
HABERMAS, LOS ESTADOS Y LA SOCIEDAD MUNDIAL.¹

Habermas, the States and the Mundial Society

Juan Antonio García Amado*

RESUMEN: Habermas mantiene tesis de una ética universalista, pero en su obra hay fuertes tensiones entre lo local y lo universal. Es partidario de sociedades multiculturales, pero donde primen claramente los derechos del individuo, y de una sociedad internacional con normas capaces de imponer la paz y el respeto universal de los derechos humanos, pero sin que se forme un Estado mundial ni desaparezcan los Estados nacionales. La Unión Europea representaba para este autor un modelo del desarrollo político que propone, pero el estancamiento de la Constitución Europea, sumado a la crisis de las Naciones Unidas por causa de la invasión de Irak, han hecho disminuir el optimismo habermasiano.

PALABRAS CLAVE: Universalismo, Cosmopolitismo, Sociedad internacional, Gobierno mundial, Multiculturalismo, Unión Europea, Derechos humanos, Paz, Globalización

ABSTRACT: Although Habermas advocates for universalistic ethics, his work oscillates between the defence of universalism and particularism. He is in favor of multicultural societies, where the individual rights clearly come first, and of an international society with legal devices capable of ensuring peace and universal respect for human rights; still, the German philosopher is against the creation of a world state and the consequent withering away of nation-states. The European Union used to be regarded by Habermas as a forerunner of the world order he supports, but the rejection of the Constitutional Treaty in 2005, and the crisis of the United Nations with the unilateral invasion of Iraq and the ensuing occupation, have tempered his optimism.

KEY WORDS: Universalism, cosmopolitanism, international society, mundial government, multiculturalism, european union, human rights, peace, globalization

1 LOS PRESUPUESTOS Y LOS COMPROMISOS.

La teoría social habermasiana posee una impronta cognitivista y universalista que apunta a su preferencia por el cosmopolitismo y por una prioridad de la sociedad internacional sobre los Estados nacionales soberanos. Ahora bien, esa prioridad de la humanidad sobre los particularismos nacionales queda fuertemente matizada por varias razones. Unas razones apuntan a las propias dificultades de su articulación y a los riesgos de nuevo cuño que encierra. Otras provienen de los propios matices que Habermas ha ido poniendo a su universalismo. Queda, pues, esta doctrina habermasiana cargada de ambigüedades, ambigüedades que derivan de una serie de tensiones que Habermas sólo resuelve mediante ideales o esperanzas de fuerte carga voluntarista. En última instancia, no puede entenderse esta parte de la construcción habermasiana sin tomar en cuenta el marcado

* Universidad de León (España).

¹ Este trabajo se inserta en el proyecto de investigación "Protección penal de minorías (particularmente extranjeros y mujeres, con especial referencia a Castilla y León", referencia LE009C05 (grupos de excelencia), financiado por la Junta de Castilla y León (España) y del que es investigador principal el prof. dr. Miguel Díaz y García Conlledo.

carácter “historicista” de su visión del progreso de las sociedades en el camino de una creciente realización de los presupuestos racionales de la acción comunicativa.

Cognitivismo y universalismo se dan la mano y en lo político propenden coherentemente al cosmopolitismo. En efecto, si las pautas del bien son objetivas y cognoscibles por el ser humano y lo son con carácter general en virtud de algún instrumento epistémico que a todos los seres humanos nos sea común, lo que sea lo bueno y lo justo no será relativo a los parámetros culturales en que cada persona se halle inserta, sino que lo será con carácter objetivo y supracultural, esto es, universal. Del mismo modo que desde el relativismo cultural queda puesta en cuestión la validez de toda pretensión universal de verdad moral o política, desde el universalismo las diferentes concepciones del bien y la justicia culturalmente arraigadas se relativizan, en cuanto expresión de una deficiente o sesgada percepción de la verdad común objetivamente posible. Cuando, como en el caso de Habermas, el fundamento de las tesis cognitivistas se halla en un elemento común a la práctica de todas las culturas y que a todas las hace posibles sin quedar marcado por las propiedades de ninguna, como es la práctica comunicativa, es decir, el uso de la comunicación lingüística, las distintas culturas, los diversos mundos de la vida son el sustrato necesario de toda praxis de comunicación, pero no obstan para la verdad de los contenidos morales que, por basarse en las condiciones cuasitrascendentales de posibilidad de aquel instrumento común, la comunicación, trascienden a todas todas las culturas. Puestas así las cosas y dado que lo común a los humanos, la comunicación lingüística y los presupuestos que al practicarla tácitamente asumimos, nos iguala y nos hace del mismo modo merecedores de los derechos y expectativas que de esa base se derivan, la pregunta crucial será la de por qué no nos regimos y gobernamos en común y en igualdad y cuáles son las razones que, en su caso, justifican la diversidad de derechos y posibilidades vinculada a las diferencias nacionales y culturales. La salida coherente de un universalismo así es, en lo político, el cosmopolitismo y lo que se torna necesitado de fundamento o explicación es el papel del Estado-nación como forma política dominante y condicionamiento de los derechos de las personas.

Dicho de otra manera, si la comunicación nos equipara, las diferencias “nacionales” se relativizan y se erigen en obstáculo para la construcción universal de consensos, dado que la búsqueda del consenso es presupuesto que asumimos cuando elegimos el lenguaje como alternativa a la violencia². Llegamos así a la dificultad de las teorías de la razón práctica de base comunicativa y consensualista para mantener la legitimidad del Estado-nación como forma política, y a sus dudas y matices a la hora de propugnar una república mundial. En el caso de Habermas, como veremos, la legitimidad y la justificación del Estado-nación moderno se tornan ambiguas y contradictorias. Por un lado, es presentado como una etapa de la realización práctica de esa moral universalista fundada en los presupuestos de la acción comunicativa y que abre ámbitos para el autogobierno individual y colectivo de los ciudadanos, pues, con su conversión en Estado constitucional y democrático, supone la liberación de espacios para el intercambio discursivo y la formación de consensos, espacios que en las formas políticas anteriores estaban

² “En la medida en que las interacciones no quedan coordinadas a través del entendimiento, la única alternativa es la violencia que los unos ejercen contra los otros (de forma más o menos sublimada, de forma más o menos latente. No es otra cosa lo que quiere decir la distinción tipológica entre acción comunicativa y acción estratégica” (1989, p. 459).

ocuidos por esquemas de imposición autoritaria de “consensos adscritos³”. Ese Estado moderno, que supone indudable progreso en la plasmación de los requerimientos tácitos de la acción comunicativa, deberá también ser rebasado por formas nuevas y de alcance más universal, que marquen un progreso necesario en la realización de tales patrones de racionalidad comunicativa. Pero, por otro lado, tampoco quiere Habermas abandonarse a la promoción de un Estado mundial que supere el Estado-nación a costa de uniformar a los ciudadanos del mundo por la vía de eliminar las diferencias culturales y la diversidad de mundos de la vida, pues llegaríamos de ese modo a una merma grave de las posibilidades de elección vital de esos individuos que serían al tiempo ciudadanos del mundo y seres sin más arraigo que el apego, en su caso, a normas abstractas y anuladoras de las diferencias, al tiempo que víctimas fáciles de los designios sistémicos de un mercado global que reemplaza la lógica comunicativa de una sociedad discursivamente integrada en torno a un entramado de derechos iguales, por un mundo de individuos aislados y en lucha sólo por su particular interés.

Cómo alcanzar una ciudadanía universal para ciudadanos que no se conviertan en perfectamente fungibles, cómo hacer a los individuos detentadores del gobierno del mundo sin desubicarlos y sin anularles sus referencia próximas, ése es el reto que Habermas se plantea y que explica sus muy matizadas consideraciones, incluso sus contradicciones, resolubles o no. De ahí que no se proclame partidario de una república mundial propiamente, como Kant⁴, pero tampoco de la federación mundial de Estados que éste propugnaba, sino que opte por la pervivencia de los Estados y las ciudadanía nacionales, pero Estados regidos por sociedades civiles conscientes de la artificialidad última de las fronteras y por una opinión pública que fuerce a sus gobernantes a acuerdos con todos los demás Estados para lograr un

³ En palabras de Habermas, “un mundo de la vida puede considerarse racionalizado en la medida en que permite interacciones que no vienen regidas por un consenso normativamente *adscrito*, sino -directa o indirectamente- por un consenso comunicativamente *alcanzado*” (1987, vol.I, p. 434).

Dice que “entre las condiciones de partida del proceso de modernización figura una profunda racionalización del mundo de la vida” (1987, vol. II, p. 543). Y justamente en el último párrafo de su obra capital incluye Habermas las siguientes afirmaciones acerca de cómo en la sociedad moderna se hace posible el despliegue del potencial de racionalidad de la comunicación: “En las sociedades modernas los espacios de contingencia para las interacciones desligadas de contextos normativos se amplían hasta tal punto, que tanto en las formas desinstitucionalizadas de trato en la esfera de la vida privada-familiar como en la esfera de la opinión pública acuñada por los medios de comunicación de masas «se torna verdadera en la práctica» la lógica propia de la acción comunicativa” (1987vol. II, p. 572). Con ello no está afirmando el carácter incuestionablemente racional de cuanto acontece en nuestras sociedades, pues veremos que desde el punto de vista de la acción comunicativa y la coordinación social encierran riesgos y paradojas, sino aludiendo a las potencialidades de racionalidad que encierran, antes nunca permitidas debido a las rígidas estructuras normativas y sociales que en los mundos de la vida anteriores condicionaban cualquier consenso.

Con la crisis de fundamentos que antecede a la época moderna dejan las pretensiones de validez de toda índole de tener idéntico referente religioso o tradicional como criterio último y alimento común de cualquier consenso (véase 1981, p. 19-20). No se veía a los sujetos hablantes como constructores de las verdades últimas a que remitirse. No cabía más acuerdo que el apoyado en elementos que no se consideraban fruto de acuerdo ni de elaboración humana, sino de designios trascendentes. Y esto lo mismo si se hablaba de verdades o de la justicia de normas u ordenamientos. Pero la crisis va a plantearse con la pluralidad religiosa, el auge de la ciencia experimental, los intentos de fijar la legitimidad del poder sobre bases contractuales, la desmembración de los órdenes y jerarquías sociales en favor de la visión individualizada de los sujetos, etc., pasándose así a lo que denomina Habermas “una comprensión descentrada del mundo” (1988, p. 328).

⁴ Para la concepción de Kant y las diferencias con Habermas, vid. 1999, p. 148ss; 2004, p. 117ss.

entendimiento universal en el respeto a las reglas básicas de la moral universalista de base comunicativa: interdicción de las guerras y protección de los derechos humanos.

Las condiciones para ese tránsito se estarían dando en el presente por efecto de la globalización, de los intercambios de todo tipo entre los habitantes del planeta, por un lado, y de la existencia de riesgos de nuevo cuño que no pueden ser vencidos desde políticas meramente nacionales y con los instrumentos tradicionales del Estado-nación soberano, por otro.

2 LO LOCAL Y LO UNIVERSAL. UN CAMPO DE TENSIONES.

En los Estados constitucionales democráticos está presente la lógica universalista (1998: 128), si bien la práctica política de autogobierno de las sociedades queda restringida a las fronteras nacionales. Las sociedades políticas son hoy sociedades nacionales en las que los ciudadanos se obedecen a sí mismos al obedecer las leyes (1998, p. 152) que crean mediante un proceso discursivo colectivo. Esa tensión entre, por un lado, los presupuestos universalistas de la acción social de autogobierno, de carácter inclusivo (1998, p. 112) y basada en la igual consideración de todos los ciudadanos (los “derechos de los súbditos” se convierten en “derechos del hombre y del ciudadano” –1998, p. 100), al margen de sus diferencias raciales, religiosas, culturales, idiomáticas, etc., y, por otro, el carácter territorial y poblacionalmente acotado de la práctica política concreta en el seno del Estado nacional desemboca en la conciencia de que se necesita una práctica política de ese tipo a escala planetaria, con lo que se consumaría la lógica universalista de esa política discursiva, hasta ahora restringida al interior de los particulares Estados. Esa toma de conciencia resulta propiciada por dos factores, provenientes ambos de la actual globalización: el aumento de las comunicaciones transnacionales (circulación de la información, aumento de los intercambios de todo tipo, turismo...) y la toma en consideración de los nuevos riesgos transnacionales (riesgos ecológicos, delincuencia internacional, terrorismo “global”...) (vid. 1998, p. 62ss).

El problema es que una “nación de ciudadanos” sólo puede funcionar sobre la base de algún sentimiento de pertenencia común, de alguna idea de comunidad. Es necesario que los individuos se contemplen como iguales en lo que importa para que asuman la recíproca lealtad que supone vivir bajo reglas comunes y acatarlas con una disposición que rebasa el puro autointerés estrictamente egoísta y egocéntrico. Sólo sobre ese presupuesto de pertenencia común a una colectividad puede, en un segundo momento, erigirse la idea de “nación de ciudadanos” que regulan colectivamente sus asuntos y establecen las reglas que gobiernan el interés común. No hay interés común sin previa delimitación de la comunidad de referencia. La comunidad política tiene que ser antes comunidad prepolítica. Decidimos juntos porque somos iguales sobre la base de idéntica pertenencia comunitaria, no al revés. En la época premoderna la adscripción común era autoritativamente impuesta y se legitimaba bajo esquemas religiosos. Rota la homogeneidad religiosa, se hizo necesario dotar a las comunidades políticas de nueva base legitimadora y ese papel lo jugó la idea de nación, con lo que el Estado, como unidad política, quedó unido a la nación, como comunidad prepolítica⁵.

⁵ La idea de nación “les hizo tomar conciencia a los habitantes de un determinado territorio estatal de una nueva forma de pertenencia compartida, una forma jurídica y políticamente mediada. Sólo la conciencia nacional que cristaliza en la percepción de una procedencia, una lengua y una historia común, sólo la conciencia de pertenencia al <<mismo>> pueblo, convierte a los súbditos en ciudadanos de una comunidad política: en miembros que pueden sentirse responsables *unos de otros*. La nación o el espíritu del pueblo (*Volksgeist*), esto es, la primera forma moderna de identidad colectiva en general, suministra un substrato cultural a la forma estatal jurídicamente constitucionalizada” (1999, p. 89).

Lo que Habermas plantea es que el paso actual a la “constelación posnacional”, paso determinado por la globalización, abre el camino para un modelo distinto de comunidad política, con una nueva fuente de legitimación. En esa nueva comunidad política los términos anteriores se invierten: somos iguales porque decidimos juntos, sobre la base de nuestra común adscripción a la humanidad, a la sociedad humana global. De este modo puede consumarse lo que ya estaba implícito en la idea de “nación de ciudadanos”. En efecto, la sociedad “nacional” respondía a una doble tendencia, abrigaba una contradicción interna. Por un lado, las señas de identidad compartidas (lengua, religión, costumbres...) fundaban la igualdad en tanto que “nacionales”, ciudadanos de un Estado que es la forma política de la nación. Por otro, la igual condición de ciudadanos sólo era posible al hacer abstracción de las diferencias entre los individuos y los grupos que formaban parte de la nación y tenían en común los caracteres “nacionales”, pero que eran diferentes en otros aspectos (sexo, riqueza, vocación, gustos, preferencias...). Ese hacer abstracción de las diferencias entre los “nacionales” del Estado permitía la consideración igual de ciudadanos diferentes y su participación conjunta en la deliberación política y la toma de decisiones⁶.

Más aún, cuando el Estado-nación envuelve una “nación de ciudadanos”, éstos no ven su Estado como un instrumento de separación esencial frente a los otros, frente a los nacionales de otros Estados, con los que se compete, sino que la nación que en el Estado cristaliza “se concibe como una magnitud construida en términos jurídicos, justamente como una nación de ciudadanos. No obstante, conciben la libertad de la nación de manera cosmopolita, completamente en el sentido dado por Kant, a saber: como una facultad y una obligación para el entendimiento cooperativo o para el arreglo de intereses con otras naciones en el marco de una federación de pueblos que aseguren la paz” (1999, p. 90). Así pues, la forma política del Estado nación puede contener tanto un modelo de ciudadano cerrado frente a los requerimientos universalistas de la acción comunicativa, como uno cuya moral es capaz de trascender las contingencias de las divisiones políticas y de razonar en clave supranacional y cosmopolita. En el Estado donde rijan este modelo de ciudadanía, en la nación de ciudadanos, no hay obstáculo ni incompatibilidad para el logro de un republicanismo mundial que supere las limitaciones del Estado-nación sin prescindir de él⁸. Se trataría meramente de que prevaleciera la dimensión universalista de la ciudadanía estatal⁹ frente a su vertiente adscriptiva y separadora¹⁰. Cuando predomine una integración

⁶ “En la generalidad de la ley se expresa la igualdad de todos los ciudadanos (...) El individualismo ético es, así, el verdadero sentido del universalismo igualitario que el Derecho toma de la moral” (2005, p. 279).

⁷ Frente a ese modelo de la nación de ciudadanos, “La versión naturalista de nación como una magnitud prepolítica sugiere, por el contrario, una interpretación distinta. Según ésta, la libertad de la nación consiste esencialmente en la capacidad de afirmar su independencia en caso de necesidad mediante el poder militar” (1999, p. 91).

⁸ “(E)l Estado nacional sería <<superado>> más que suprimido” (1999, p. 105). “El derecho cosmopolita es una consecuencia de la idea de Estado de derecho. Con él se produce una simetría entre la juridificación de las relaciones sociales y políticas a quende y allende las fronteras estatales” (1999, p.186).

⁹ “Los derechos fundamentales liberales y sociales tienen la forma de normas generales que se dirigen a los ciudadanos en su calidad de <<seres humanos>> (y no sólo como miembros de un Estado). Incluso aunque los derechos humanos se hacen efectivos en el marco de un ordenamiento jurídico nacional, fundamentan en ese marco de validez derechos para todas las personas, no sólo para los ciudadanos (...). Estos derechos fundamentales comparten con las normas morales esa validez universal referida a los seres humanos en cuanto tales (...) Los derechos humanos están provistos de aquella validez universal porque pueden ser fundamentados *exclusivamente* desde el punto de vista moral” (1999, p. 175-176).

¹⁰ “La nación tiene dos caras (...) En las categorías conceptuales del Estado nacional se encuentra incrustada la tensión entre el universalismo de una comunidad jurídica igualitaria y el particularismo de una comunidad con un destino histórico” (1999, p. 91).

ciudadana en el Estado-nación basada en la valoración de las libertades constitucionales que ponen las reglas del juego común de la política (patriotismo constitucional), en lugar de en características diferenciadoras frente los nacionales de otros Estados (étnicas, culturales, lingüísticas, religiosas, históricas, etc.), no habrá dificultad para que la ciudadanía y la opinión pública exijan de ese Estado políticas coordinadas con otros Estados en defensa de idénticos derechos básicos y de reglas de juego democráticas para el conjunto¹¹.

En el momento actual, en que la organización social ya no puede depender solamente de las decisiones que en el interior de los Estados se tomen, se abren nuevos espacios a “la inclusión del otro” y se vuelven accesorias tanto las diferencias entre nacionales y no nacionales, como las similitudes entre nacionales. La comunicación social rebasa los límites de las lenguas, las instituciones estatales, los mercados locales, las creencias religiosas, etc. Los efectos (económicos, ecológicos, culturales...) de las decisiones que en cada Estado se adopten repercuten en la vida de los ciudadanos de otros Estados. Si la sociedad quiere autogobernarse sobre la base del diálogo entre todos los interesados y todos los afectados por las decisiones, los arreglos entre individuos ya no pueden limitarse a acuerdos entre nacionales de cada Estado, sino que deben plantearse como deliberación y consenso entre miembros de comunidades más amplias (grupos de Estados, continentes, comunidades de intereses supraestatales...) y, en última instancia, entre “ciudadanos del mundo”.

De esta manera alcanzan mayor realización los presupuestos universalistas de la acción comunicativa y todo “otro” pasa a ser un “yo” igual a mí en lo esencial, tornándose contingentes las diferencias hasta ahora esenciales, las diferencias “nacionales”, de la misma forma que antes, en el seno de los Estados, se habían hecho accesorias otras diferencias, antes constitutivas y delimitadoras de la condición de ciudadano en plenitud de iguales derechos: estamentales, raciales, religiosas, sexuales, etc. Queda, pues, abierto el camino para la constitución de una comunidad política mundial, global, y el problema pasa a ser práctico: cómo articular procedimientos globales de legitimación comunicativa, deliberativa, de las decisiones que han de regir esa comunidad mundial. No se trata meramente de establecer un poder mundial, un “Estado mundial” que cumpla el requisito funcional de ser un gobierno centralizado del planeta, sino de articular un poder global que suponga un avance, y no un retroceso, en la realización de los derechos humanos –de libertad, de participación política y derechos sociales que son condición fáctica de posibilidad del ejercicio real de los anteriores- y de la soberanía popular, dos caras de la misma moneda, pues sólo juntos permiten que cada individuo gobierne su vida privada y que, al tiempo, sean las reglas de la vida pública el reflejo de la voluntad de los gobernados.

En este punto se hacen presentes las dudas y los matices de Habermas. Al igual que Kant, teme al Estado mundial por el riesgo de tiranía que implica, a lo que se suma en los tiempos actuales el empobrecimiento de la individualidad y la autonomía que se deriva de los procesos de homogeneización vital y cultural que la globalización produce y que

¹¹ “Esta ambivalencia resulta inofensiva en tanto que una comprensión cosmopolita de la nación de ciudadanos mantenga la prioridad frente a la versión etnocentrista de una nación que se encuentra a la larga en un latente estado de guerra. Sólo un concepto no naturalista de nación se ensambla de manera inconsútil con la autocomprensión universalista del Estado democrático de derecho: la idea republicana puede tomar el timón y, por su parte, llegar a abrirse paso en las formas de vida socialmente integradoras, estructurándolas según un modelo de carácter universalista” (1999, p. 91-92).

un Estado mundial podría incentivar y acrecentar. De ahí que el mismo Habermas, que dictamina la superación presente del Estado nación, tema los efectos de su desaparición, si no es sustituido por equivalentes funcionales que aseguren a los nuevos “ciudadanos del mundo” la inserción en un mundo de la vida diverso y no uniformador. La diversidad cultural, que pierde su sentido como justificación del Estado-nación plenamente soberano hacia el interior y hacia el exterior, debe protegerse como fuente de elecciones autónomas de los individuos, como abanico de posibilidades vitales¹², y para ello a Habermas el Estado le sigue pareciendo necesario. De ahí que en la “*global governance*” que propugna los Estados sigan poseyendo la condición de interlocutores imprescindibles, acompañados, eso sí, de otros grupos que sean portavoces de la sociedad civil mundial (organizaciones no gubernamentales, básicamente). De esa aparente contradicción quiere Habermas salir a base de situar el impulso decisivo no en la propia acción de los Estados, sino en la sociedad civil y en una opinión pública que se constituye por encima de fronteras políticas. Esa opinión pública es la que, desde su valoración prioritaria de la paz y los derechos humanos, se ha de encargar de deslegitimar toda política estatal insolidaria con los ciudadanos del mundo y celosa sólo de los intereses de sus nacionales. Hablamos pues, de sociedades civiles y opiniones públicas que, merced a las crecientes comunicaciones y a los intercambios en aumento, desarrollan sentimientos de solidaridad con todos los humanos a costa de sacrificar sus más egoístas intereses grupales y de renunciar a un tipo de Estado y un modelo de política que pretendan meramente salvaguardar privilegios o asegurar ventajas de sus “nacionales”. Sociedades civiles que, sin embargo, no hacen con ello un puro ejercicio de filantropía, pues parten igualmente de la valoración de riesgos globales (desastres ecológicos, crisis económicas...) de los que ningún Estado nacional puede librar por sí a sus ciudadanos y que sólo pueden ser atenuados por una acción supraestatal coordinada.

Los Estados actuales más desarrollados se encuentran sometidos a dos tipos de presiones que fuerzan, por una parte, a una profundización en sus fundamentos y, por otra, a su superación en tanto que Estados nacionales soberanos. La primera de esas presiones es interna y obedece a los fenómenos de multiculturalidad dentro de sus fronteras. La segunda, a los efectos de la globalización de la economía, las comunicaciones y los riesgos. Con todo ello no hacen más que agudizarse las limitaciones del propio modelo de una práctica política de base comunicativa restringida a las respectivas fronteras nacionales.

Comencemos por el repaso de esto último. Insiste Habermas en que “las artificiales condiciones del surgimiento de la conciencia nacional” hablan contra la idea de que la so-

¹² “Sólo como miembros sociales de comunidades culturales pueden las personas desarrollarse como tales. Sólo por la vía de la socialización, de la inserción en un universo de significados y prácticas intersubjetivamente compartido pueden las personas formarse al mismo tiempo como individuos diferenciados. Esta constitución cultural del espíritu humano fundamenta la continua orientación del individuo a relaciones interpersonales y comunicaciones, a redes de recíproco conocimiento y tradiciones” (2005, p. 306). Por eso debe quedar garantizado el reconocimiento de derechos culturales (ibid).

Los derechos colectivos no son sospechosos en sí, sino sólo inconvenientes cuando se usan dentro del grupo para oprimir los derechos individuales (caso Amish, etc) (2005, p. 308ss). Los derechos colectivos han de valer, pero como derechos derivados de los individuales (ibid. 310). Cuando los derechos colectivos no se usan al servicio de los derechos culturales de los miembros de un grupo, sino con el sólo objetivo del mantenimiento de la colectividad como tal, encierran un “potencial de opresión dentro del grupo” (2005, p. 312). Por eso la supervivencia de un grupo identitario y la continuidad de su trasfondo cultural no puede ser garantizado mediante derechos colectivos (2005, p. 313). Vid. ibid. 314.

lidaridad ciudadana con los extraños sólo puede producirse mediatizada por las fronteras nacionales. Si el paso de las formas locales y dinásticas a la forma nacional de identidad colectiva supuso un peldaño de mayor abstracción, la pregunta es “por qué no puede proseguir dicho proceso de aprendizaje más allá de las fronteras nacionales” (2001, p. 102), de modo que la sensación de pertenencia y la base de la identidad se vinculen a entidades ahora supranacionales. En este punto se inserta la simpatía de Habermas hacia una Unión Europea de corte federal, en la que la solidaridad entre los ciudadanos de los distintos Estados y la común sensación de pertenencia rebase los límites de los Estados, de modo que, por ejemplo, portugueses y suecos se sientan partícipes en una labor común (2001, p. 101), superando anteriores particularismos y realizando el universalismo igualitario hasta ahora meramente implícito en la modernidad europea (1998, p. 156). Esa “democracia posnacional” no significaría ruptura con el previo Estado nacional soberano, sino realización de sus presupuestos inmanentes en una más alta escala.

Mas la lógica universalista del constitucionalismo moderno está siendo puesta a prueba también por dos fenómenos interrelacionados: la difícil articulación de la multiculturalidad en el seno de los Estados y el rebrote de los nacionalismos.

El Estado nacional ha tenido que montarse construyendo artificiosamente los mecanismos de solidaridad entre sus ciudadanos, para que, sobre esa base de identidad compartida, se compartieran también las lealtades a un orden jurídico y la solidaridad entre los copartícipes en los procedimientos de decisión política colectiva. Esto vale también para los Estados que hoy se rigen por constituciones democráticas y de derechos y “por eso, todo ordenamiento jurídico es *también* la expresión de una forma de vida particular y no sólo el reflejo especular del contenido universal de los derechos fundamentales” (1999, p. 205). De ahí que tal dualidad se reabra como tensión con la presencia en suelo estatal de comunidades de vida diversas de las que se entienden constitutivas de la identidad material, no puramente jurídica, del Estado-nación. Esto puede dar lugar a luchas culturales, de las que “el detonante no es la neutralidad ética de un ordenamiento jurídico estatal, sino la inevitable impregnación ética de toda comunidad jurídica y de todo proceso democrático de realización de los derechos fundamentales” (1999, p. 206). Dicha tensión sólo puede romperse por alguno de sus dos polos: o por la acentuación de los elementos identitarios de la comunidad nacional o por el predominio de los elementos universalistas subyacentes a los esquemas constitucionales de participación y derechos. Lo primero dará lugar a la exclusión o discriminación de los elementos culturales extraños a la comunidad originaria; lo segundo, a la ampliación, en términos formales e igualadores, de la idea de ciudadanía, a la construcción de una comunidad de ciudadanos de carácter fuertemente inclusivo y no sometida a más límite que el del predominio de los derechos individuales sobre cualquier concepción de los derechos culturales colectivos supresora u opresora de aquéllos. Cuando esta solución inclusiva se impone y dentro del Estado los ciudadanos culturalmente diversos son contemplados y tratados como iguales, se ha dado un paso decisivo hacia la perspectiva cosmopolita, pues si lo que nos une como humanos está por encima de lo que nos separa como miembros de comunidades culturales y vitales diferentes, el elemento “nacional” del Estado dejará de ser justificación de su soberanía y razón para que los ciudadanos no sientan idéntica solidaridad con los ciudadanos de otros Estados, para que no se sientan ciudadanos del mundo antes o por encima que ciudadanos nacionales de su Estado. Ahí radicará la función beneficiosa de la multiculturalidad

estatal, en su aptitud para incentivar los procesos sociales de aprendizaje que conducen a una más profunda toma de conciencia de los fundamentos universalistas de las propias constituciones estatales democráticas¹³.

El universalismo habermasiano no aboga por la unificación de las culturas y los mundos de la vida, pues éstos, en su diversidad, tienen un papel esencial en la formación de la identidad de los individuos¹⁴. El individualismo habermasiano no es abstracto o referido a un ser humano genérico, a un hombre sin atributos culturales específicos, sino un individualismo culturalmente implantado, y por esa razón en el Estado democrático y de derechos debe evitarse la imposición de una forma de vida determinada y la discriminación de las otras¹⁵. Lo que justifica los derechos culturales es hacer posible la inclusión igual de todos los ciudadanos en el ejercicio de la ciudadanía¹⁶ (2005a, p. 305)

Ahora bien, la prioridad del individuo y sus derechos sobre la colectividad y los derechos colectivos queda también claramente sentada. “Los derechos colectivos no son *per se* sospechosos” (2005a, p. 308) ni tienen por definición que chocar con los derechos individuales (2005a, p. 310), sino que sólo se tornan inconvenientes por su mal uso al servicio de la opresión de los individuos. Esto ocurre cuando las libertades individuales de los miembros del grupo se sacrifican en aras de la perpetuación del grupo como tal, de su identidad inmutable (2005a, p. 312). “La supervivencia de los grupos identitarios y la continuidad de su trasfondo cultural no *puede* en modo alguno ser garantizada mediante derechos colectivos” (2005a, p. 313). La conformación colectiva, cultural, de la identidad individual no puede entenderse como destino ineluctable, como atadura que suprima la libertad de decir sí o no, que proscriba la heterodoxia o la elección de una forma de vida que rompa con esas raíces comunitarias. Es una cuestión de prioridades y los derechos colectivos deben ser protegidos por lo que sirven a las posibilidades de elección del individuo, sin que puedan éstas sacrificarse en el altar de aquéllos. En suma, no valen las culturas en sí mismas¹⁷ ni se las debe proteger más allá del deseo de cada uno de sus miembros de perpetuarlas libremente. En palabras de Habermas, “una garantía de supervivencia habría de robarle a los miembros precisamente la libertad de decidir sí o no,

¹³ “El sentido universalista de los principios constitucionales del Estado nacional apunta más allá de las fronteras de las costumbre nacionales que, sin duda, también hallan expresión en las instituciones constitucionales” (2005, p. 326).

¹⁴ “Pues, considerado normativamente, la integridad de la persona jurídica individual no puede ser garantizada sin la protección de aquellos ámbitos compartidos de experiencia y vida en los que ha sido socializada y se ha formado su identidad. La identidad del individuo está entrelazada con las identidades colectivas y sólo puede estabilizarse en un entramado cultural, que, tal como sucede con el lenguaje materno, uno lo hace suyo como si se tratase de una propiedad privada” (1999, p. 209; en el mismo sentido, 2005, p. 307).

¹⁵ “(L)a teoría de los derechos de ninguna manera les prohíbe a los ciudadanos del Estado democrático de derecho que hagan valer en su ordenamiento estatal general una concepción del bien que comparten desde el inicio o que acuerdan mediante los discursos políticos. Dicha teoría prohíbe, por supuesto, otorgar *en el interior* del Estado privilegio alguno a una forma de vida en detrimento de otra” (1999, p. 208).

¹⁶ “Discriminación o desprecio, falta de presencia en la arena pública de la sociedad o falta de autoestima colectiva son indicadores de una incompleta y desigual inclusión de ciudadanos a los que, de tal modo, se les priva del estatus pleno de miembros de la comunidad política” (2005, p. 304).

¹⁷ “La protección de las tradiciones y de las formas de vida que configuran las identidades debe servir, en último término, al reconocimiento de sus miembros; no tiene de ningún modo el sentido de una protección administrativa de las especies. El punto de vista ecológico de la conservación de las especies no puede trasladarse a las culturas” (1999, p. 210).

que hoy en día constituye una condición necesaria para la apropiación y preservación de una herencia cultural. Bajo las condiciones de una cultura que se ha hecho reflexiva sólo pueden mantenerse aquellas tradiciones y formas de vida que *vinculan* a sus miembros con tal que se sometan a un examen crítico y dejen a las generaciones futuras la *opción* de aprender de otras tradiciones o de convertirse a otra cultura y de zarpar hacia otras costas¹⁸ (1999, p. 210).

El problema que plantea a los Estados la convivencia de culturas heterogéneas en su territorio es doble, pues, por un lado, se trata de que los miembros de la cultura que es o ha sido mayoritaria o dominante acepten a los otros en igualdad de derechos y con idéntico status de interlocutores y, por otro lado, se trata también de que los miembros de estos otros grupos quieran aceptar esta integración. ¿Cómo se logra esa síntesis de ciudadanos culturalmente, grupalmente diversos, en un modelo de ciudadanía común? Mediante algo que tiene mucho que ver con la noción habermasiana de “patriotismo constitucional”. Esta idea tiene aquí una doble dimensión, valorativa y jurídica. Se ha de alcanzar, por una parte, un apego a los procedimientos participativos de la democracia y una valoración de los derechos, no anclados el uno y la otra en “un consenso sustantivo”, sino valiosos precisamente por servir a la convivencia entre diversos modos de vida y concepciones del bien, l servicio de la libertad de todos y no de éste o aquel grupo¹⁹.

Si la anterior es la dimensión de la integración multicultural que hemos llamado valorativa, debe ser completada con la dimensión práctica del disfrute pleno de los derechos. En este punto insiste Habermas en que esa plena integración no exige sólo plena igualdad en el disfrute de los derechos constitucionales de libertad y políticos, sino también la garantía igual de los derechos sociales, evitando que la equiparación formal de los miembros de esos grupos vaya de la mano de su discriminación social y económica²⁰. Sólo desde esta igualación también material podrá esperarse que prenda en tales ciudadanos la sensación de pertenencia y el apego a aquel consenso procedimental en torno a las reglas del sistema democrático. En este sentido, el actual desmontaje del Estado social, consecuencia de la creciente incapacidad recaudatoria de un Estado nacional desbordado por la globalización económica²¹, es una fuerza que actúa en contra de la integración de los más desfavorecidos y provoca una crisis de la solidaridad que a la larga destruye la cultura política liberal (1998, p. 81). De ahí, precisamente, la insistencia en que la justicia social y los derechos sociales ya sólo van siendo viables en el marco de una política mundial coordinada y regida por los valores universalistas hasta ahora propios sólo del Estado social de Derecho.

¹⁸ Similarmente, 2005, p. 313.

¹⁹ “(E)n las sociedades complejas la ciudadanía no puede ser mantenida unida mediante un consenso sustantivo sobre valores, sino a través de un consenso sobre el procedimiento legislativo legítimo y sobre el ejercicio del poder. Los ciudadanos integrados políticamente participan de la convicción motivada racionalmente de que, con el desencadenamiento de las libertades comunicativas en la esfera pública política, el procedimiento democrático de resolución de conflictos y la canalización del poder con medios propios del Estado de derecho fundamentan una visión sobre la domesticación del poder ilegítimo y sobre el empleo del poder administrativo en igual interés de todos. El universalismo de los principios jurídicos se refleja en un *consenso procedimental* que, por cierto, debe *insertarse* en el contexto de una cultura política, determinada siempre históricamente, a la que podría denominarse *patriotismo constitucional*” (1999, p. 214-215).

²⁰ “Sospecho que las sociedades multiculturales sólo pueden seguir cohesionadas por medio de una cultura política así acrisolada si la democracia no se presenta sólo como la forma liberal de los derechos de libertad y de participación política, sino también por medio del disfrute profano de los derechos sociales y culturales” (1999, p. 95).

²¹ “(C)on el más reciente impulso de desnacionalización de la economía, la política nacional pierde progresivamente el dominio sobre aquellas condiciones de producción de las que procedían ganancias *por vía tributaria*, así como por otros ingresos” (1999, p. 100).

La tendencia opuesta a ese patriotismo constitucional integrador de las diferencias culturales también está presente en la política de nuestro tiempo y tiene que ver con el resurgimiento de los nacionalismos, de los patriotismos sustantivos. Habermas explica la necesidad histórica de construir la lealtad a los Estados-nación emergentes en la modernidad mediante la producción de solidaridades basadas en comunidades imaginarias. La soberanía de los Estados, hacia el exterior, exigía crecientemente la disposición de los ciudadanos a dar la vida por la patria mediante el servicio de armas, y, hacia el interior, su avenencia a sacrificios económicos en pro del engrandecimiento nacional y del bien común de los nacionales. Se levantaron así comunidades nacionales como “unidades imaginarias” (1998, p. 99), como “comunidades imaginadas”, en el sentido de Benedict Anderson, “reelaboradas reflexivamente mediante historias nacionales” (1999, p. 87). Hoy, ante la doble presión que para esa legitimación sustantiva del poder del Estado representan la globalización y los fenómenos inmigratorios que dan pie a la multiculturalidad, proliferan reacciones tendentes a la reafirmación de la base “nacional” del poder político y opuestas, por ello, tanto a la constitución de poderes mundiales de base participativa como al otorgamiento de iguales derechos a los foráneos.

La forma democrática de los Estados y el sometimiento de su poder a las reglas constitucionales presentan la comunidad política como una agrupación de ciudadanos que se autogobiernan conjuntamente, pero queda sin resolver la cuestión de quiénes son éstos que pueden autogobernarse juntos y no se justifican, sino al contrario, los límites territoriales y personales de dicha práctica política²². Ese hueco lo cubrió la ideología creadora de la visión sustancialista del pueblo, la idea de nación como sustrato de la política estatal, vinculada a la noción de autodeterminación nacional²³. En la democracia un pueblo se autogobierna, al tiempo que en el correspondiente Estado una nación se afirma y se mantiene. Pero esa función legitimadora de la nación sustantiva sufre hoy el mencionado acoso de la globalización y de la multiculturalidad, por lo que o bien se asume la pérdida progresiva de soberanía del Estado, de la mano de la superación de la base “nacional” de la política, o bien el Estado se repliega sobre sí mismo, fomentando la reviviscencia del sentimiento nacional por procedimientos cada vez más artificiosos e insolidarios²⁴.

La supremacía del derecho de autodeterminación nacional pone trabas a la universalización de los derechos fundamentales, tanto hacia fuera como hacia dentro. Hacia fuera, porque “nadie puede realizar su derecho fundamental a iguales derechos civiles fuera del contexto de una nación que goce de independencia estatal”. Hacia dentro, porque la conservación de la nación como base de la política democrática exige homogeneidad de

²² “En la construcción jurídica del Estado constitucional existe una laguna que invita a ser rellenada con un concepto naturalista de pueblo. Sólo mediante conceptos normativos no se puede aclarar cómo debe componerse el conjunto básico de aquellas personas que se reúnen para regular legítimamente su vida en común con los medios propios del derecho positivo. Considerados normativamente, los límites sociales de una agrupación de socios jurídicos libres e iguales son contingentes” (1999, p. 92).

²³ “El nacionalismo llena el vacío normativo con la apelación a un llamado <<derecho>> a la autodeterminación nacional” (1999, p. 120).

²⁴ “La historia del imperialismo europeo entre 1871 y 1914, lo mismo que el nacionalismo integral del siglo XX (sin decir ya nada del racismo de los nazis), ilustra el triste hecho de que la idea de la nación ha servido menos para fortalecer a las poblaciones en su lealtad al Estado constitucional y mucho más para movilizar a las masas para fines que apenas son compatibles con los principios republicanos” (1999, p. 93).

²⁵ Vid. también 2004, p. 187ss.

sus ciudadanos, “pues un pueblo se califica para ejercer el derecho a la autodeterminación nacional precisamente porque se define a sí mismo como pueblo homogéneo” (1999, p. 120). La consecuencia queda clara para Habermas y se refuerza con el repaso de la historia política de los siglos XIX y XX: “La suposición de una identidad colectiva indisponible fuerza a políticas represivas, sea la asimilación forzosa de elementos extraño o sea el mantenimiento de la pureza del pueblo mediante el apartheid y la limpieza étnica” (1999, p. 121). No en vano el objeto de la crítica teórica habermasiana es aquí Carl Schmitt²⁵, cuya poderosa obra renace detrás de cada nuevo resurgir de los nacionalismos. En la pugna entre derechos individuales y colectivos, nunca está justificada la imposición forzosa de éstos contra aquéllos y por eso el derecho de secesión y de autodeterminación de los pueblos sólo puede justificarse como lucha contra el Estado que no reconoce iguales derechos a todos, nunca frente al Estado en que tal discriminación no existe: “en la medida que todos los ciudadanos disfrutan de iguales derechos y nadie es discriminado no existe ninguna razón convincente para la separación de la identidad común existente” (1999, p. 22).

3 LA GLOBALIZACIÓN Y LOS ESTADOS.

Una vez examinadas las tensiones internas a que están sometidos hoy los Estados occidentales, tanto por la dualidad de sus propias constituciones, de inspiración universalista pero que otorgan derechos sólo dentro de sus fronteras y, en principio, para sus nacionales, como por la presión conjunta y contrapuesta de la multiculturalidad y los rebrotes de nacionalismo, toca ahora ocuparse de los efectos de la globalización sobre los poderes y sobre los márgenes de maniobra de tales Estados.

La más importante dimensión de la globalización es la que afecta a la economía, con cuatro datos fundamentales: la intensidad del comercio supraestatal, el número y la influencia de las empresas transnacionales, el aumento de los movimientos de capitales y la agudización de la competencia internacional (1998, p. 103). Con todo ello al Estado nacional se le escapa de las manos el control de la economía y de los mercados y decaen sus vías de intervención para el aseguramiento de los estándares económicos de sus ciudadanos, incluidas sus posibilidades para el mantenimiento de políticas sociales y de promoción de los derechos sociales²⁶. También se van evaporando los controles del Estado sobre su propia opinión pública, abierta ahora a tomas de conciencia de los problemas planetarios por obra del aumento de los movimientos de población, el turismo, los nuevos medios de comunicación, etc. Todo ello lleva a Habermas a preguntarse si esta “constelación posnacional” no exige nuevos actores con renovada capacidad de acción (2001, p. 15).

En esta situación nueva la salida que Habermas propone es la articulación de un orden mundial controlado por una opinión pública global y edificado sobre nuevos procedimientos discursivos que permitan la formulación de nuevos acuerdos entre los Estados para el aseguramiento de la paz y la protección universal de los derechos humanos, pero que no den voz solamente a los agentes estatales, sino también a organizaciones de la so-

²⁶ “Bajo las condiciones de una economía global ya no funciona el <<keynesianismo en un país>> (...) La globalización de la economía destruye una constelación histórica que hizo posible los compromisos del Estado social” (1988, p. 83). De ahí que dichas funciones sociales de lo público sólo puedan salvarse ya “si se traspasan a unidades políticas capaces de imponerse a una economía transnacional” (1988, p. 84).

ciudad civil internacional. Pero surgen dos tendencias incompatibles con tales propósitos. Una, la ya señalada reaparición de los nacionalismos autoritarios y excluyentes. Otra, la ideología neoliberal, que quiere un mercado mundial no sometido a más controles que los resultantes de la acción del mercado, entendido como campo en el que entran en competencia actores que no buscan más objetivo que la maximización de sus particulares intereses (1998, p. 134, 142; 2004, p. 184ss).

Si no sólo el Estado nacional ha llegado a su fin, sino que con él toda forma de socialización *política*, los ciudadanos serán arrojados a un mundo de redes anónimas en el que tendrán que decidir según sus propias preferencias entre opciones creadas en términos sistémicos. En este mundo *postpolítico*, las empresas transnacionales se convierten en el modelo de conducta (1999, p. 102).

¿En qué se basa la esperanza de Habermas en una sociedad global capaz de superar y realizar en un nivel superior las funciones de salvaguarda de la paz y los derechos humanos que hasta ahora quedaban acotadas por la soberanía de los Estados? Para comprender la salida que propone no se puede perder de vista el matizado componente de historicismo de su teoría de la racionalidad comunicativa, con su consiguiente idea de progreso como creciente plasmación a lo largo de los sucesivos modelos históricos de convivencia de los requerimientos inmanentes a la comunicación lingüística²⁷. Una sociedad es tanto más racional cuanto mayor sea la medida en que en sus normas e instituciones cristalicen los mecanismos procedimentales que permitan su autogobierno bajo la forma de consensos ni impuestos ni tergiversados por desfiguraciones ideológicas, cuanto más las estructuras sociales sean el reflejo de una moral universalista y menos la plasmación de éticas grupales particulares y de los consiguientes intereses parciales. De ahí que, al igual que el Estado constitucional y democrático moderno implicó la transición a una etapa superior en la que sus ciudadanos podían interactuar y fijar en común sus normas a partir de la posibilidad y la capacidad para adoptar una perspectiva ya no meramente egocéntrica, sino inclusiva de la perspectiva del otro como la de un igual, de la posibilidad y capacidad para adoptar en su actuación dentro de la esfera pública la “perspectiva del otro generalizado” (si bien esa generalización quedaba circunscrita a los connacionales), nos encontramos en el momento propicio para la ampliación de tal perspectiva hacia un otro universal, por obra de ciudadanos que se ven simultáneamente a sí mismos y a todos los demás como ciudadanos del mundo. Una comunicación y unos intercambios capaces de rebasar fronteras y la toma de conciencia de unos riesgos que lo son a escala continental o planetaria constituyen el caldo de cultivo que puede hacer posible un gobierno del mundo como autogobierno de una ciudadanía

²⁷ Las sociedades evolucionan y aprenden sobre la base del aprendizaje individual, pero son las sociedades las que determinan en cada momento las condiciones sobre las que ese aprendizaje individual tiene lugar. Así, “como quiera que los mecanismos de aprendizaje pertenecen a la constitución del organismo humano (capacidad lingüística), la evolución social podrá basarse en las capacidades de aprendizaje individuales, siempre que se den las condiciones marginales que, parcialmente, son específicas de cada fase”. Las innovaciones que producen esos sujetos individuales con ese excedente cognitivo son rápidamente socializadas y elevadas a mecanismos de organización social: “las facultades de aprendizaje, obtenidas en primer lugar por miembros aislados de la sociedad o por grupos marginales, acaban integrándose en el sistema de interpretación de la sociedad por medio de procesos modelo de aprendizaje” (Habermas 1981, p. 162). Cada sociedad genera la posibilidad de su propia superación en la medida en que en ella es en donde germinan los conocimientos que van a permitir el tránsito a un principio de organización siguiente y evitar la descomposición social.

global, en lugar de ceder a la “impotencia de la globalización” (1998, p. 122) o de permitir la expulsión de la política por el mercado (1998, p. 120). Cuando la práctica de la política como autogobierno de la sociedad se hace ineficaz dentro de los márgenes estatales, puesto que el poder sobre nuestras vidas proviene de fenómenos y poderes supranacionales, es el momento adecuado para una recuperación de esa política a otra escala y para la superación definitiva de aquella contradicción entre universalismo de los principios y nacionalidad de las instituciones y los derechos que estaba presente en los Estados de Derecho.

¿Cómo puede realizarse esa transición? Aquí comparece una idea crucial en toda esta construcción de Habermas, la idea de procesos sociales de aprendizaje (*Lernprozesse*). Las sociedades aprenden de las insuficiencias, los errores y las catástrofes sociales y ese aprendizaje es, en positivo, toma de conciencia más profunda de los requerimientos que la racionalidad comunicativa plantea a la acción política como práctica de autogobierno ciudadano que, al tiempo, se basa en y hace posible la efectividad de los derechos humanos, incluidos los derechos sociales.

En este punto se ubica el debate de Habermas con aquellos autores que hace una lectura negativa y escéptica de la historia del siglo XX y que conciben la era moderna como el sueño vano de una razón que, a fuer de idealista, acaba siendo cínica. Mientras que para Habermas la filosofía y los ideales de la modernidad ni se han agotado ni se han invertido, pese a que no se haya realizado gran parte de su potencial reformador y pese a ocasionales recaídas en el fanatismo y la irracionalidad, y mientras que, para él, la superación de la modernidad en esta etapa posmoderna y posnacional que vivimos supone la posibilidad de realizar aquellos principios en un grado más alto, para las filosofías posmodernas y relativistas no asistimos más que al final de un sueño y a la crisis definitiva de una utopía que no albergaba más que engañosa ideología y ocultamiento de los fríos manejos de un poder siempre incontrolable, antidemocrático por definición.

Se enfrentan, pues, dos lecturas contrapuestas de fenómenos como las dos guerras mundiales, el holocausto, el armamentismo, la explotación del tercer mundo, etc. Frente al pesimismo de autores como Adorno y Horkheimer, Baudrillard, Heidegger, Foucault o Derrida, frente a la belicosa lectura que de la esencia de lo político hiciera Carl Schmitt, frente al llamado “realismo” de cierta doctrina internacionalista, Habermas insiste en que las sociedades han aprendido de los desastres del siglo XX (1998, p. 74). Mientras otros alimentan el pesimismo de la razón con cada crisis habida, Habermas resalta la salida de cada una de ellas por la vía de nuevas tomas de conciencia y de la articulación de nuevas instituciones, garantías y prácticas políticas: la fundación de la Sociedad de Naciones, los inicios de una justicia penal internacional para genocidios y crímenes contra la humanidad, la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 y los pactos internacionales subsiguientes de nuevos derechos, incluidos los económicos, sociales y culturales, la creación de organizaciones internacionales para la cultura, para la lucha contra el hambre, para la protección de la salud, para la protección de los trabajadores, etc., la proliferación de conferencias internacionales en pro del medio ambiente, de los derechos de la mujer, de la protección de la infancia, etc., hasta llegar a los actuales intentos de reforma del Consejo de Seguridad de la ONU, que contempla con simpatía y grandes esperanzas.

De la misma manera que hace años Habermas, al hablar de la mecánica de legitimación del poder estatal democrático y de la creciente realización de los principios

constitucionales anclados en la racionalidad discursiva, señalaba el importante papel que como activador de las conciencias e incentivador de una opinión pública consciente y coherente correspondía a los nuevos movimientos sociales (ecologismo, feminismo, pacifismo, etc.) y a los actos de genuina desobediencia civil, en los últimos tiempos insiste en cómo las nuevas circunstancias, los nuevos fenómenos y los nuevos riesgos del mundo globalizado, así como la acción de numerosos movimientos sociales transnacionales y de las organizaciones no gubernamentales del tipo de Amnistía Internacional, Greenpeace o Human Rights Watch, permiten hoy la creciente formación de una opinión pública mundial capaz de presionar a los Estados y de forzarlos a la formación de nuevos consensos internacionales para la imposición universal de la paz y la realización de los derechos humanos (1998, p. 90).

Con esto arribamos a otro par de nociones cruciales en los esquemas de habermasianos desde sus inicios, como son las de esfera pública y opinión pública, unidas a la idea de sociedad civil.

No cabe pensar un orden mundial y económico más pacífico y justo –nos dice Habermas– sin instituciones internacionales con capacidad de acción, sobre todo sin procesos de sintonización entre los diversos regímenes de carácter continental que están surgiendo actualmente y sin políticas que no podrían ser llevadas a cabo sin la presión de una sociedad civil movilizadora a escala mundial (1999, p. 105).

Esa toma universal de conciencia, esa formación de una opinión pública mundial, que ya no tolera que la lógica egocéntrica de los Estados nacionales o los agentes económicos supraestatales imponga su imperio por encima de la mínima igualdad en derechos básicos a que son acreedores todos los seres humanos en tanto que capaces de comunicación²⁸, no será mera expresión de las potencialidades filantrópicas de las democracias ni de la reflexión sobre los desastres recientes de guerra, explotación y exterminio, sino que tendrá también un elemento de conciencia de los nuevos riesgos globales y de autointeresada búsqueda de acuerdos que los prevengan: “quien *a fortiori* desespara de la capacidad de aprendizaje del sistema internacional debe poner su esperanza en el hecho de que la globalización de estos peligros ha reunido al mundo en su conjunto a largo plazo y de ese modo objetivo en una comunidad involuntaria de riesgos” (1999, p. 170). No se moverán los Estados por su propio impulso, no saldrán de la lógica de su soberanía *motu proprio*, sino forzados por las exigencias de esa opinión pública sensibilizada y globalmente solidaria, a cuyas demandas tendrán que acabar siendo receptivos los partidos políticos para mantener su electorado (1998, p. 167-168).

¿Qué vías propone para la plasmación de esa “solidaridad ciudadana mundial” (1998, p. 89) como poder mundial efectivo? No será la supresión de los Estados, sino la atenuación de su soberanía y su superación mediante acuerdos vinculantes sobre las materias referidas a la paz y los derechos humanos, lo cual tendrá que venir de la mano de nuevos “procedimientos” que canalizan la racionalidad discursiva a escala mundial, base para la construcción de un concepto de interés general que rebase los límites estatales, en cuanto interés de la humanidad en sí

²⁸ “Los ciudadanos de una comunidad liberal acaban siendo sensibles, a la corta o a la larga, a las disonancias cognitivas cuando las pretensiones universalistas no se corresponden con la naturaleza particularista de los intereses determinantes” (2004, p. 184).

(1998, p. 87). El sostén de esos entendimientos ha de ser “una común orientación valorativa”, a partir de la cual los distintos sistemas de negociación puedan ser entendidos como práctica de una política discursiva y deliberativa a escala global (1998, p. 164-165). Por eso, nuevamente, la importancia de que participen también organizaciones no gubernamentales que expresen los planteamientos de la sociedad civil (1998, p. 167). De tal modo, en tales tratos y acuerdos se rebasa la perspectiva de los intereses nacionales y se adopta la de una “*global governance*” (1998, p. 167). ¿De dónde saldrá esa común orientación valorativa? No de los mecanismos de identidad colectiva que han hecho posibles las comunidades políticas nacionales, sino únicamente del universalismo que está en la base de la idea de derechos humanos (1998, p. 162-163). De todos modos, Habermas siempre reserva su sitio al Estado: “sólo los Estados disponen del Derecho y el poder legítimo como medios de conducción” (2004, p. 175).

La necesidad que Habermas afirma de un poder ejecutivo mundial, capaz para imponer el cumplimiento de las normas nacidas del acuerdo entre esos Estados sensibles a la sociedad civil global, y de una jurisdicción internacional que acabe con la impunidad de las más flagrantes violaciones de la paz y los derechos humanos, no es óbice para que rechace tanto la idea de un Estado mundial unitario (1998, p. 163-164) como la de una mera federación de Estados soberanos del modo propuesto por Kant en *La paz perpetua*²⁹. “(N)o resulta consistente el concepto kantiano de una asociación de naciones a largo plazo y, sin embargo, respetuosa con la soberanía de los Estados. El derecho cosmopolita debe estar institucionalizado de tal manera que vincule a los diferentes gobiernos. La comunidad internacional tiene que poder obligar a sus miembros, bajo amenaza de sanciones, al menos a un comportamiento acorde con el Derecho. Sólo satisfaciendo esta condición, el sistema inestable –basado en la amenaza recíproca– de Estados soberanos que se afirman a sí mismos se transformará en una federación con instituciones comunes que asuma las funciones estatales, esto es, que regule jurídicamente el intercambio de sus miembros entre sí y que controle el cumplimiento de estas reglas. La relación externa de los intercambios internacionales regulados contractualmente entre Estados que forman el entorno para los otros se transforma, pues, en una relación interna basada en un estatuto o constitución entre miembros de la organización” (1999, p. 162). La vía que Habermas propone es la de “una política interior del mundo sin gobierno mundial, en el marco de una organización mundial capaz de imponer la paz y el

²⁹ Las diferencias quedan marcadas así: “Dado que Kant consideraba infranqueables los límites de la soberanía estatal, concibió la asociación cosmopolita como una federación de Estados y no de ciudadanos del mundo” (1999, p. 163-164). Puesto que la opción de Habermas va en este último sentido, puede afirmar que “El punto fundamental del derecho cosmopolita radica, más bien, en que al pasar por encima de las cabezas de los sujetos colectivos del derecho internacional alcanza la posición de los sujetos jurídicos individuales y fundamenta para éstos la pertenencia no mediatizada a la asociación de ciudadanos del mundo libres e iguales” (1999, p. 164). Se trata, por tanto, de que los ciudadanos del mundo lo sean sin dejar de ser, al tiempo, ciudadanos de su respectivo Estado.

³⁰ Preguntado Habermas en marzo de 2007 si el Estado-nación es ya un puro vestigio del pasado, responde: “No, los Estados nacionales siguen siendo los principales actores en la escena internacional. Son el componente insustituible con el que se forman las organizaciones internacionales. La comunidad internacional se organiza bajo la forma de <<Naciones Unidas>>. ¿Quién alimenta las Naciones Unidas y dispone tropas para las intervenciones humanitarias, sino los Estados nacionales? ¿Quién, sino los Estados nacionales, garantiza derechos iguales para todos los ciudadanos? Lo que tiene que cambiar –y en Europa ya ha cambiado mucho– es la autocomprensión de los Estados nacionales. Deben aprender a verse menos como actores independientes que como miembros que se sienten obligados al respeto de normas comunes. Deben aprender a perseguir sus intereses en el marco de redes internacionales y mediante una inteligente diplomacia, en lugar de hacerlo de modo individual mediante la amenaza militar” (2007).

cumplimiento de los derechos humanos” (2004, p. 135). No hace falta un Estado mundial porque “el Estado no es una condición necesaria para la existencia de órdenes constitucionales³⁰”, como demuestra el caso de la Unión Europea, en la que la superioridad del derecho europeo se afirma sin dificultad pese a que los medios coactivos están en poder de cada Estado miembro y no hay una fuerza coactiva supraestatal (2004, p. 136). Ciertamente nuestro autor considera que el camino ya está trazado desde la Carta de las Naciones Unidas y que la política de esta suprema institución mundial avanza en ese sentido (2004, p. 157).

¿Cómo puede constituirse esa opinión pública mundial si no existen mecanismos participativos a esa escala global y las vías institucionales de participación se reducen a las constitucionalmente establecidas en cada Estado para su vida política interior? Habermas contesta que puesto que los cometidos que la comunidad de Estados ha de cumplir se reducen al aseguramiento de la paz y la imposición universal de los derechos humanos, no es necesaria una tupida red de convicciones en común ni la comunión en un denso mundo de la vida, bastando la conciencia compartida para el rechazo de la guerra de agresión y de la vulneración masiva de tales derechos (2004, p.142).

Significación paradigmática en la ruta hacia esa superación de las trabas nacionales de la política y hacia la efectividad de una ciudadanía global tiene para Habermas la Unión Europea (2004, p. 177). Su reto está en ser más que un mercado común y en desarrollar las energías necesarias para lograr una integración positiva con capacidad para tomar decisiones que corrijan la pura acción del mercado y que sienten mecanismos de justicia distributiva (1998, p. 147). Para ello, de nuevo, resultará determinante que los ciudadanos europeos “aprendan a reconocerse recíprocamente más allá de las fronteras nacionales, como miembros de la misma comunidad política” (1998, p. 149). Pero otra vez, surge el matiz y no se trata de cambiar una identidad nacional por otra, sino de que ambas, la respectiva identidad nacional de cada ciudadano y su sentimiento de pertenencia a la ciudadanía europea se superpongan sin conflicto³¹. “No es ni posible ni deseable allanar las identidades nacionales de los Estados miembros y entremezclarlas en una “nación europea” y los gobiernos deben conservar un papel más relevante que el de los parlamentarios europeos directamente elegidos³², pero las políticas comunes deben estar impulsadas por una voluntad democrática que abarque a todo el conjunto de la Unión y la misma, a su vez, sólo será posible a partir de una común solidaridad. De esa forma, la extensión de la capacidad política va ligada a la ampliación de los fundamentos democráticos de la legitimidad institucional de la Unión (1998, p. 150). Y otra vez la esperanza en la capacidad de aprendizaje de las sociedades: “el proceso de aprendizaje que ha de conducir a una solidaridad ciudadana extendida a Europa se apoya justamente en las experiencias específicamente europeas” (1998, p. 155). Europa ha sido el campo de mil luchas entre poder religioso y secular, entre el campo y la ciudad, entre la fe y la ciencia, entre naciones, y ese

³¹ “La identidad europea puede en todo caso no significar nada más que unidad en la diversidad nacional. Y, dicho sea de paso, quizás el federalismo alemán, después de la desarticulación de Prusia y del compromiso entre las distintas confesiones, no represente para ello el peor modelo” (1999, p. 143).

³² No obstante, afirma que “mientras el Parlamento Europeo disponga sólo de débiles competencias, a estas resoluciones (se refiere a las resoluciones del ejecutivo europeo) les faltará una legitimación democrática directa. Los órganos ejecutivos de la Comunidad derivan su legitimación de la de los gobiernos de los Estados miembros. No son órganos de un Estado que haya sido constituido mediante un acto de voluntad de todos los ciudadanos europeos unidos. Con el pasaporte europeo no se asocian hasta el momento derechos algunos que fundamenten una ciudadanía democrática” (1999, p. 137).

pasado ayuda a la “descentración de la perspectiva”, al distanciamiento de las ideas preconcebidas, a la superación de los particularismos y a la institucionalización de los modos de resolver las diferencias, abriendo camino hacia una modernidad teñida de universalismo igualitario. Sobre ese cimiento cabe edificar la transición hacia formas de reconocimiento propias de una democracia posnacional (1998, p. 155-156).

Nuestro autor se muestra, en consecuencia, partidario de una Constitución europea. Ése es el camino para superar la contradicción entre “el vaciamiento de las competencias nacionales por medio del derecho europeo” (1999, p. 138-139) y el déficit de legitimación democrática de ese derecho. Sin cauces democráticos, la opinión pública europea no se identificará con ese proyecto de ciudadanía común. No hay que esperar a que exista “un pueblo europeo” para otorgarle participación democrática común, sino a la inversa, deben ser los canales participativos los que coadyuven a la consolidación de la sensación de pertenencia a una ciudadanía común, pues “lo que une a una nación de ciudadanos –en contraposición a una nación étnica (*Volksnation*) no es un *substrato* previo, sino un contexto compartido intersubjetivamente de entendimiento posible” (1999, p. 141). A la Constitución europea le correspondería ejercer “un efecto *inductor*” (1999, p. 143) de esa comunicación que en democracia hace posible la ciudadanía entre individuos culturalmente diversos.

Las esperanzas de nuestro autor en una Constitución europea chocaron con el rechazo en los referendos de Francia y Holanda. Lo explica Habermas como resultado de la desconexión entre el proceso constitucional y el debate político en la sociedad europea, consecuencia de factores tales como la ilegibilidad del texto constitucional mismo, de su elaboración de espaldas al debate público y de su uso partidista con vistas a procesos electorales en el seno de los Estados, explotando también los temores y los mitos vinculados a las identidades nacionales (2005b). Se alegraron erróneamente los nacionalistas, que aún confían en las capacidades de unos Estados nacionales, capacidades devenidas inviables en el contexto de la globalización, y se alegraron con fundamento los neoliberales, que temían una Unión Europea con capacidad para, desde su dimensión, intervenir con éxito en los mercados (*ibid.*). Y se equivocó esa parte de la izquierda que propugnó el no a la Constitución, desconociendo que de ese modo hacía el mejor favor al neoliberalismo y a la dominación norteamericana (2005c). No es de extrañar, pues, que recientemente declarara Habermas que “Europa se encuentra hoy en un estado miserable”, pues no ha podido superarse la perspectiva engañosa de las experiencias y los traumas nacionales y falta aquella confianza básica que es propia de los miembros de una misma comunidad³³.

Tampoco en el plano supranacional han confirmado los hechos las expectativas de Habermas. Las esperanzas puestas en un creciente papel de las Naciones Unidas han tenido su contrapunto en la guerra de Irak, que supuso el intento norteamericano de reemplazar la juridificación de las relaciones internacionales por una etización unilateral de la política mundial (2004, p. 115, 178ss). No obstante, el modo en que EEUU ha malgastado “su autoridad moral” supone, en opinión de nuestro autor, una razón más para que la

³³ Así lo declaraba Habermas en una entrevista publicada por el diario alemán *Die Welt* y concedida en 2005 con ocasión de una visita a Polonia:

http://www.welt.de/print-welt/article668866/Europa_ist_heute_in_einem_miserablen_Zustand.html.

Unión Europea persevere en el propósito de darse una Constitución propia, base para que pueda desarrollar con eficacia una política exterior común en pro del cosmopolitismo y de una política de protección internacional de los derechos humanos que tal vez ahora ella representa mejor que nadie (vid . 2006).

REFERÊNCIAS

- HABERMAS, Jürgen *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid: Taurus. Tradução de J. Nicolás Muñoz y R. García Cotarelo, 1981 Versão espanhola do original alemão de 1976.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid: Taurus. Tradução de M. Jiménez Redondo, 1987. Versão espanhola do original alemão de 1982.
- _____. *Cuestiones y contracuestiones*, en: Habermas y la modernidad, Madrid: Cátedra. Tradução de F. Rodríguez Martín, 1988.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra. Tradução de M. Jiménez Redondo, 1989. Versão espanhola do original alemão de de 1984.
- _____. *Die postnationale Konstellation*. Politische Essays, Frankfurt M., Suhrkamp, 1998.
- _____. *La inclusión del otro*. Estudios de teoría política, Barcelona, Paidós, 1999. Tradução de Juan Carlos Velasco y Gerard Vila. Original alemán.
- _____. *Zeit der Übergänge*. Kleine Politische Schriften IX, Frankfurt M., Suhrkamp, 2001.
- _____. *Die gespaltene Westen*. Kleine politische Schriften X, Frankfurt M., Suhrkamp, 2004.
- _____. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt M., Suhrkamp, 2005a.
- _____. *Europa ist uns über die Köpfe hinweggerollt*, en *Süddeutsche Zeitung*, 06, 2005b
- _____. *Das illusionäre - Nein der Linken - zur EU-Verfassung*. Disponível em: <<http://www.perlentaucher.de/artikel/2355>>. Acesso em 2005c.
- _____. *Die Erweiterung des Horizonts*, *Kölner Stadt-Anzeiger*. Disponível em: <<http://www.ksta.de/html/artikel/1162473009834.shtml>>. Acesso em 8 de noviembre de 2006.
- _____. *Wacht auf, schlafende Mehrheiten für eine Vertiefung der Europäischen Union*. Disponível em: <<http://www.perlentaucher.de/artikel/3795.html>>. Acesso em março de 2006.

Artigo recebido em maio de 2008 e aceito em agosto de 2008.
