GREPPI, *Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 98-102.

Como ha demostrado el profesor Vallespín, “... Habermas restringe el ámbito de la moralidad única y exclusivamente a las *condiciones y presupuestos* de la deliberación democrática”, en F. VALLESPÍN OÑA, “¿Reconciliación a través del Derecho? Apostillas a facticidad y validez de Jürgen Habermas”, en J. A. GIMBERNAT (ed.), cit., p. 212 (cursivas en el original).

⁶⁷ A. GREPPI, A., *Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo*, cit., p. 104 (cursiva en el original).

⁶⁸ “La brecha entre verdad y justificación no se cierra tampoco con una idealización de las condiciones bajo las que discurren los procedimientos de justificación actuales. Dado que todos los discursos reales que discurren en el tiempo continúan siendo provinciales frente a los

témicas a las teorías pragmáticas, ha hecho hincapié en la necesidad de que en quienes participan en la argumentación se dé una “actitud autocrítica” y un “intercambio empático de perspectivas de interpretación”⁶⁹, para concluir, en definitiva, que “(n)o somos dueños de decidir si queremos codificar binariamente los juicios morales ni si queremos concebir la corrección como una pretensión de validez análoga a la verdad, pues de otra forma el juego de lenguaje moral no puede mantenerse intacto bajo las condiciones del pensamiento postmetafísico”⁷⁰.

Creemos que esta evolución o matización del pensamiento de Habermas no afecta sustancialmente a la traducción de sus esquemas morales a la esfera política. Es más, consideramos que esta reformulada perspectiva moral casa más y mejor con un modelo de política democrática y reduce el alcance de algunas de las críticas vertidas sobre las propuestas habermasianas.

Retomando el hilo, en la articulación de sus tesis acerca de la democracia deliberativa, Habermas se sitúa entre las posiciones republicanas y las liberales, aceptando ideas de ambas para construir una suerte de camino intermedio “que asocia con el proceso democrático connotaciones normativas más fuertes que el modelo liberal, pero más débiles que el modelo republicano”⁷¹. Busca, asimismo, visto desde otra perspectiva, un punto intermedio dentro de la dialéctica mantenida entre el liberalismo y la democracia radical⁷².

procesos de aprendizaje en el futuro, no podemos saber si los enunciados que hoy consideramos justificados bajo condiciones aproximadamente ideales podrán efectivamente confirmarse en el futuro frente a todos los intentos de refutación. Y sin embargo debemos darnos por satisfechos con la aceptabilidad racional bajo condiciones ideales como una prueba suficiente para la verdad. Así pues, el concepto discursivo de verdad no es que sea falso, sino insuficiente”, en J. HABERMAS, *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002, p. 278.

Afirma Habermas unas páginas después: “... puede ponerse de manifiesto que determinadas circunstancias no previstas o nuevos hechos obligan a revisiones que vuelven a replantear cuestiones de fundamentación de la norma. La conciencia de este carácter provincial que la existencia tiene frente al futuro no tendría que inquietar, no obstante, nuestras convicciones morales, al menos mientras las circunstancias consideradas en los discursos de fundamentación no se vean arrumbadas por el desmentido de la historia”, en id., p. 286.

⁶⁹ Id., p. 298.

⁷⁰ Id., p. 303.

⁷¹ J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, cit., Trotta, Madrid, 1998, p. 374.

⁷² Vid. id., pp. 598-603.

Ha de aclararse, como inciso antes de continuar con la explicación, que una de las diferencias fundamentales que se establecen entre Jürgen Habermas y el resto de componentes de la Escuela de Fráncfort es la actitud adoptada ante la ideología liberal. Los francfortianos en general se levantan frente a ella, desde su postura marxista y emancipatoria, en la estela inaugurada por la conjunción Marx-Freud; mientras que Habermas –aceptando en buena medida las tesis de estos dos referentes intelectuales y guiado asimismo por una voluntad liberadora– no solo no desdeña, sino que integra en su pensamiento lo que de positivo pudiera haber en la filosofía y en la democracia liberal, fundamentalmente a través de Kant y la *dimensión pública de la razón*⁷³.

Dicho esto, y continuando con lo que veníamos explicando, la posición de Habermas voluntariamente trata de no abrazar en su totalidad ninguna de las dos corrientes políticas referidas, con la intención de huir de sus respectivos peligros: el liberalismo lleva a cabo una atomización de la sociedad, valorando al individuo como agente único, lo que –en último término– impide la existencia de cualquier tipo de decisión tomada colectivamente; por su parte, el republicanismo cae en el otro extremo, considerando a la ciudadanía como una colectividad compacta y unánime, que acabaría borrando a la postre los rastros de individualidad.

Liberales y republicanos han venido estableciendo los términos de este debate clásico al modo de un debate acerca de la primacía entre los derechos humanos y la soberanía popular. Ambas realidades son asumidas y defendidas tanto por el pensamiento liberal, como por el republicano; sin embargo, el primero defiende la superioridad de los derechos humanos con respecto a la soberanía popular y el segundo lo hace viceversa.

Habermas trata de superar y poner fin a esta controversia, que él no considera tal. Veamos por qué: ya sabemos que una de las razones principales en que Habermas basaba el nacimiento de una ética de tipo discursivo era la ruptura traída por la Modernidad en lo relativo a los acuerdos morales en una sociedad. Esos acuerdos venían siempre marcados con el sello de una interpretación cristiana del mundo, suministrada y gestionada por las enseñanzas teológicas y por el poder religioso. Y podríamos ir todavía más atrás en el tiempo a la hora de buscar en nuestra cultura un ambiente (aunque con diferencias en cuanto a las creencias y valores) como el que describi-

⁷³ Vid. F. VALLESPÍN OÑA, “Habermas en doce mil palabras”, cit., pp. 53-63 (p. 54).

mos, ya que Habermas tiene escrito que “*lo que desde los tiempos de Aristóteles había sido considerado como «ética», (...) a lo largo del siglo XIX adquiere un nuevo sentido subjetivista*”⁷⁴. La quiebra de esa básica visión unitaria del mundo y de los patrones ideológicos y de conducta que esta comportaba era la condición necesaria para que germinase una ética como la habermasiana del discurso y era también asimismo –no ha de olvidarse– la que permitía su sustitución por la práctica deliberativa como nuevo acuerdo de base⁷⁵. Esto es, el consenso viene ahora protagonizado no por el contenido de las creencias, sino por el modo y camino de llegar a ellas.

En este escenario –que, por lo que respecta a lo que venimos comentando, sigue siendo el de nuestra hora–, Habermas ha identificado a los derechos humanos y a la soberanía popular como “*las únicas ideas a la luz de las cuales es posible todavía legitimar el derecho positivo*”⁷⁶. Ambas “representen-

⁷⁴ J. HABERMAS, “Derechos humanos y soberanía popular. Las versiones liberal y republicana”, en R. DEL ÁGUILA TEJERINA y F. VALLESPÍN OÑA y otros (eds.), *La democracia en sus textos*, Alianza, Madrid, 1998, p. 269 (las cursivas son nuestras; el entrecomillado se encuentra en el original) [este trabajo ha sido también publicado en F. OVEJERO LUCAS, J. L. MARTÍ MÁRMOL y R. GARGARELLA (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Paidós, Barcelona, 2004].

⁷⁵ “Vinculada a una creciente literatura autobiográfica de confesiones personales y autoexámenes –que va desde Rousseau, a través de Kierkegaard, a Sartre–, se desarrolló un tipo de reflexión que alteró las actitudes hacia la propia vida. Por decirlo en dos palabras, en lugar de la enseñanza ejemplar de la vida virtuosa y en vez de los típicos modelos de una vida adecuada o feliz recomendados para ser imitados, nos encontramos con fuerza creciente con una demanda abstracta de una apropiación consciente y autocrítica, de una toma de posesión responsable de la propia historia de vida individual, irremplazable y contingente. Se carga a la interioridad radicalizada con la tarea de alcanzar una autocomprensión en la que se interpenetran el autoconocimiento escrutinado (sic) y la elección existencialista. Heidegger utilizaba la formulación “proyecto arrojado” para expresar la expectativa de esta aprehensión inquisitiva de posibilidades fácticamente dadas pero moldeadoras de la identidad. La incursión de la reflexión en el propio proyecto de vida genera un nuevo tipo de tensión entre la conciencia de la contingencia, la autorreflexión y la responsabilidad por la propia existencia. En la medida en que esta constelación se amplía a la influencia social por medio de las pautas de socialización dominantes, el discurso *ético-existencial* o el *clínico* no sólo se vuelven posibles sino, en cierto sentido, inevitables: si los conflictos que surgen de una constelación de este tipo no son resueltos de forma consciente y deliberada, se hacen sentir después en síntomas dolorosos. Dirigir la propia vida de forma consciente se convierte en el objetivo de la autorrealización”, en id., pp. 269-270 (cursivas en el original).

⁷⁶ Id., p. 272 (cursiva en el original).

taron el residuo dejado atrás una vez que el contenido normativo de un *ethos* anclado en las tradiciones religiosas y metafísicas fue forzado a pasar por el filtro de la reflexión postradicional y de los procedimientos de justificación⁷⁷.

Liberales y republicanos realizaron una lectura enfrentada de ambos conceptos. Fueron Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant quienes “explicaron la autonomía (*Selbstgesetzgebung*) como unión de la razón práctica y de la soberanía de la voluntad de manera tal que la idea de derechos humanos y el principio de la soberanía popular se interpretaran mutuamente el uno al otro. Una voluntad autónoma sólo sigue aquellas normas que elige partiendo de la base de su percepción moral. Y las leyes únicamente se consideran legítimas si sus *destinatarios* pueden verse a sí mismos conjuntamente como sus *autores*”⁷⁸.

Estos dos pensadores tratan, de esta manera, de superar el conflicto planteado: Rousseau por medio del pueblo protagonista de *Del contrato social* y Kant a través del sujeto y del apriorismo moral presentes en su ética. El amor a la ley entendida de manera amplia y general, el amor a la forma de la ley, sirve en estos autores para zanjar la disputa entablada entre el pensamiento republicano y el liberal. Es cierto, no obstante, que, pese a todo, Rousseau se inclina por una lectura republicana de esta unión de conceptos y Kant lo hace por una liberal: Rousseau acaba fundiendo a los ciudadanos en un “macrosujeto” que terminará por romper con los intereses individuales de las personas privadas y Kant primará “los derechos naturales de una naturaleza moral, que, por tanto, informan la voluntad política del legislador democrático”⁷⁹.

Ha de concluirse, por ende, que Rousseau y Kant se acercan a la solución del problema, pero acaban por reproducir –siquiera sea a una escala menor– los defectos del republicanismo y del liberalismo, respectivamente, vistos antes.

Jürgen Habermas viene a solucionar este problema. De la misma manera que solventó o aminoró las disfunciones planteadas por la ética kantiana –tal y como tuvimos oportunidad de ver *supra*–, el filósofo de Düsseldorf se propone ahora salir del círculo de la disputa liberalismo-republicanismo en

⁷⁷ Id., p. 272.

⁷⁸ Id. pp. 276-277 (cursivas en el original).

⁷⁹ Id., p. 277.

torno a los derechos humanos y la soberanía popular, abierto parcialmente por Rousseau y por Kant, pero no quebrado definitivamente. Estos dos autores habían confiado la solución del problema, como sabemos, a la forma de la ley. No obstante, Habermas considera que el único modo de resolver esta disyuntiva es “a través de los procedimientos para un proceso de formación de la opinión y de la voluntad discursivo”⁸⁰. Es decir, el discurso – piedra angular de un modo deliberativo de ejercer la democracia– es la pieza que permite superar esta controversia que, como dijimos unas líneas más arriba, para Jürgen Habermas no era tal. Y no era tal precisamente porque nuestro autor contaba en su análisis con la herramienta de la deliberación, que le permite trascender las trabas del pensamiento político de Rousseau y de Kant –y, en último término, por supuesto, de las tesis republicanas y liberales–, como le permitió también –lo vimos en su momento– superar el callejón sin salida de la ética kantiana.

Habermas hace depender, en último término, la legitimidad de la ley de un “*acuerdo comunicativo*”⁸¹, en virtud del cual busca una salida en la que se conjuguen en igualdad de condiciones los dos principios acerca de los cuales venimos debatiendo: “el contenido de los derechos humanos –escribe– reside entonces en las condiciones formales para la institucionalización legal de los procesos discursivos de formación de la opinión y de la voluntad por medio de los cuales es posible ejercer la soberanía del pueblo”⁸². O, dicho de otro modo, “(e)l buscado nexo interno entre derechos humanos y soberanía popular consiste en que a través de los derechos humanos deben cumplirse las exigencias de una institucionalización jurídica, de una praxis ciudadana del uso público de libertades comunicativas”⁸³. De modo muy claro y resumido, y adoptando el otro punto de vista, Habermas tiene escrito que “(e)l ejercicio de la

⁸⁰ Id., p. 278.

⁸¹ Id., p. 279 (cursivas en el original).

⁸² Id., p. 279.

⁸³ J. HABERMAS, “El nexo interno entre Estado de Derecho y Democracia”, en J. A. GIMBERNAT (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, cit., p. 30.

Jiménez Sánchez se ha referido, a propósito de esta operación propia del pensamiento habermasiano, a “el reconocimiento de una serie de derechos y libertades civiles y políticas de carácter individual que al mismo tiempo que aseguran la libertad personal y el derecho de ciudadanía, remiten a la idea primigenia, la voluntad general o voluntad única del pueblo, y embridan su instrumentalización por medio del principio de las mayorías”, en J. J. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, “La opinión pública”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. 22, 2005, pp. 181-201 (p. 182).

soberanía popular asegura a la vez los derechos del hombre”⁸⁴. Como ha subrayado el profesor Fernando Vallespín, Jürgen Habermas logra establecerse en un término medio entre la *libertad de los antiguos* y la *libertad de los modernos*. Vallespín también ha resaltado la tesis de Habermas que apunta a que los derechos humanos provienen de la existencia de procesos discursivos, pero que, a un tiempo, aquellos derechos son condición necesaria, precisamente, para la celebración y existencia de estos procesos participativos⁸⁵. De esta manera, la controversia, como antes dijimos, no existe⁸⁶. Habermas consigue –siguiendo los pasos de Julius Fröbel y de John Stuart Mill– superarla sustituyendo el recurso a la forma de la ley por un procedimiento discursivo de formación de la opinión. John Stuart Mill une “igualdad y libertad en la idea de un espacio público discursivo”, pero, unos años antes, “Julius Fröbel, un demócrata del

⁸⁴ J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, cit., p. 599.

⁸⁵ Vid. F. VALLESPÍN OÑA, “Habermas en doce mil palabras”, cit., pp. 60-61 y F. VALLESPÍN OÑA, “¿Reconciliación a través del Derecho? Apostillas a facticidad y validez de Jürgen Habermas”, en J. A. GIMBERNAT (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, cit., pp. 214-215.

Habermas tiene escrito que “(c)iertamente la filosofía política nunca se ha tomado en serio equilibrar la tensión entre soberanía popular y derechos humanos, entre «la libertad de los antiguos» y «la libertad de los modernos»”, en J. HABERMAS, “El nexo interno entre Estado de Derecho y Democracia”, en Id., p. 28 (entrecomillados en el original).

Cohen y Arato sostienen que “*Habermas’s analysis also takes up the Hegelian project of bringing together the normative achievements of both the ancients and the moderns (and does so more successfully than Hanna Arendt’s)*”, en J. L. COHEN y A. ARATO, *Civil Society and Political Theory*, The Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, Massachusetts, 1997, p. 211 (en J. HABERMAS, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1998, pássim, pueden seguirse las deudas contraídas por Habermas con la pensadora alemana, así como el diálogo que aquel establece con esta).

Una inicial y todavía no excesivamente desarrollada formulación de las ideas que aquí hemos ido exponiendo –relativas a la relación entre derechos humanos y soberanía popular– la podemos encontrar en J. HABERMAS, “Towards a Communication-Concept of Rational Collective Will-Formation. A Thought Experiment”, en E. PATTARO (ed.), *Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law*, vol. 2, núm. 2, julio de 1989, pp. 144-154 (pp. 153-154).

⁸⁶ “Se disuelve así el viejo dilema según el cual nos creíamos obligados a optar entre la soberanía popular y los derechos, entre la libertad positiva y la negativa, entre la autonomía pública y la autonomía privada, o a establecer un orden de prelación entre cada uno de esos términos”, en A. GREPPI, *Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo*, cit., p.108.

Para una visión crítica de esta superación, vid. J. F. SEGOVIA, *Habermas y la democracia deliberativa. Una “utopía” tardomoderna*, Marcial Pons, Madrid, 2008, pp. 59-73.

sur de Alemania, (...) (a)tribuye a la discusión pública el papel que Rousseau atribuye a la fuerza supuestamente universalizadora que, a su juicio, tiene la simple *forma* de la ley. El sentido normativo de la validez de las leyes que merecen el asentimiento general no puede explicarse recurriendo sólo a las propiedades lógico-semánticas de leyes abstractas y generales. En vez de eso, Fröbel recurre a las condiciones comunicativas bajo las que la formación de la opinión, orientada a la verdad, puede combinarse con la formación de una voluntad mayoritaria⁸⁷. Esta es la senda por la que transita Habermas, que le lleva finalmente a afirmar que "(l)os derechos del hombre no *compiten* con la soberanía popular; son idénticos a las condiciones constitutivas de una práctica de formación discursivo-pública de la opinión y la voluntad que se restringe a sí misma"⁸⁸.

Hemos afirmado antes que la habermasiana democracia deliberativa se situaba a mitad de camino entre el republicanismo y el liberalismo. Decíamos que iba más allá que el liberalismo, pero que, en su recorrido, se quedaba más acá que el modelo republicano.

Para los liberales, "la formación democrática de la voluntad tiene exclusivamente la función de *legitimar* el ejercicio del poder político", escribe Habermas. Y, en el otro lado, afirma que "conforme a la concepción republicana, la formación democrática de la voluntad tiene la función, esencialmente más fuerte, de *constituir* la sociedad como una comunidad política y mantener vivo con cada elección el recuerdo de ese acto fundacional"⁸⁹.

Habermas pretende equilibrar el fiel de esta balanza por medio de la racionalización y del discurso. Estamos así habilitados para situarnos en una "sociedad decentrada" –según la terminología habermasiana–, en la cual han quedado atrás las justificaciones nacidas de la "filosofía del sujeto" y en la cual ha tenido lugar el hecho de que "el *self* de la comunidad jurídica que se organiza a *sí misma* desaparece en las formas de comunicación". Este intersubjetivismo conlleva el anonimato de la soberanía popular, ya no existe un sujeto compacto y definido que ejerza de titular de la misma. En la demo-

⁸⁷ J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, cit., p. 600 (cursiva en el original).

⁸⁸ Id., p. 603 (cursiva en el original).

"Hoy la soberanía ciudadana del pueblo no tiene otra materialización posible que los procedimientos jurídicamente institucionalizados y los procesos informales (que los derechos fundamentales posibilitan) de una formación más o menos discursiva de la opinión y la voluntad políticas", en Id., pp. 633-634.

⁸⁹ Id., p. 376 (cursivas en el original).

cracia entendida en términos de teoría del discurso, “el sistema político no es ni cúspide de la sociedad, ni tampoco el centro de la sociedad, ni tampoco un modelo de la sociedad a partir del que viniesen acuñadas las estructuras de esta, sino sólo *un* sistema de acción entre otros”. En definitiva, podemos decir con Habermas que “la política deliberativa no es sino un ingrediente de una sociedad compleja”⁹⁰. Es este el modo en que el pensamiento democrático habermasiano trata de constituir un punto a mitad de camino entre republicanismo y liberalismo.

Al cabo, “los derechos fundamentales de libertad y los derechos políticos son indivisibles. La imagen del núcleo y la corteza induce a error, como si existiera un núcleo de libertades fundamentales que pretendieran tener prioridad frente a los derechos de comunicación y participación. Para el tipo de legitimación occidental, los derechos privados y los derechos ciudadanos son en origen igualmente esenciales”⁹¹.

⁹⁰ El origen de estas citas puede encontrarse en *id.*, pp. 377-378 (cursivas en el original).

En otro lugar Habermas ha hecho uso de otro término para referirse a lo que aquí denomina *filosofía del sujeto*; se trata del término *filosofía de la conciencia*, vid. J. HABERMAS, *Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa*, Ediciones Episteme, Valencia, 1994, p. 14 (aclaramos aquí, para el lector interesado, que este trabajo se ha publicado en muy distintos lugares y fechas y en distintas lenguas).

Al hilo del citado intersubjetivismo, declara Habermas que “la teoría del discurso (...) cuenta con la *intersubjetividad de orden superior* que representan procesos de entendimiento que se efectúan en la forma institucionalizada de deliberaciones en las corporaciones parlamentarias o en la red de comunicación de los espacios públicos políticos”; de lo que se trataría, en definitiva, es de “comunicaciones exentas de sujeto o que no cabe atribuir a ningún sujeto global”, en *id.*, p. 15 (cursivas en el original).

Estas ideas son también deudoras del pensamiento de Fröbel: “Mientras que en Rousseau el soberano *encarnaba* o daba *cuero* al poder y al monopolio legal del poder, el público de Fröbel ya no es un *cuero*, sino sólo el proceso de múltiples voces de una formación de la opinión y la voluntad comunes, que disuelve el poder y la violencia mediante entendimiento intersubjetivo y que conduce a decisiones mayoritarias racionalmente motivadas”, en J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, *cit.*, p. 602 (cursivas en el original). Siguiendo esta línea es como Habermas afirma que “(l)a soberanía, enteramente dispersa, ni siquiera se encarna en las cabezas de los miembros asociados, sino –si es que todavía se quiere seguir hablando de encarnaciones– en esas formas de comunicación carentes de sujeto que regulan de tal suerte el flujo de la formación discursiva de la opinión y la voluntad, que sus resultados falibles tienen a su favor la presunción de razón práctica”, en *id.*, p. 612.

⁹¹ J. HABERMAS, *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 153.

El modo en el que Habermas trata de situarse en el término medio entre republicanismo y liberalismo tiene su plasmación concreta en el propio proceso deliberativo⁹², “(e)l modelo deliberativo de política es concebido como una posición equidistante entre el liberalismo y el republicanismo, entre la protección de la autonomía privada y el fomento de la autonomía pública del ciudadano”⁹³; “en efecto, la razón práctica se realiza bajo la forma de la autonomía privada no menos que bajo la forma de la autonomía pública. Cada una de ellas es tanto un medio para la otra, como un fin en sí misma”⁹⁴. Hemos afirmado antes que el consenso que con anterioridad al advenimiento de la Modernidad existía en torno al fondo, al contenido, de los comportamientos éticos y de las actitudes políticas se ve sustituido por un nuevo consenso, centrado este en la manera de llegar a las formulaciones morales y, concretamente, por lo que ahora mismo más estrictamente nos interesa, a las decisiones políticas. Esta manera de construir y de perfilar las decisiones de una sociedad, de una comunidad política democrática, no es otra para Habermas que la práctica de la deliberación. El *proceso* –un proceso deliberativo– adquiere, así, una importancia esencial en la caracterización de la democracia.

⁹² “... la democracia deliberativa se presenta como alternativa a los dos paradigmas políticos actualmente en liza: liberalismo y republicanismo. En este sentido se puede decir que la teoría del discurso aparece como una tercera vía a la hora de definir y entender la democracia. Una tercera vía porque pretende recoger los aspectos más significativos de cada uno de estos paradigmas y combinarlos de manera tal que se puedan superar los obstáculos que Habermas encuentra en cada uno de ellos”, en C. SANCHO, “Un modelo diferente de democracia: la democracia deliberativa. Una aproximación a los modelos de J. Cohen y J. Habermas”, en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 122, octubre-diciembre de 2003, pp. 201-232 (p. 217) [existe una versión posterior en inglés: C. SANCHO, “New ways of deepening democracy: the deliberative democracy. An approach to the models of J. Cohen and J. Habermas”, ponencia presentada en el VI Congreso de la Asociación Europea de Sociología (ESA) *Ageing Societies, New Sociology*, celebrado en Murcia los días 23 a 26 de septiembre de 2006, y publicada en http://www.um.es/ESA/papers/St9_34.pdf (fecha de consulta: 18 de enero de 2012)].

⁹³ J. C. VELASCO ARROYO, *La teoría discursiva del derecho*, cit., p. 178.

Vid. también, del mismo autor, *Para leer a Habermas*, Alianza, Madrid, 2003, pp. 106-114.

Escribe Seyla Benhabib: “*The deliberative theory of democracy transcends the traditional opposition of majoritarian politics vs. liberal guarantees of basic rights and liberties to the extent that the normative conditions of discourses, like basic rights and liberties, are to be viewed as rules of the game which can be contested within the game but only insofar as one first accepts to abide by them and play the game at all*”, en S. BENHABIB, “Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy”, *Constellations*, vol. 1, núm. 1, 1994, pp. 26-52 (p. 39).

⁹⁴ J. HABERMAS, *Tiempo de transiciones*, Trotta, Madrid, 2004, p. 161.

Junto a la importancia que tiene el *proceso* en el modelo deliberativo de democracia de Jürgen Habermas, existe otro concepto de suma relevancia en su concepción y propuesta democrática, como es la *opinión pública* y la relación que esta mantiene con el discurso. La opinión pública como fruto discursivo –y el discurso mismo–, en relación con la política institucionalizada, pondrán en pie una *democracia de doble vía*, en virtud de la cual “se hace preciso distinguir entonces entre una formación política de la voluntad institucionalizada, que lleva a resoluciones, y el entorno de los procesos informales de formación de opinión no institucionalizada: asociaciones libres que canalicen las discusiones sobre temas, valores, problemas, e influyan de modo indirecto en las decisiones institucionalizadas”⁹⁵.

De este modo, la democracia representativa y la deliberativa pueden (y deben) convivir y la primera será susceptible de verse mejorada y complementada por mor de los beneficios aportados por la segunda, esto es, por una deliberación democrática que –como hemos tratado de demostrar– está lejos de ser un maná caído de los cielos, sino que más bien habría de compararse con un árbol de fuertes y robustas raíces, que –como es lógico– están bajo la tierra... pero están.

Por tal motivo, nos parece imprescindible –como hemos querido llevar a cabo por medio del presente artículo que ahora concluye– recordar, frente a la vaguedad de algunos discursos, la existencia y la fuerza de esas raíces, reivindicando de manera específica el papel esencial que la obra de Jürgen Habermas ha tenido y tiene en la construcción de propuestas de democracia deliberativa sólidas en el plano teórico, condición *sine qua non* para un reflejo práctico igualmente solvente.

ENRIQUE CEBRIÁN ZAZURCA

Universidad de Zaragoza

Facultad de Derecho

Universidad de Zaragoza.

c/ Pedro Cerbuna, 12.

Zaragoza 50.009

e-mail: ecebrian@unizar.es

⁹⁵ A. CORTINA, “La política deliberativa de Jürgen Habermas: virtualidades y límites”, *Revista de Estudios Políticos*, abril-junio de 2009, pp. 169-193 (p. 185).

